

**UNIVERSITÉ PARIS X NANTERRE
U. F. R. DE SCIENCES SOCIALES**

École doctorale « Économie, organisations, société » n°396

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS X

Discipline : SOCIOLOGIE

présentée et soutenue publique par

Federico Tarragoni

le 11 décembre 2012

TITRE :

**« IL FAUT FAIRE LE PEUPLE ! » SOCIOLOGIE D'UN POPULISME « PAR LE BAS »
DANS LES CONSEILS DE *BARRIO* EN AMERIQUE LATINE CONTEMPORAINE
(VENEZUELA ET BOLIVIE).**

Directeur de thèse : Patrick Cingolani

JURY

**M. Patrick Cingolani, Professeur de sociologie à l'Université Paris 7, Directeur de thèse.
M. Loïc Blondiaux, Professeur de sciences politiques à l'Université Paris 1, Rapporteur.
M. Étienne Tassin, Professeur de philosophie à l'Université Paris 7, Rapporteur.
M. Christian Laval, Professeur de sociologie à l'Université Paris 10, Président.
Mme Frédérique Langue, Directrice de recherche CNRS – Histoire, Examinatrice.
M. Yves Sintomer, Professeur de sociologie à l'Université Paris 8, Examineur.**

TABLE DES MATIERES.

TABLE DES ILLUSTRATIONS	9
INTRODUCTION GENERALE. POPULISME ET PARTICIPATION : AFFINITES ELECTIVES OU OXYMORE ?	14
I. Illusion participative du populisme ou retour du peuple dans la démocratie participative ?	18
II. Des populismes participatifs	21
III. La rente, l'État-providence et le mot : les « revenants » d'une sociologie des populismes.....	27
CHAPITRE I. LE PEUPLE COMME ENIGME : ARCHEOLOGIE DU POPULISME.....	32
I. LA SEMANTIQUE POLITIQUE DU PEUPLE.....	33
La dimension esthétique-politique du peuple.....	34
1. PEUPLE PUISSANT, PEUPLE IGNORANT.....	37
1.1. La peur du grand nombre	38
1.2. Qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple ?	41
1.3. Le champ de la pensée moderne du peuple	42
1.4. Peuple des révolutionnaires, peuple des conservateurs, peuple des sociologues.....	46
2. LE PEUPLE ENTRE NATION ET <i>ETHNOS</i>	51
3. LA TENTATION DE LA FOULE	57
4. LA SEMANTIQUE DEMOCRATIQUE DU PEUPLE	62
4.1. Le peuple entre représentation et conflit.....	66
4.2. La « magie » populiste.....	70
4.3. Peuple et vertu	75
5. LE POPULAIRE EST UN <i>ECART</i>	79
II. LES POPULISMES : PATHOLOGIE OU FORME ELEMENTAIRE DU POLITIQUE DEMOCRATIQUE ?	85
1. DES CLASSIQUES AUX MODERNES : LES POPULISMES DANS L'HISTOIRE	88
a. Des classiques plébéiens, des modernes xénophobes	91
b. La « populologie » entre idéal-typisation et ingénierie démocratique	94
c. Dix points consensuels sur le fait populiste	99
2. EXPLICATIONS DU POPULISME : REGIME TRANSITIONNEL, REGIME PSYCHO-POLITIQUE, STYLE POLITIQUE	101
3. ENTRE TAXINOMIE ET PATHOLOGIE : LE POPULISME EXCEPTIONNEL	107
4. EXCEPTION POPULISTE, STIGMATE POPULAIRE : PERMANENCES DE L'AGORAPHOBIE DANS LA « POPULOLOGIE »	110
a. Trois tournants critiques : l'histoire du politique populaire, la hiérarchie des intelligences et une nouvelle théorie politique du populisme	112
b. Les représentations savantes du peuple au crible de la critique.....	118

c.	La tautologie de la greffe « populisme-populaire »	122
5.	LES POPULISMES EN AMERIQUE LATINE : DU « HAUT » VERS LE « BAS »	
a.	Les populismes du <i>caudillo</i>	126
b.	La médiation sociétale : intervention national-populaire.....	129
c.	Le populisme « par le bas » : du pouvoir populiste aux rapports populaires au populisme.....	135

III. DES POPULISMES AUX NEO-POPULISMES : CONFRONTATIONS CROISEES VENEZUELA-BOLIVIE 138

1.	REVOLUTION BOLIVARIENNE ET REVOLUTION BOLIVIENNE	140
2.	LA DEMOCRATISATION POPULISTE : DU <i>PUNTOFIJISMO</i> A LA REVOLUTION BOLIVARIENNE, DU <i>MOVIMIENTO</i> A LA REVOLUTION BOLIVIENNE	153
3.	QUELS NEO-POPULISMES ?	157
4.	LES PARADOXES DE LA RECONCILIATION : IDEOLOGISATION ET POLARISATION	169
a.	Problématiser la polarisation : de l'histoire du temps présent à la sociologie	171
b.	Genèse de la polarisation : polarisation des anciens, polarisation des modernes	175
c.	Le coup d'État d'avril 2002 au Venezuela et la sécession <i>cruceña</i> en Bolivie	188
5.	POPULISME ET PARTICIPATION	197
a.	Archéologie de l'idée participative : intervention sociale vs auto- gestion communale	199
b.	Comment un populisme devient participatif ? Démocratie protagoniste vs État des mouvements sociaux.....	211
c.	L'ensauvagement de la participation communautaire : corporatisme et re-syndicalisation	221
6.	COMPARER LES CONSEILS DE <i>BARRIO</i> ENTRE VENEZUELA ET BOLIVIE	229
a.	Comparaison externe	231
b.	Comparaison interne.....	235
i.	Le choix des unités de comparaison : faire varier les populations actrices pour révéler les « traits latents » de la vie politique d'un groupe.....	236
ii.	Trouver des « airs de famille » entre pratiques participatives : l'élaboration du critère de comparaison.....	243
iii.	La construction d'un protocole d'enquête qualitative « comparatiste » : adapter la relation d'enquête aux différents publics	245
iv.	Conclusion : comparateur majeur, comparateurs mineurs	246

CHAPITRE II. GENESE DES CONSEILS DE *BARRIO* : *CONSEJOS COMUNALES* ET *JUNTAS VECINALES* 248

I. ÉCOLOGIE DES COMITES POPULAIRES..... 249

1. ANATOMIE D'UNE NOUVELLE ELITE POPULAIRE : LES LEADERS COMMUNAUX	253
a. Le capital économique : ne pas être nécessaire	256
b. Le capital scolaire : un minimum d'études pour comprendre l'État et le faire comprendre	260
c. Le capital social : des leaders multipositionnels	264
d. Le capital politique : « avoir lutté pour la communauté et pour le pays »	266
e. Le capital symbolique : être grand parmi les nôtres	270
2. ÉVOLUTIONS DU LEADERSHIP COMMUNAUTAIRE ET REPRESENTATIONS DE L'ELITISATION	279
3. REGARDS CROISES SUR UNE PARTICIPATION ELITISTE	287
4. LES RELATIONS DIFFICILES AVEC L'ÉTAT	290
a. L'idéologisation de l'organisation communautaire	291
b. Les nouveaux espaces de conflit : la quête d'autonomie populaire.....	296
c. Autonomie/Hétéronomie	298
d. Nouveaux rapports au clientélisme	317

II. LOGIQUES DE PARTICIPATION ET RAISONS D'AGIR DANS UN COMITE POPULAIRE 326

1. POURQUOI UNE SOCIOLOGIE DE L'ACTION POPULAIRE ? REFLEXIVITE ET EXPERIENCE	327
2. INTEGRER UNE COMMUNAUTE LATENTE	330
a. Frontières externes	333
i. <i>Barrio et ciudad</i>	333
ii. <i>Barrios</i> de fondation et <i>barrios</i> d'invasion	336
b. Frontières internes	338
i. La frontière idéologique	339
ii. Les outsiders et les frontières de la violence	345
iii. Les différences internes : genre et générations	348
c. Le spectre de l'apathie communautaire	351
d. Intégrer en excluant : « Peuple-Un » vs « Ennemi du peuple » ?	355
3. PENSER A SOI : L'INTERET ET LA STRATEGIE	356
a. Une « avalanche d'argent » dans le <i>barrio</i>	358
b. Figures de l'intérêt communal	359
c. « Peuple à aider » ou « peuple qui veut » ?	365
4. DEVENIR ACTEUR : LA SUBJECTIVATION	366
a. Le Je participatif : une nouvelle naissance sociale	369
b. Le « qui » populaire : apparaître parmi les autres	373
c. La capacitation individuelle : être également capable	376
d. Du Je au Nous : la communauté comme horizon et comme actant	377
e. Figures de la subjectivation collective	383
f. « Voyez-nous : nous sommes le peuple » ou « Nous nous sommes constitués en peuple » ?	385
5. UNE SOCIOLOGIE DES CONTRADICTIONS EXPERIENTIELLES	387
a. Intégration vs intérêt : la condition salariale paradoxale des leaders	387

b.	Intérêt vs subjectivation : les paradoxes de l'engagement des « faibles »	388
c.	Intégration vs subjectivation : la difficile conciliation de « vie publique » et « vie privée » des leaders communaux	390
III.	DES ARENES PLEBEIENNES : LE COMITE POPULAIRE COMME ESPACE POLITIQUE	393
1.	POURQUOI UNE SOCIOLOGIE DE LA CRITIQUE POPULAIRE ? REFLEXIVITE ET JUSTICE	394
2.	CONJURER L'APATHIE COMMUNAUTAIRE PAR L'INTERCONNAISSANCE	396
a.	L'apathie communautaire comme (non)stratégie ?	397
b.	La force des moments faibles de la vie communale	401
c.	Les tournées des <i>censos comunitarios</i>	403
d.	Les rencontres des Missions sociales.....	406
e.	La distribution des tracts : partager l'information entre comités	407
3.	NEUTRALISER L'INTERET AVEC LA RATIONALITE JURIDIQUE ET LE PRINCIPE DE PUBLICITE : L'AMBIVALENCE DES OBJETS PUBLICS	410
a.	Défier les rumeurs à travers les preuves	410
b.	La construction de l'objet comme preuve : rationalisation, publicisation, sacralisation	413
c.	Les objets comme métaphores de la vie communale : secret-public et sacré-profane	415
d.	La construction d'un sujet de droit en milieu populaire : conformité, respect et responsabilité	421
4.	PROTEGER LA SUBJECTIVATION EN MORALISANT LE POLITIQUE	426
a.	Grandeurs populaires	431
b.	La morale en situation : les régimes de pertinence des indignations populaires	437
c.	Utopies : faire advenir la république bolivarienne	443
5.	UNE THEORIE « ANCREE » DE L'ASSEMBLEE DE <i>BARRIO</i> EN TANT QUE CEREMONIE COLLECTIVE	449
a.	Écologie des assemblées	449
b.	Cadrages du peuple : la volonté du peuple comme épreuve de réalité	454
c.	Émotions privées, émotions publiques : la volonté du peuple comme épreuve de soi	459
d.	Vers un modèle contrefactuel de démocratie : un apolitisme technique et une délibération débordée	462
IV.	LES ESPACES CULTURELS D'AUTONOMIE POPULAIRE : DES CULTURES REÇUES AUX CULTURES CREEES	472
1.	LES USAGES DE LA CULTURE POPULAIRE DANS LES REVOLUTIONS POPULISTES	473
a.	La culture graphique des populismes participatifs	476
b.	La culture graphique des <i>barrios</i>	485
c.	Les interstices culturels entre populaire « d'État » et populaire « du peuple »	495
2.	CULTURES POPULAIRES ET CULTURES POLITIQUES DU <i>BARRIO</i>	500
a.	L'évolution des cultures politiques populaires : clientélisme, participation, protestation	500
b.	Les métaphores de la culture politique populaire : famille et pétrole	503

c.	La culture politique <i>alteña</i> entre hybridation et sentiment de déculturation	508
3.	DES CULTURES POLITIQUES POPULAIRES AUX « ARTS DE FAIRE » : L'ENIGME DES POLITISATIONS POPULAIRES	511
a.	Le jeu idéologique	512
i.	Comment l'idéologie bolivarienne explique les dynamiques de participation ?	513
ii.	Les rapports populaires à l'idéologie bolivarienne : obliquité cognitive, neutralité pragmatique et ironie	517
iii.	Ce que travailler sur un terrain idéologique veut dire : reconfigurations de la relation d'enquête	518
b.	La genèse d'une mémoire communale	522
i.	Récrire l'histoire du <i>barrio</i> entre mémoire locale et présent révolutionnaire	524
ii.	Repenser l'espace du <i>barrio</i> entre public et privé	530
iii.	Vers des nouvelles sensibilités populaires ?	535
4.	PENSER LA CULTURE, PENSER LE POLITIQUE	539

CONCLUSION DE SECTION : AVENIR DU PEUPLE ET ART DU POSSIBLE 544

CAHIER PHOTOGRAPHIQUE 548

CHAPITRE III. LA REVOLUTION POPULISTE « PAR LE BAS » : REFONDER, DEMOCRATISER, MOBILISER, EMANCIPER	563
I. COMMENT FAIRE UNE SOCIOLOGIE DE LA SUBJECTIVITE REVOLUTIONNAIRE ?	564
1. L'OUBLI DE L'ACTEUR POLITIQUE : REGIMES <i>SUI GENERIS</i> OU SOCIETES ANTI-SYSTEMIQUES ?	565
2. UN PROGRAMME DE CONSTRUCTION SOCIALE DU POLITIQUE ET LA FOCALISE SUR LA SUBJECTIVITE DE L'ACTEUR	566
II. LA REVOLUTION DES SANS-PART. BIFURCATIONS POLITIQUES ET RUPTURES BIOGRAPHIQUES	570
1. LOGIQUES D'UN EVENEMENT : MEMOIRES, RECITS ET EXPERIENCES DU CARACAZO (27 FEVRIER 1989)	575
2. LA REVOLUTION D'UNE VIE POPULAIRE COMME BIFURCATION	579
3. L'ACCES A LA CREATION COMME BIFURCATION ESTHETICO-POLITIQUE : LE CAS DES « PEINTRES COMMUNAUX »	584
4. LA CHAINE DU DIFFEREND	590
III. DEMOCRATIE AU <i>BARRIO</i>, DEMOCRATIE DU <i>BARRIO</i>	597
1. UNE SOCIO-HISTOIRE DES DEMOCRATISATIONS EN MILIEU POPULAIRE	600
2. LES CITES DEMOCRATIQUES POPULAIRES	601
3. DEMOCRATISER LA CULTURE A TRAVERS LA RECEPTION DES PEINTURES MURALES ?	614
4. UN ESPACE PUBLIC OPPOSITIONNEL ? PUBLICITE ET CRITIQUE EN MILIEU POPULAIRE	617
a. Quelle publicité pour quelle publicisation ?	619
b. Habermas ou la publicité populaire contre le secret : « Que cela soit clair ! »	621
c. Dewey ou l'enquêteur problématisant : « Réunissons-nous pour comprendre comment cela a pu arriver »	623
d. Rancière : la publicité comme espace de vérification de l'égalité : « Ici tous ceux qui ont des choses à dire parlent et tout le monde écoute ! »	624
e. Arendt ou la publicité populaire qui « fait être » : « écoutons-nous sans tomber les uns sur les autres »	625
f. Honneth ou la publicité d'un mépris : « indignez-vous ! »	628
IV. DU REGIME POPULISTE AU PEUPLE-OPERATEUR	632
1. DE QUOI LE POPULISME LATINO-AMERICAIN EST-IL LE NOM ?	637
2. LE PEUPLE COMME VOLONTE ET COMME REPRESENTATION	640
a. Le peuple comme représentation historique : d'un peuple inconscient à un peuple conscient	642
b. Le peuple acteur	643
c. Le peuple émancipateur	648

i.	Émancipation populaire et science populiste de l'émancipation	649
ii.	Obliquité, dissimulation et ironie : des arts de la résistance à l'émancipation.....	651
iii.	Le peuple des <i>murales</i> communaux : peuple subversif ou subversion du peuple ?	656
3.	LE PEUPLE INSURGEANT : DE LA MISE EN SCENE DU CONFLIT A LA PRISE DE PAROLE	661
a.	Peuple, foule, masse : quelles opérations pour quels collectifs ?	662
b.	Peuple et prise de parole : le Périclès populaire	668
	CONCLUSION DE SECTION : VERS UNE ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DU PEUPLE ?	672
	CONCLUSIONS GENERALES : COMPRENDRE LES AGISSEMENTS DU PEUPLE. UNE SOCIOLOGIE CRITIQUE ?	674
I.	La sociologie des populismes participatifs comme sociologie du peuple	676
II.	Abandonner ou conserver le populisme ? Pour une sociologie critique	679
III.	Le savant, le populaire et le populiste. Critique des valeurs	682
IV.	Une sociologie de l'émancipation comme philosophie critique	685
	LEXIQUE	692
	DESCRIPTIF DES ENQUETES	694
	BIBLIOGRAPHIE	697

TABLE DES DOCUMENTS

LISTE DES ENCADRES :

Encadré 1. Les <i>Consejos comunales de planificación pública</i>	23
Encadré 2. Les <i>Juntas vecinales</i>	24
Encadré 3. Le protocole théorique-méthodologique de l'enquête	25
Encadré 4. La « populologie »	95
Encadré 5. Les révolutions populistes : des crises politiques ?	151
Encadré 6. Chronologie des principaux événements des deux révolutions	152

LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX :

Figure 1. La pensée moderne du peuple (moment 1)	50
Figure 2. La pensée du peuple au XIX ^e siècle (moment 2)	56
Figure 3. Populisme classique / populisme participatif	168
Figure 4. Représentations de l'élitisation en milieu populaire	286
Figure 5. Relation populaire à la dialectique autonomie-hétéronomie	300
Figure 6. Figures du clientélisme en milieu populaire	322

Tableau 1. <i>Pueblo pobre / oligarquía</i>	190
Tableau 2. Genèse des populismes participatifs	230
Tableau 3. Comparaison des capitaux économiques voisins/leaders	258
Tableau 4. Comparaison des niveaux d'instruction voisins / leaders	261
Tableau 5. Intérêt / conscience dans la construction idéologique de l'autre	344
Tableau 6. La « chaîne politique de l'intérêt »	364
Tableau 7. Ecran / habitation dans la stylistique de rôle	372
Tableau 8. Exit/voice/Loyalty	398
Tableau 9. Cités populaires	434
Tableau 10. Les modalités de la prise de parole	440
Tableau 11. Argumentation publique (technique / culturel)	464
Tableau 12. Représentations populaires du <i>Caracazo</i> (Justice / Rationalité)	577
Tableau 13. Déclinaisons de la démocratie	613
Tableau 14. Occurrences et fonctions de l'opérateur-peuple	648

LISTE DES DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES :

Carte 1. « <i>Nación camba / Nación colla</i> »	185
Carte 2. Carte politique de la Bolivie	233
Carte 3 (a). Carte historique de l'agglomération de La Paz / El Alto	234
Carte 3 (b). Carte administrative de La Paz / El Alto	234
Carte 4 (a). Carte administrative du Venezuela	238
Carte 4 (b). Régions géographiques du Venezuela	239
Carte 4 (c). Ressources énergétiques du Venezuela	240
Carte 4 (d). Densité de la population du Venezuela	241
Carte 4 (e). Les groupes indigènes du Venezuela	242
Carte 5. Découpage administratif de Caracas.	243

Document 1. Description graphique du conflit habitants / <i>gremios</i>	313
Document 2. Tract du collectif « <i>Alexis Vive</i> »	409
Document 3. Croquis <i>situacional</i> de la <i>comunidad Mokoomatira</i>	532
Document 4. Croquis <i>situacional</i> du CC « La Manguita »	534

Cliché 1 (a). Le coup d'Etat d'avril 2002 vu par les antichavistes	195
Cliché 1 (b). Le coup d'Etat d'avril 2002 vu par les chavistes	195
Cliché 2. Traitement photographique des incidents de Santa Cruz de novembre	196
Cliché 3 (a). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 1	476
Cliché 3 (b). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 2	477
Cliché 3 (c). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 3	477
Cliché 3 (d). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 4	478
Cliché 3 (e). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 5	478
Cliché 3 (f). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 6	479
Cliché 3 (g). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 7	479
Cliché 3 (h). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 8	480
Cliché 3 (i). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 9	480
Cliché 3 (j). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 10	481
Cliché 3 (k). <i>Mural « Historia Viva »</i> . Partie 11	481
Cliché 4. <i>Mural « Historia insurgente »</i>	482
Cliché 5. <i>Mural « La Vierge guérillera »</i>	486
Cliché 6. <i>Mural « La dernière cène »</i>	487
Cliché 7. <i>Mural « Comandante Chávez »</i>	488
Cliché 8. <i>Mural « Bolivar et Chávez »</i>	489
Cliché 9. <i>Mural « Cuba et le Venezuela, deux pays frères »</i>	489
Cliché 10. <i>Mural « La révolution latino-américaine »</i>	490
Cliché 11. <i>Mural « Chávez »</i>	490
Cliché 12. <i>Mural « Le tournant socialiste en Amérique latine »</i>	491
Cliché 13. <i>Mural « Che Guevara, Sandino et Chávez »</i>	491
Cliché 14. <i>Mural dans le barrio Santa Rosa</i>	493
Cliché 15. Graffiti « Chávez que pasó con tu revolución ? »	494
Cliché 16. <i>Mural « La révolution latino-américaine bis »</i>	628

*À Isabelle,
qui est mon tout*

REMERCIEMENTS

Au cours des années consacrées à cette thèse, j'ai bénéficié d'innombrables apports personnels, professionnels et intellectuels. Je voudrais ici remercier tous ceux qui, par leur appui, leur présence et leur aide, ont rendu ce travail possible.

Ma dette doit être exprimée en premier lieu envers les personnes que j'ai interviewées entre le Venezuela et la Bolivie, au cours de la période 2007-2012. Je regrette que la promesse de confidentialité à leur égard soit ici violée pour qu'il me soit permis de valoriser leur collaboration.

Patrick Cingolani a suivi de près cette recherche. Qu'il soit remercié pour les précieux conseils qu'il m'a donnés et pour son encadrement, dont cette thèse est le fruit. L'autonomie qu'il m'a accordée dans la gestation de ce travail a été extrêmement précieuse. À cet égard ma dette doit être exprimée également envers tous ceux qui, directement et indirectement, ont participé à l'élaboration de cette thèse : Yvon Le Bot, pour avoir encadré ma recherche de M2 à l'EHESS, Frédérique Langue pour les nombreuses discussions qui y ont fait suite et Étienne Tassin pour avoir été mon directeur de mémoire à l'Université Paris 7 Denis Diderot. Ce dernier bénéficie ici d'un remerciement tout à fait particulier : je lui suis redevable de la double facette de mon travail de recherche, sociologique et philosophique.

Ils sont nombreux à avoir discuté et lu des parties de ce travail : que soit remerciés les membres, collègues et amis, du GEIVEN (Groupe d'Études interdisciplinaires sur le Venezuela), et en particulier Serge Ollivier, Fabrice Andreani, Clémentine Berjaud et Paula Vasquez Lezama. Je formule les mêmes remerciements à l'égard des spécialistes étrangers avec qui j'ai eu le loisir de discuter et d'échanger pendant ces années de rédaction, Edgardo Lander, Margarita Lopez Maya et Emanuele Amodio au Venezuela, Felix Patxi et Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivie. Un remerciement également à Jean Vettraino et Robin Cavagnoud pour m'avoir fait part de leurs connaissances sur les classes populaires d'El Alto, et à Eugenia Palieraki et Gerardo Leibner pour les nombreuses discussions sur les gauches contemporaines en Amérique latine.

Je voudrais exprimer ma dette également envers ceux qui, par leur collaboration et leur appui « logistique », ont facilité la rédaction de cette thèse, en particulier mes parents et Sylvie Matamoros.

Enfin, un mot pour tous mes compagnons de route : Valentine et Romain, Claudia et Niela, Daniela, Davide, Françoise, Giovanni et Noémi, Nicola, Aurélien et Vincent, Francesca F. et Francesca D. S.

Une voix doit être également convoquée, car écrire en une langue étrangère implique l'épreuve d'un perpétuel étrangeté : sans E. Cioran, et sa réflexion sur l'« impossibilité » de la langue française, ma souffrance dans l'écriture en aurait été redoublée.

Pour tout ce qu'il m'a appris à être, je remercie Laurent Fleury.
Enfin pour ce qu'elle a fait pour ce travail qui lui est dédié, à Isabelle.

*Dignaos, legisladores, dignaos darle a nuestro pueblo
Un Gobierno eminentemente popular, eminentemente justo, eminentemente moral ;
Que encadene la opresión, la anarquía y la culpa,
Y que bajo el imperio de leyes inexorables,
Haga triunfar la justicia, la igualdad y la libertad.*

Simón Bolívar

*Daignez-vous, hommes de loi, daignez-vous de donner à notre peuple
Un gouvernement éminemment populaire, éminemment juste, éminemment moral ;
Qui enchaîne l'oppression, l'anarchie et le pêché,
Et qui, sous l'empire de lois inexorables,
Fasse triompher la justice, l'égalité et la liberté.*

INTRODUCTION GENERALE. POPULISME ET PARTICIPATION : AFFINITES ELECTIVES OU OXYMORE ?

« Allons-nous oublier [...] que l'on tire meilleur parti d'une ignorance associée à une sage pondération que d'une habileté jointe à un caractère capricieux, et qu'en général les cités sont mieux gouvernées par les gens ordinaires que par les hommes d'esprit plus subtil ? Ces derniers veulent toujours paraître plus intelligents que les lois [...]. Les gens ordinaires au contraire [...] ne prétendent pas avoir plus de discernement que les lois. Moins habiles à critiquer l'argumentation d'un orateur éloquent, ils se laissent guider, quand ils jugent des affaires, par le sens commun et non pas l'esprit de compétition. C'est ainsi que leur politique a généralement des effets heureux » (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, III, 37, in *Œuvres complètes*, Gallimard/Pléiade, Paris, 1964).

« démocratie de la multitude, où ce sont les décrets populaires et non plus la loi, qui décident, ceci grâce à l'influence des démagogues », démocratie qui serait « dans son genre ce que la tyrannie est à la royauté » (Aristote, *Politique*, IV, IV, traduction de J. Barthélemy-Saint-Hilare, Paris, Ladrance, 1874).

L'Amérique latine est la terre d'élection des populismes et du peuple, des éternelles résurgences du *caudillo* populaire et du mythe du *descamisado*. Elle est aussi le nouveau laboratoire d'expérimentation démocratique qui interpelle sociologues et politistes de la démocratie, à partir du modèle de Porto Alegre [Sintomer et Gret, 2005]. Les deux référents, le populisme et la participation démocratique, s'imbriquent profondément dans un grand nombre d'expériences politiques contemporaines sur le sous-continent, dont le caractère hybride est rarement souligné par les analyses françaises. Les *Consejos comunales de planificación pública* d'H. Chávez au Venezuela ou les *Juntas vecinales* d'E. Morales en Bolivie, auxquels on pourrait ajouter des comités civiques qui se dessinent aujourd'hui en Équateur et au Pérou sous l'impulsion de R. Correa et d'O. Humala, sont des métissages de populisme et de participation locale. Si la sociologie urbaine et la sociologie de l'action publique commencent à s'y intéresser pour les confronter avec d'autres expériences de démocratie locale en Europe, cette hybridation et son fonds populaire, ne sont en revanche que rarement questionnés. Ainsi, soit l'on ne considère pas ces expériences de démocratie locale comme populistes, soit elles ne semblent pas réellement participatives : l'agencement des deux demeure difficile à penser.

C'est cet agencement qui fait l'objet de cette thèse : le problématiser, le comprendre, en montrer les implications profondes, implique de rouvrir cette boîte de Pandore de la démocratie qu'est le peuple.

Populisme et participation supposent par ailleurs une relation politique forte entre Amérique latine et Europe. D'une part, la science politique actuelle interroge de façon nouvelle ce « peuple » méconnu des populismes de même qu'elle redécouvre la construction « populaire » de la démocratie [Collovald, 2004]. De l'autre, la démocratie participative aspire à devenir le nouveau modèle politique chargé de recréer un enthousiasme civique à partir de la dimension locale et de combler le fossé croissant de la désaffection, de la démobilisation populaire, entendues comme des métaphores de la sortie du peuple de la démocratie [Sintomer, 2007].

Malgré ces redécouvertes, force est de constater que le populisme et la démocratie participative continuent d'entretenir des « relations dangereuses » dans les médias et le champ scientifique : à partir des années 90, théoriciens et professionnels de la démocratie ont ainsi progressivement construit un lien entre l'abus de la souveraineté populaire des populistes, d'une part, et le mythe de l'ancrage d'une telle souveraineté dans la nouvelle « formule » de la participation, de l'autre. Aussi, en vient-on à construire l'illusion de la participation du peuple dans la « tentation » populiste européenne, *en lien avec* le mythe d'un retour du peuple dans les dispositifs de démocratie participative.

La proposition des « jurys citoyens » de Ségolène Royal en octobre 2006 a constitué un moment central de cette construction. Devant la perspective d'une « surveillance populaire » des élus, plus tard vantée par l'éminent théoricien de la démocratie Pierre Rosanvallon dans *La contre-démocratie*, les professionnels de la politique se sont indignés d'une seule voix. B. Accoyer, président du groupe UMP à l'Assemblée nationale s'est dit « interloqué et pantois » devant les « penchants robespierristes du PS ». D. de Villepin a comparé les jurys citoyens à des « expressions d'un autre âge et souvent funestes » comme les Comité de salut public. R. Dutreuil, ministre UMP des PME, a invoqué le fantasme des « sans-culottes de 1793 ». P. Devedjian prévoyait un « retour des tricoteuses », alors que N. Sarkozy prononçait le mot tant attendu : « outrancièrement populiste ». Ces réactions ne furent pas uniquement le fait de la droite. F. Bayrou a déploré ainsi une candidate qui « flatte les bas instincts » en opposant la démagogie aux vrais problèmes de la démocratie française. À l'intérieur même du PS, A. Laignel décelait dans la proposition une continuité avec « l'antiparlementarisme le plus sommaire » et une « démagogie proche du populisme ». L. Fabius dénonçait quant à lui « une espèce de populisme qui fait le jeu de l'extrême droite », avant de conclure « Je pense qu'il est bon que les citoyens soient des acteurs, mais il n'est pas bon qu'ils soient des procureurs ». J. Glavany

insistait également sur le « penchant populiste » de la proposition en confiant au *Parisien* que « rechercher à être populaire peut amener à être lâche »¹.

Ces condamnations unanimes firent la une du monde scientifique, plus précisément de cette intersection entre le champ scientifique et le champ médiatique qui est le lieu de l'« intellectuel médiatique » [Bourdieu, 1996]².

Qu'est-ce qui amène analystes et professionnels de la politique à voir un lien entre participation et populisme, alors que ce lien n'a rien d'évident ? Pourquoi une proposition qui se situe dans l'esprit de la « république des citoyens » fondée sur les « contre-pouvoirs dans une démocratie adulte » est-elle interprétée comme la trace de l'idéologie de Robespierre, de Mao et Le Pen ? Comment comprendre ce lien dont l'évidence a été – il convient de le souligner – co-construite par les médias et la science politique ?

L'hypothèse centrale de cette thèse est qu'un tel amalgame est dû au mot « populaire » dans la description des jurys citoyens. L'idée d'une surveillance populaire gêne. Tous les *caveat* face à l'idée de l'extension de la citoyenneté convergent vers le fantasme du populaire. Si un premier lien entre les atermoiements devant l'extension de la citoyenneté et le fantasme populiste est à repérer dans le « populaire », dans ces diatribes contre les jurys citoyens se joue en outre quelque chose d'un fantasme envers l'idée de « jury ». C'est pourquoi les détracteurs de la démocratie participative rapprochent jurys citoyens et comités de santé publique *via* le principe du peuple comme « meilleur juge ». Dans la valorisation du « sens commun » du peuple, la démocratie participative rejoint le Comité de santé publique jacobin et non le jury d'assises tocquevillien [Sintomer, 2007], et la citoyenneté épouse les formes d'une démocratie radicale qui

¹ Tous ces exemples sont repris d'Y. Sintomer [Sintomer, 2007 : 7-11].

² Ainsi A. Duhamel oppose la démocratie participative - tendant à la démocratie de l'opinion (considérée comme une infra-démocratie) – à la démocratie représentative, définie comme l'horizon de la stabilité démocratique. De nombreux travaux de spécialistes autoproclamés de la démocratie participative et des politiques publiques construisent, au cours de l'année 2007, cette même césure entre démocratie participative, berceau de la tentation populiste, et démocratie représentative, remède à la tentation. Ainsi dans son 128 sur la démocratie participative, J-P. Gaudin, spécialiste de gouvernance et de politiques publiques, assène en quatrième de couverture : « pour le politologue cette nouvelle forme d'implication des citoyens soulève plus de questions qu'elle n'apporte de réponses : comment s'organise le débat public, et dans quels cadres ? Mais surtout, ne risque-t-on pas de créer une société de cooptation généralisée, voire d'alimenter les populismes ? ». Également dans la foulée des propositions de S. Royal, paraît en 2007 *De la démocratie participative* de M. Crépon et B. Stiegler qui construit le lien entre populisme et démocratie participative dès la première page : « Nous avons décidé de mettre le thème de ladite « démocratie participative » à l'ordre du jour de cette séance d'*Ars industrialis* dans un contexte très particulier : d'une part, celui de la campagne électorale qui vient de commencer en France, d'autre part, celui du populisme ambiant et de notre crainte de voir cette question de la participation à la vie de la cité apparaître comme un cas de ce populisme [...] ». Comme en témoignent ces prises de position émanant d'intellectuels de différents horizons disciplinaires et idéologiques, le formatage scientifique de la question de la démocratie participative, en lien avec la proposition de S. Royal de 2006, comporte d'emblée le « péril populiste ». On peut même dire que le « fantasme populiste », dont la naissance est concomitante à la popularisation du FN et sa percée électorale de 2002, a été littéralement ressuscité au moment des « jurys citoyens » pour transformer un cadrage médiatique en formatage scientifique.

relève à l'origine de l'utopie ouvrière [Rancière, 2007]. En rapprochant pêle-mêle Robespierre et Pol Pot, c'est le sans-culottisme révolutionnaire et la Commune ouvrière qui sont, à notre avis, visés : deux moments cruciaux de l'histoire politique française qui posent avec force l'existence et la possibilité d'une politique « populaire »³. Aussi, le fantasme du populisme sert-il à conjurer la menace du populaire contenue dans l'idée d'une surveillance de « ceux d'en bas » et dans celle d'un comité d'incompétents qui aurait son mot à dire aux professionnels de la politique.

Cependant, la mise au ban du « populaire » cache quelque chose de plus profond, susceptible de justifier autrement le parallèle entre « surveillance populaire » et « tentation populiste ».

À travers le populaire, c'est en effet le *peuple* qui est visé. Ce peuple qui serait « de trop » dans la démocratie et qui ne se manifesterait que dans ses pathologies : la démocratie participative et le populisme. Ces deux enfants « difformes » de la même mère vertueuse, la démocratie, convoquent en effet sur le banc d'essai démocratique son sujet introuvable : le peuple. Ce peuple, qui n'a de voix que par l'entremise de ses représentants et de la loi, se voit soudainement chargé par les apologues de la démocratie participative et le leader populiste d'élaborer une politique qui lui soit propre.

Mais comment comprendre cette « politique du peuple » ? Comment l'articuler à la démocratie telle qu'on la connaît et qu'on l'expérimente depuis le XIX^e siècle ?

³ Sur le sans-culottisme et ses postérités dans la politique populaire au XIX^e siècle, on se référera à la synthèse d'H. Burstin, *La rivoluzione francese : la forza delle idee e delle cose*, publiée en 1990. Dans cet ouvrage qui met en perspective les recherches de l'auteur sur les faubourgs parisiens au XIX^e siècle avec les pratiques révolutionnaires de 1789-90, l'historien se propose d'analyser l'apport populaire à la radicalisation révolutionnaire à l'aide d'un prisme centré sur les sociabilités de quartier et les formes de militantisme. Il observe dans la révolution *in fieri* une dialectique constante entre débordement populaire et tentative de stabilisation des Constituants. Dans sa dernière section consacrée au sans-culottisme, il propose des prolégomènes à une histoire croisée de la politique populaire en 1789 et 1871. Le moment de la Commune apparaît ainsi dans toute sa singularité : greffe de l'imaginaire révolutionnaire de 1789, d'une impression d'avortement des expériences de 1830 (l'« éclair de juillet ») et 1848 (l'« illusion lyrique de février et la réalité sanglante de juin »), du traumatisme politique de 1851 et d'une créativité ouvrière dont les origines sont à situer dans les années 1820, la Commune constitue un moment d'apothéose de la politique populaire au XIX^e siècle. Elle se définit par l'articulation de trois référents différents : l'autonomie populaire notamment dans l'organisation du travail, l'autogouvernement, la démocratie directe et une volonté de participation politique immédiate [Rougerie, 2007 : 182]. Cf. également Cingolani [2006a].

I. *Illusion participative du populisme ou retour du peuple dans la démocratie participative ?*

Progressivement exclu du champ du pensable et du dicible par la théorie politique, le peuple fait son retour dans la démocratie participative par la voie du conflit⁴. En excédant la relation de représentation et la « démocratie des partis », le peuple réapparaît en filigrane dans la citoyenneté locale et participative. Or, cette réapparition doit être discutée et problématisée. Car le peuple est surtout un opérateur de politisation conflictuelle d'une communauté, c'est-à-dire le mot d'ordre d'un conflit porté par ceux qui sont exclus de la politique, dans le but d'en repartager les parts, les places et les fonctions [Rancière, 1995]. En ce sens, la démocratie participative ouvre *de facto* à un retour du peuple : un peuple qui effacerait la ligne de partage entre des gouvernants asseyant leur légitimité sur un savoir et des gouvernés dépouillés de ce même savoir. Le sens commun du peuple reconfigurerait la démocratie des élites, des techniciens et des experts en brouillant le partage entre « ceux qui détiennent l'art de la politique » et « ceux qui ne savent pas comment s'auto-gouverner ». Il opposerait le conflit là où règne un consensus acritique sur la manière de gouverner, ce que Rancière désigne à juste titre comme « la démocratie consensuelle » [Rancière, 2005]⁵. La proposition de Cléon reportée par Thucydide ouvre, à proprement parler, sur un « repartage du sensible » en démocratie⁶ [Rancière, 2000] reposant sur l'inversion des qualificatifs du savoir, de la technique et de la compétence et sur l'apparition d'un peuple.

Cependant, si l'idée de la démocratie participative prélude à un retour du peuple entendu comme nouveau partage des aptes et des inaptes à la démocratie, sa réalisation laisse le sociologue dubitatif. D'une part, de nouvelles formes de citoyenneté émergent dans la participation locale, notamment parmi les populations traditionnellement exclues de la politique et stigmatisées comme les « pauvres » de l'État-providence [Neveu, 2003]. De l'autre, les formes de la participation continuent d'être établies « d'en haut » et le lieu primaire de prise de la décision politique demeure l'État. Les spécialistes de la démocratie participative insistent sur

⁴ Comme on le verra dans la suite de l'argumentation, notre définition de peuple est empruntée à J. Rancière dans *La méésentente*. Le peuple est alors l'horizon collectif d'un litige porté par les « sans-part » et l'opérateur d'une re-totalisation de la communauté [Rancière, 1995 : 60-61].

⁵ J. Rancière définit la « démocratie du consensus » comme « cette idéologie dominante qui relie oligarchie et techno-expertocratie » et qui aspire à « gouverner sans le peuple », en d'autres termes à « gouverner par la police sans la politique » [Rancière, 2005 : 88-89]. Cf. également son livre, publié également en 2005, *Chronique des temps consensuels*.

⁶ J. Rancière définit le « partage du sensible » comme « ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives », découpage qui « se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage » [Rancière, 2000 : 12].

cette duplicité du tournant, en différenciant, d'un point de vue généalogique, sa latence proprement « participative » et sa forme « délibérative » [Held, 2006]⁷, et d'un point de vue sociologique l'idéal du modèle et la réalité des dispositifs. D'un côté cet ensemble de rêves, d'utopies, de nouvelles aptitudes et capacitations chez les gouvernés, générant de nouvelles formes de citoyenneté ; de l'autre les formes spécifiques par laquelle le rêve participatif s'inscrit dans des dispositifs de consultation et de décision locaux, guettés par l'écueil d'une hétéronomie structurelle [Blondiaux, 2008a]⁸, par le mirage de la reconstitution d'un lien social parmi les exclus en-déçà même de l'expression d'un conflit [Bacqué et Sintomer, 1999], voire par l'imposition d'un nouvel impératif paradoxal, « l'impératif délibératif » [Blondiaux et Sintomer, 2002]. Les deux faces de la médaille participative constituent une réalité sociologique indépassable, qui autorise tant la virtualité d'un « retour du peuple » (*sic* : d'une refondation démocratique), que la latence du même « peuple » de la démocratie participative, ce peuple instruit par les savants, les élites et les experts⁹. Or, ce paradoxe d'une démocratie participative qui ouvre l'espace des possibles démocratiques en reconfigurant la frontière symbolique entre aptes et inaptes, tout en l'entérinant sous de nouvelles formes, définit la genèse même de l'idéal participatif : projet d'une société civile (ou populaire) contre l'État et d'un État qui repense l'efficacité de ses politiques publiques¹⁰. Il évoque d'ailleurs, en tant que paradoxe, la contradiction centrale de la démocratie depuis sa réalisation moderne entre les XVIII^e et XIX^e siècles : la démocratie *contre* l'État (Marx) et la démocratie *réalisée par* l'État (Hegel). L'utopie démocratique et son désenchantement [Abensour, 1997]¹¹.

⁷ Pour une mise en perspective contrastée des deux concepts de participation et de délibération, cf. Sintomer [2011].

⁸ L. Blondiaux propose une cartographie de ces écueils : il cite, entre autres, la maîtrise totale des autorités politiques sur les cadres du débat public ; la création artificielle d'un public sur commande des ingénieurs de la participation ; l'absence d'effets du débat participatif sur la prise de décision étatique.

⁹ Nous traitons ce caractère *bifront* de la démocratie participative dans notre contribution aux Actes du Congrès « Démocratie et participation » organisé par le GIS-EHESS, intitulée « « La démocratie populaire des *Consejos comunales de planificación pública* vénézuéliens : un populisme participatif ? » ».

¹⁰ D'où la distinction chez Boaventura de Sousa Santos entre une « bonne démocratie participative » dans la tradition latino-américaine, s'appuyant sur le potentiel politique des mouvements sociaux contre-hégémoniques, et une « mauvaise démocratie participative » qui ne serait qu'un nouveau leurre de la société civile bourgeoise et néolibérale [Sousa Santos, 2004]

¹¹ En analysant la critique du droit hégélien du jeune Marx, M. Abensour reconstruit un moment politique marxien (évoquant le moment machiavélien de Pocock), précisément à partir de l'idée d'une démocratie contre l'État. Sa démonstration parcourt en sourdine toute cette thèse, d'autant plus que M. Abensour la relie explicitement à une pensée du peuple chez Marx et Hegel : un peuple qui n'existe qu'en vertu de sa réalisation éthique dans l'État chez Hegel (*Sittlichkeit*) contre un peuple conçu comme une vie éthique débordant l'État chez Marx [Abensour, 1997]. Pour une traduction proprement sociologique de cette conception hégélienne de la démocratie et de l'État, on se référera aux recherches de C. Colliot Thélène sur Hegel et Weber [Colliot-Thélène, 1992]. Pour une analyse historique de l'efficacité de cette idée de « l'utopie démocratique », on se référera au travail remarquable de M. Riot-Sarcey dans *Le réel de l'utopie*, aboutissant au même constat philosophique que M. Abensour : la démocratie est un « système qui a perdu le sens premier du mot démocratie pour ne s'attacher qu'à conserver le pouvoir de ses représentants » [Riot-Sarcey, 1998 : 22].

Le populisme, du moins sa variante fondationnelle¹² en Amérique latine, pose les mêmes dilemmes au chercheur qui s'intéresse à la politique du peuple. En opposant l'incompétence populaire dans les démocraties représentatives à une nouvelle démocratie populiste fondée sur l'idée qu'« Il faut (re)faire le peuple », ce dernier ouvre une brèche dans le partage classique entre savoirs et pouvoirs en démocratie. Désormais, les exclus de naguère de la démocratie représentative, les *descamisados*, peuvent et doivent participer à la refondation démocratique. Une tradition historiographique importante en Amérique latine a pu montrer, entre les années 70 et aujourd'hui, la place des imaginaires politiques populaires dans la genèse de ce populisme prototypique qu'est le péronisme. Loin d'être une autocratie anti-populaire, le péronisme apparaît dans ces travaux comme une démocratie intégratrice avec des « penchants » corporatistes. Quel que soit son degré de corporatisme, par ailleurs, le péronisme a été indubitablement un régime populaire, à l'opposé des dictatures militaires qui sont nées de ses cendres.

Une nuance doit toutefois être apportée. Le péronisme, et tout populisme relevant de cette tradition « fondationnelle », ouvre une brèche dans l'ancien partage des aptes et des inaptes à la démocratie, pour la refermer aussitôt dans la syndicalisation, dans l'institutionnalisation, dans le contrôle des masses. Partant les modalités d'accès populaire à la nouvelle citoyenneté « populiste » sont indissociables du syndicat : d'une part, sans le syndicat l'acteur populaire n'est rien. De l'autre, il dépasse son état infra-politique pour accéder à une citoyenneté *grâce au* syndicat [Murmis et Portantiero, 2004 (1971)].

Aussi observe-t-on les mêmes contradictions profondes entre la démocratie participative et le populisme, qui semblent marcher sur des rails parallèles. Un peuple de retour dans la démocratie participative par le biais du repartage des aptitudes et des inaptitudes contenu dans la valorisation du sens commun. Un peuple qui demeure absent à cause de l'hétéronomie foncière guettant sa réalisation dans les dispositifs participatifs. Un peuple de retour dans les populismes fondationnels *via* l'inversion de la frontière « élite-populaire », et la déhiscence de nouvelles formes de citoyenneté parmi les classes populaires. Un peuple qui demeure absent dans le projet populiste d'étatisation de l'organisation sociale. Ces analogies des tensions et des contradictions

¹² Le concept de « populisme fondationnel », élaboré par G. Hermet dans sa synthèse comparative sur les populismes, identifie une tradition latino-américaine « classique » où le populisme se transforme en régime au pouvoir, intégrant les masses exclues et nationalisant les ressources stratégiques du pays pour constituer une ébauche de protection sociale. L'idée d'un nouveau populisme « fondationnel » dans le tournant à gauche latino-américain est partagée par le même G. Hermet à propos d'H. Chavez et d'E. Morales : « De nos jours, le gouvernement « bolivarien » du lieutenant-colonel Hugo Chavez au Venezuela prolonge cette lignée du « populisme consolidé ». Militaire d'extrême-gauche, admirateur de Castro et de Kadhafi, il a mis en place depuis son élection à la présidence en 1999 un régime plébiscitaire soutenu, comme dans le cas de Perón, par son charisme intense auprès des pauvres » [Hermet, 2012 : 66-67].

des deux concepts justifient l'hypothèse d'une affinité élective, d'une relation d'attraction et de reconfiguration réciproque entre populisme et démocratie participative¹³.

Cette proximité justifie la « haine de la démocratie » [Rancière, 2005] qui se manifeste à l'encontre de la démocratie participative *et* du populisme¹⁴. Leurs contempteurs pourront toujours agiter le spectre du retour des foules dans la politique, tant chez le membre du comité de quartier qui « ne connaît rien » à la politique et auquel il incombe de critiquer l'œuvre des gouvernants, que chez le *descamisado* qui est désormais au gouvernement par l'entremise du leader. Ils pourront de même toujours critiquer l'écueil opposé : la démocratie participative « ne changerait pas grande chose » à la prise de décision classique de l'État de par son rôle purement consultatif, le populisme ne serait que l'autre face du totalitarisme. Dans les deux cas on pourra toujours fantasmer, en exégètes d'Aristote, le retour d'une « démocratie de la multitude, où ce sont les décrets populaires et non plus la loi, qui décident, ceci grâce à l'influence des démagogues », démocratie qui serait « dans son genre ce que la tyrannie est à la royauté ». Et pourtant, ce sont justement ces « décrets populaires » qui reconfigurent la démocratie. Cette reconfiguration est d'autant plus cruciale que c'est sur le sens même du mot « démocratie » que la mésentente a lieu : une démocratie dissensuelle opposée à une démocratie consensuelle.

II. *Des populismes participatifs*

On voit alors l'intérêt d'étudier ce champ de tensions et de contradictions au cœur de la démocratie participative *et* du populisme, dans ces populismes fondationnels « nouveaux » que sont les « populismes participatifs ». Émergeant à la confluence de la tradition des budgets participatifs de Porto Alegre et du tournant « néo-populiste » des années 2000, ces populismes participatifs greffent des dispositifs démocratiques locaux sur la tradition ancienne du populisme

¹³ Le concept d'affinité élective, introduit par Goethe et Baudelaire et repris par Weber et Benjamin, désigne une relation analogique entre deux phénomènes ou deux sphères de l'action sociale qui, une fois rapprochés par l'entremise d'un tiers implicite (dans notre cas le peuple et ses politiques propres), donnent lieu à une configuration inédite. Comme le synthétise efficacement Y. Sintomer, « L'idée est que des composants s'attirent mutuellement et, en présence l'un de l'autre, se décomposent et se recomposent en un nouvel ensemble. Leur relation n'est pas un lien causal linéaire, mais un cercle où les deux éléments sont à la fois causes et effets de leurs transformations réciproques » [Sintomer, 2011 : 274].

¹⁴ Ainsi Rancière rapproche-t-il, dans un passage très significatif de *La haine de la démocratie*, le mépris des élites envers le peuple dans le « scandale égalitaire » du tirage au sort ou du référendum et dans les admonestations contemporaines du populisme ; en parlant du référendum sur le Traité européen et des critiques auxquelles il a donné lieu chez les oligarques et les savants de la « démocratie consensuelle », il souligne que « Si le progrès ne progresse pas, c'est en raison des retardataires. Un mot, indéfiniment psalmodié par tous les clercs, résume cette explication : celui de « populisme ». Sous ce terme on veut ranger toutes les formes de sécession par rapport au consensus dominant, qu'elles relèvent de l'affirmation démocratique ou des fanatismes raciaux ou religieux. [...] Populisme est le nom commode sous lequel se dissimule la contradiction exacerbée entre légitimité populaire et légitimité savante, la difficulté du gouvernement de la science à s'accommoder des manifestations de la démocratie [...] » [Rancière, 2005 : 88].

« fondationnel » ou « classique ». Leur définition sociologique présuppose donc l'identification d'un populisme « fondationnel » - avec son entrelacs de refondation démocratique, intégration des masses de déshérités et nationalisation des ressources stratégiques en vue de la constitution d'un *welfare state* – et d'un ensemble de dispositifs locaux d'action publique autogérés par les populations bénéficiaires. Nous avons choisi comme objets de cette thèse les populismes participatifs vénézuélien et bolivien, en articulant une sociologie historique comparative et une sociologie comparée des régimes d'action populaires dans les conseils de *barrio* (*Consejos comunales de planificación pública* au Venezuela d'H. Chávez et *Juntas vecinales* en Bolivie d'E. Morales). Nous situons grâce aux deux encadrés suivants ces conseils des *barrio*¹⁵ dans leur histoire nationale et présentons les trois enquêtes qui leur ont été consacrées entre 2007 et 2011.

¹⁵ Espaces périurbains connotés négativement par rapport au monde dominant de la *ciudad*.

Encadré 1. *Les Consejos comunales de planificación pública.*

Les *Conseils communaux de planification publique* (CC) ont été institués en 2007 par le gouvernement d'H. Chávez, dans le cadre du tournant « participatif » du nouveau « socialisme du XXI^e siècle ». Anciennement *Conseils locaux de planification publique* (CLPP) intégrés au niveau municipal, ils sont depuis la *Ley de los Consejos comunales* de février 2007 reliés directement au niveau central. Se greffant à des formes de participation ancienne en milieu populaire, impulsées de manière concomitante à la radicalisation émeutière des quartiers populaires dans les années 80 (Comités thématiques « d'eau » ou « de terre » chargés de résoudre collectivement les problèmes d'infrastructures, d'assainissement et de régularisation du foncier, organisations d'autogestion populaire, coopératives, associations de voisins), les CC doivent gérer avec le gouvernement les politiques urbaines dans les *barríos*. Ils se situent ainsi à la confluence d'un triple mouvement : déconcentration étatique, décentralisation des politiques publiques et encadrement politique des masses populaires.

L'extension d'un CC pouvant varier, conformément à la loi de 2007, d'un minimum de 200 familles en milieu urbain à 10 familles en milieu indigène, il se compose d'une *Casa comunal* (lieu de l'assemblée communautaire hebdomadaire avec tous les voisins) et d'un ensemble variable de sections thématiques (infrastructure, assainissement, culture, éducation, santé, régularisation du foncier, énergie et électricité, mères). À leur tête se trouvent des militants élus par la communauté pour faire office de médiateurs entre le *barrio* et les différents Ministères : après régularisation du comité local auprès des institutions compétentes (MINPADES maintenant MINCOM), ont lieu des élections thématiques où sont élus 5 à 15 membres par section thématique. Ces membres élus s'occupent par la suite de recenser les besoins, de les négocier avec leurs « collègues » des autres sections thématiques pour hiérarchiser les nécessités et d'élaborer conjointement avec la communauté budgets prévisionnels et projets à soumettre aux autorités. Une fois les fonds débloqués, ils prennent en charge la réalisation du projet, en faisant souvent appel à des entreprises locales.

La promulgation d'une nouvelle loi de participation locale, la *Ley de comunas* de 2009 transforme progressivement ces comités locaux en « inter-comités », des rassemblements de conseils communaux pouvant mobiliser des sommes plus importantes pour la réalisation de projets inter-quartiers. Cette conversion juridique s'accompagne néanmoins d'un plus grand contrôle de l'État et de la mise en place d'institutions hybrides, les *Salas de batalla electoral*, dont la fonction oscille entre idéologisation et véritable encadrement électoral. Nos deux enquêtes ont été réalisées au moment de la naissance des CC en 2007 et une fois la conversion en *Comuna* engagée (mais largement inachevée).

Encadré 2. *Les Juntas vecinales*

Les *Juntas vecinales* (JV) d'El Alto (cité *barriale* dans la périphérie de La Paz, à 4100 mètres d'altitude) voient le jour dans les années 70 comme des organisations de voisinage et d'auto-gestion locale, bien que leur origine puisse être située dans les années 1950. A la suite de l'indépendance municipale d'El Alto (1986) et de la *Ley de participacion popular* du 20 avril 1994, les JV deviennent progressivement des comités de planification locale. En matière de planification participative, la Mairie de La Paz attribue en 1996 à une ONG (*Estrategias para el Desarrollo Internacional*) la tâche de superviser la mise en place de 480 nouvelles JV « reconnues par l'État ». L'arrivée au pouvoir d'E. Morales en 2006 va de pair avec une nouvelle reconnaissance du rôle politique de ces dispositifs locaux : ces derniers reçoivent plus de fonds pour leurs activités, mais se voient fragilisées dans l'exercice de leur autonomie. Les syndicats proches du pouvoir, et leurs antennes locales à El Alto (COR), font de plus en plus office d'intermédiaires « officieux » entre les JV et l'État.

Les JV se présentent comme des organisations moins complexes que les CC, avec trois membres élus (un Président, un Secrétaire et un Trésorier) sur le modèle organisationnel de l'ONG. Elles dépendent localement de deux instances : la FEJUVI (*Federacion de Juntas vecinales*), institution rassemblant les Présidents de toutes les JV, et la Mairie de La Paz. Leur extension socio-démographique prévue par la loi est identique à celle des CC (min. 200 familles en milieu urbain), leur fonctionnement aussi : les JV procèdent à une recension des besoins en mobilisant un ensemble de militants-voisins. Ces militants collaborent avec les trois membres élus de la JV pour identifier les nécessités, formuler des priorités, acheminer des plaintes. En ce sens, contrairement aux CC, la JV s'appuie sur un travail plus important de membres non élus de la communauté des voisins. Ces militants sont considérés comme des porte-parole autorisés d'une fraction du quartier, d'une famille, d'un clan ou d'une portion du marché informel rassemblant plusieurs familles. Ce sont eux qui constituent la base des acteurs de la JV, bien plus que ces rôles de pure représentation institutionnelle que sont les trois membres élus. Leur collaboration avec le Président, le Secrétaire et le Trésorier de la JV se prolonge dans la rédaction des budgets et des projets à soumettre à la Mairie d'El Alto, ainsi que dans leur discussion collective lors de l'Assemblée communautaire hebdomadaire.

Dans leur fonctionnement une autre différence de taille est à remarquer d'emblée vis-à-vis des *Conseils communaux* : en dépendant de l'administration locale et non du gouvernement central (comme dans le cas vénézuélien), les disponibilités financières et les marges de manœuvre des JV sont inférieures aux *Conseils communaux*. En ce sens, leur participation au cycle des politiques publiques semble se limiter à la politique urbaine (assainissement, gestion des routes, planification) et revêtir, au cas par cas, un rôle consultatif, coopératif ou décisionnel. Ainsi, les JV peuvent disposer de l'argent public pour réaliser un projet de réhabilitation dans le quartier, comme leur avatar vénézuélien, ou conseiller l'administration locale dans la planification urbaine. Les deux cas se sont présentés sur notre terrain. Les *Conseils communaux*, au contraire, cogèrent *tout* le cycle des politiques publiques, de la politique urbaine à la politique éducative dans les *barrios*, de la politique sanitaire à la politique culturelle, en délibérant sur les formes du projet, sur le budget à demander, sur les entreprises bénéficiaires.

Encadré 3. *Le protocole théorico-méthodologique de l'enquête.*

Cette thèse est le produit de trois enquêtes ethnographiques réalisées entre 2007 et 2011 dans les CC vénézuéliens de quatre aires socio-géographiques (*barrios* de la capitale, région ouvrière de Valencia, hameaux andins, villages indigènes à la frontière avec la Colombie) et dans les JV boliviennes d'El Alto (La Paz). La méthodologie utilisée a été la suivante : nous avons élaboré un matériau ethnographique de 50 entretiens semi-directifs et récits de vie de militants populaires (40 pour le Venezuela et 10 pour la Bolivie). Ces entretiens ont été soit intégralement retranscrits (20), soit réécoutés et confrontés aux notes prises en cours d'entretien dans notre *Journal de terrain*. Les voisins n'intégrant pas les conseils de *barrio*, ni sous la forme de militants actifs ni sous celle de militants inactifs, ont fait l'objet d'un échantillonnage qualitatif différent. Ces voisins nous associant implicitement aux militants, nous avons procédé à des micro-entretiens de trottoir, d'une durée moyenne de 15-20 minutes, au cours desquels leurs principaux griefs à l'organisation populaires ont été extériorisés.

Notre enquête contemple également un usage systématique de l'observation participante (conversations ordinaires, assistance aux assemblées communautaires) et le traitement qualitatif de matériaux documentaires (presse et matériaux divers de la *Casa comunal* ou *vecinal*, notamment lettres, tracts, budgets, documents officiels) ainsi que de photographies. L'outil photographique a été problématisé avec une approche d'anthropologie visuelle, afin de relier des moments de la vie sociale du comité photographiés avec la parole populaire recueillie en entretien.

La population objet de l'enquête, les classes populaires des *barrios*, nécessite également une précision théorico-méthodologique : s'agissant d'un référent sociographique très homogène, une analyse documentée de la stratification interne n'a pas été envisagée. L'observation des inégalités de répartition des différentes formes de capital dans l'espace populaire a par contre été reliée à la frontière « membres élus – membres non élus », car elle conservait un fort pouvoir explicatif. Il faut préciser par ailleurs que si le référent sociographique « populaire » n'a pas beaucoup de sens dans la sociologie européenne, dans sa pluralité interne irréductible (entre immigrés et non, entre différentes générations issues de l'immigration, entre populations s'étant installées dans le quartier à des moments différents, et dont la stabilité résidentielle diffère), il existe *en tant que tel* dans la sociologie latino-américaine. Dans le sous-continent, mener des enquêtes sur les classes populaires veut dire essentiellement travailler sur ces quartiers populaires que sont les *barrios*. Ainsi, si des micro-variations peuvent être observées à l'intérieur du référent populaire, elles ne résistent pas à l'unité d'une condition définie comme l'envers de la *ciudad*, monde légitime et dominant, et au primat du travail/marché informel. Le référent *barrial*, à savoir le partage d'une condition de relégation et de ségrégation urbaine, permet nous a permis ainsi de comparer des populations socialement différentes comme les habitants des *barrios* de la capitale, des ex-ouvriers en voie de reconversion de la région de Valencia, des paysans andins habitant dans des hameaux à 3700 mètres et des indigènes vivant dans des villages très dispersés dans la Media Guajira et la Sierra del Perijá.

Dans notre enquête sur les populismes participatifs, fondée sur une comparaison entre conseils de *barrio* vénézuéliens et conseils de *barrio* boliviens, les tensions et contradictions évoquées *supra* pour la démocratie participative et le populisme ressortent accentuées.

L'État populiste d'un côté, avec sa tradition politique continentale (le péronisme, le cardénisme, le gétulisme et le velasquisme¹⁶) et la démocratie « populaire et participative », de l'autre, avec sa tradition *alegreña*. Or, ce « cocktail » semble « ne pas exploser » en vertu de l'homologie profonde entre les contradictions du populisme et de la démocratie participative. La même utopie démocratique et les mêmes écueils en termes de désenchantement démocratique guettent chacun d'eux. Cependant leur rapprochement offre au sociologue un point d'observation plus intéressant. Car ces contradictions tendent en effet à se renforcer mutuellement, l'hétéronomie de la participation se greffant à la tradition corporative de l'État populiste, la citoyenneté participative à la citoyenneté populaire. La dialectique entre un peuple appelé à se faire par la participation et un pouvoir toujours tenté de le contrôler et de l'étatiser ressort alors fortement, en permettant au sociologue d'en scruter les mécanismes. Dans cette dialectique le peuple n'est plus à entendre comme agrégat social des classes populaires, mais comme opérateur du politique. Celui-ci tend à être partagé entre les acteurs participatifs des *barrios* et l'État se déconcentrant dans les dispositifs démocratiques locaux.

Voici donc définie notre problématique générale : comment le populisme, dès lors qu'il institutionnalise des formes de participation pour les exclus de la démocratie, engendre-t-il une politisation spécifique mobilisant le peuple comme opérateur ?

D'autres questions sous-tendent ce problème général : comment opère le peuple dans la politique ? De quelle manière les exclus de la démocratie interprètent-ils l'appel populiste à « faire un peuple » dès lors que les moyens institutionnels et démocratiques de le faire *existent* (les conseils de *barrio*) ? Est-il vrai que ces populismes produisent un peuple ? Ou, au contraire, s'appuient-ils sur lui ? Quelles contradictions spécifiques repère-t-on entre participation populaire et État dans un régime populiste ? Comment définir alors le populisme dans ses relations à la démocratie ? Comment faire une sociologie du populisme qui articule ses conditions socio-historiques d'existence et sa nature proprement politique ?

Notre thèse se donne l'ambition de répondre à ces questions. Cependant, nous souhaiterions insister d'emblée sur trois problèmes préliminaires au cœur d'une sociologie des populismes : premièrement, le problème des conditions économiques de production du

¹⁶ Prototypes de populismes « fondationnels » dans le sous-continent, se référant aux expériences mexicaine (Lázaro Cardenas, Président de 1934 à 1940), brésilienne (Getulio Vargas, fondateur de l'*Estado novo* entre 1937 et 1945) argentine (J-D. Perón, Président de 1945 à 1954, puis de 1973 à 1976) et équatorienne (Velasco Ibarra, Président à cinq reprises entre 1944 et 1966).

populisme et, plus particulièrement, le rôle de la rente dans les populismes participatifs ; deuxièmement, la spécificité des États-providence populistes, points de convergence de la socialisation de la rente et d'un ensemble de politiques de démocratisation ; troisièmement, la définition même de « populisme », que nous reprendrons en conclusion de cette thèse.

III. *La rente, l'État-providence et le mot : les « revenants » d'une sociologie des populismes*

Décrypter en sociologue le fonctionnement d'un système, d'un régime ou d'un pouvoir populiste implique d'être confronté à ces trois questions récurrentes, auxquelles il est *de facto* très difficile de donner une réponse.

La rente, tout d'abord. Faire une sociologie des populismes latino-américains anciens et contemporains implique souvent de faire une sociologie de la rente, qu'on le veuille ou non. Même avec une approche centrée sur le politique, sur les régimes d'action et les formes d'émancipation populaires, la rente évacuée par la porte « revient par la fenêtre ».

Les populismes classiques, de Perón à Cárdenas, se fondent sur un État intégrateur qui convertit la nationalisation des ressources stratégiques en politique de la rente : mais le même constat peut être fait pour les populismes participatifs qui n'existeraient pas sans la rente, pétrolière dans le cas vénézuélien, gazière et alcaline (du lithium) dans le cas bolivien. On pourrait dès lors penser que les populismes participatifs ne seraient rien d'autre qu'une projection institutionnelle et sociale, tout au plus démocratique, de la rente, n'ayant rien de spécifiquement politique au-delà de l'« ersatz de participation » que S.-M. Lipset observait déjà dans le péronisme. Une précision s'impose : l'observation des populismes limitée au cas latino-américain (qui en offre la version la plus « prototypique », donc la seule qui justifie le maintien d'un concept largement questionné et critiqué) corrobore l'idée que la rente contribue à produire une organisation sociale, des élites politiques et une structuration du territoire tout à fait *spécifiques* (la région *maracucha*, épice de la découverte du pétrole vénézuélien dans les années 20, en témoigne fortement¹⁷). Le cas du pétrole vénézuélien est éloquent : néanmoins, la découverte du pétrole n'a pas donné lieu à un régime populiste, comme semble le suggérer l'hypothèse selon laquelle le populisme serait une « projection de la rente », mais à un régime autoritaire, l'autocratie de J. V. Gómez.

¹⁷ Pour plus de détails, on se référera à la démonstration de J.-M. Fournier [Fournier, 2010].

Les effets d'entraînement socio-politiques de la rente tendent ainsi à *déborder* la rente. L'idée même d'une *projection* de la rente est abusive : comment comparer deux projections socialement, culturellement et politiquement différentes de la rente pétrolière que sont le Venezuela *puntofijista*¹⁸ des années 1961-98 et l'Arabie Saoudite *baasiste* ? Que faire du contexte ? La rente donne-t-elle lieu aux mêmes politiques dans tous les pays rentiers ?

Du moment où la rente se transforme en système de politiques publiques, en régimes de citoyenneté, en formes de subjectivation ou d'exclusion politiques, pouvons-nous encore parler, en tout état de cause, d'une sociologie de la rente ? Dans l'idée même d'une sociologie de la rente, gît une ambiguïté foncière : soit - opération nécessaire pour comprendre le Venezuela contemporain - on regarde comment une politique de la rente a opéré en tant que corroie de transmission entre la rente-en-soi et l'évolution sociopolitique du pays au XX^e siècle. Mais cet exercice a déjà été fait¹⁹. Soit - opération abusive - on réduit la rente à un facteur déterminant en dernière instance et on en déduit une maladie hollandaise²⁰ *sociale et politique*. En d'autres termes, on explique par la rente le sous-développement chronique de l'État-providence vénézuélien, la fragilité de ses institutions démocratiques, sa corruption politique et l'abus de ses élites. Dans ce prodige explicatif de la rente, le grand absent reste les classes populaires : la majorité socio-démographique du pays et le bastion électoral du populisme ne seraient-ils que des produits de la rente ?

De facteur explicatif, la rente est devenue une tautologie. Afin d'expliquer ses politiques propres, on déduit de la rente une maladie politique où le populisme, le clientélisme et l'inachèvement politique, démocratique et étatique se renforcent mutuellement.

Abordons maintenant le deuxième problème préliminaire, non sans lien avec le premier.

L'État-providence populiste, dont le caractère partiel et intermittent est en partie une conséquence institutionnelle de la spécificité de la rente, est souvent décrit comme l'envers du

¹⁸ Système politique démocratique faisant suite à la parenthèse autocratique de M. P. Jiménez (1948-58), fondé sur l'alternance de deux partis au pouvoir, l'un social-démocrate (AD), l'autre social-chrétien (COPEI), et sur des relations « consociatives » [Pizzorno, 1993] entre partis, acteurs sociaux institutionnels (le syndicat national CTV et l'organisation patronale nationale FEDCAMERAS) et cadres de l'industrie nationale du pétrole (PDVSA). Le système de Punto Fijo implose dans les années 90 et sa délégitimation est scellée par l'arrivée au pouvoir du Lieutenant Chávez en 1998.

¹⁹ C'est ce que fait F. Coronil dans *El Estado mágico* [Coronil, 2002], en insistant sur le lien entre le caractère magique de la ressource pétrolière, qui augmente de valeur en dehors de toute loi de la productivité, et la « magie populiste » dans la définition de la politique sociale vénézuélienne tout au long du *puntofijismo*.

²⁰ Maladie désignant l'ensemble des inefficiences productives liées à la dépendance d'une économie nationale d'une ressource dont la demande globale est presque parfaitement anélastique (c'est-à-dire que, en constituant une ressource stratégique, sa demande est insensible à la variation de son prix). Le principal « symptôme » de la maladie hollandaise est la déficience du tissu productif, dont le développement a été freiné par la découverte de la ressource stratégique, et entièrement reconverti au profit de son exploitation. Les pays pétroliers constituent le prototype de ce type de situation économique-productive.

travail, du salariat et des droits sociaux qui ont profondément structuré la naissance des *welfare states* en Europe [Castel, 1995]. Faut-il voir alors dans l'État-providence populiste une importation mal réussie des *welfare states* tels que nous les connaissons dans nos démocraties occidentales ?

Pour éviter l'écueil « occidentocentrique » de la comparaison entre États-providence [Garcia Linera, 2009 : 177], il faut insister d'emblée sur un décentrement. L'État-providence n'est pas seulement un ensemble de politiques publiques²¹, c'est une relation politique fondée sur des droits et mobilisant des types spécifiques d'individuation [Martuccelli, 2012].

Si l'on adopte cette perspective, la question de la rente dans les États populistes est déplacée et fait émerger un questionnement sociologiquement plus intéressant : quelle configuration spécifique de droits et de régimes d'individuation peut-on observer dans l'État-providence populiste, dans sa réalisation « classique » et dans sa nouvelle variante « participative » ?

Dans une intervention au XIX^e Congrès de l' AISLF, D. Martuccelli a abordé en ces termes l'évolution contemporaine des États-providence latino-américains. La dichotomie statique et normative « corporatisme-démocratie » par laquelle on a souvent pensé les États-providence populistes doit céder, selon le sociologue, à une étude des processus de démocratisation sur la longue durée : l'État-providence populiste émergeant conjointement à un processus de démocratisation (intégration des classes populaires, création de nouveaux droits sociaux, politisation syndicale) et, dans le cas « néo-populiste », sur fond de désenchantement néo-libéral, il faut restituer une « consistance sociale » à ces droits, cette démocratie et ces individus qui le composent²². Il s'agit en d'autres termes de répondre à la question des rapports sociaux à l'État-providence, à cet État qui, en pourvoyant des droits ou en les ôtant au passage, restructure profondément les régimes d'individuation [Cingolani, 2006b].

²¹ À cet égard, on peut évoquer la typologie de Figueras, qui distingue trois modèles d'États-providence aujourd'hui en Amérique latine :

1) Un modèle d'universalisme stratifié, largement comparable au modèle corporatiste de Gosta Esping Andersen, où 70% de la population active est protégé et la protection dépend du degré d'influence du syndicat d'affiliation sur la politique de l'État (cas mexicain ou argentin).

2) Un modèle dualiste, qui repose sur l'opposition *insiders-outsiders* (Venezuela, Colombie).

3) Un modèle résiduel qui ne protège que les fonctionnaires (Bolivie, Équateur).

²² À partir d'une enquête sur les pratiques et les représentations de ces droits sociaux menacés par la vague néo-libérale, le sociologue définit pour le cas chilien une « inconsistance positionnelle ». Toutes les catégories sociales, classes moyennes et classes populaires en particulier, se sentent instables dans leurs positions, ce qui génère un sentiment anxieux qui débouche sur un « hyper-acteur » devant « se débrouiller » pour suppléer à ce désinvestissement de l'État. D'où l'amalgame d'une désindividuation très forte, due à l'expropriation sociale de soi (perte des droits sociaux, peur du déclassement, incapacité à se situer sur l'échelle sociale), et une « hyperactivité » de l'acteur qui doit rentabiliser son capital social pour résister. C'est à la conjonction de cette évolution résiduelle de l'État-providence latino-américain, qui se réduit à peau de chagrin, et de cette « déstabilisation des stables » (Castel), qu'émerge une figure spécifique d'individuation latino-américaine.

Cette question sera largement approfondie dans cette thèse. Le rentisme des Etats-providence populistes n'étant pas sans conséquences sur les régimes d'individuation, il s'agira de voir comment les acteurs populaires pensent leur rapport à l'État et à la démocratie par l'entremise de ce pétrole omniprésent dans les imaginaires politiques, qui mobilise des catégories propres à l'État-providence (production, droit, travail, responsabilisation individuelle et collective, privilèges sociaux).

Enfin, le dernier dilemme.

Populisme et participation s'associent dans les « populismes participatifs » vénézuélien et bolivien. Il faut alors, si le mot « participatif » n'évoque que peu de problèmes de définition²³, se pencher sur le mot « populisme ».

Dans les ouvrages sur le populisme, chaque analyste se sent en devoir, au vu de l'inflation définitionnelle et de l'évidement conceptuel du mot, de donner « sa » définition de populisme : la nôtre risquera, au vu de la problématique annoncée, de décevoir le lecteur. Au lieu d'insister sur *un* facteur qui expliquerait le populisme - son caractère autoritaire ou plébiscitaire, la refonte de la relation de représentation suite à une crise de légitimité, sa capacité à catalyser des inquiétudes, sa temporalité politique de la promesse - nous prendrons le mot populisme « à la lettre » : le populisme est une politique structurée par un appel au peuple aux vertus refondatrices. Or, une telle définition ne présuppose aucun lien *direct* avec la raison démocratique. L'appel au peuple ne court-circuite pas *nécessairement* les médiations démocratiques [Taguieff, 2007] ou le pluralisme politique [Mudde, 2004]. Il doit être compris dans sa capacité à engendrer des politiques, du côté de l'État et des acteurs objet de l'appel, au moins partiellement autonomes. C'est tout ce que l'appel au peuple produit (ou ne produit pas) qui donne son ton à chaque système populiste : il peut commander l'exclusion des étrangers ou la mise en place de dispositifs de démocratie participative, promouvoir la quête de l'ennemi ou la participation. Ce sont donc les *conséquences* de l'appel au peuple qui nous intéressent pour la définition du populisme, davantage que les *causes*, la littérature sur le populisme ayant montré son incapacité à trouver des causes récurrentes de l'émergence d'un appel au peuple fondateur²⁴.

²³ Malgré l'indétermination sociologique de cette « notion floue » qu'est la démocratie participative [Blondiaux, 2008 : 13-35].

²⁴ Cette définition se rapproche de la proposition de S. Hansen de repenser les populismes à partir de leurs régimes d'action, d'identification et de mobilisation qu'il nomme « mobilisation populiste » : « un projet politique durable et à grande échelle, qui mobilise des secteurs sociaux habituellement marginalisés dans une action politique contestataire et publiquement visible, tout en articulant une rhétorique nationaliste et anti-élite qui valorise les gens ordinaires » [Jansen, 2011]. Comme le souligne N. Mayer, une telle définition du populisme peut être complétée par

Si le populisme est une politique de l'appel au peuple, le populisme participatif est un régime politique instituant les conséquences de l'appel dans une refonte « participative » des politiques publiques. Un populisme, en d'autres termes, qui inscrit la vertu refondatrice de l'appel dans la constitution d'un ensemble de dispositifs de démocratie locale et participative parmi les acteurs populaires destinataires de l'appel. Le peuple est alors l'objet-sujet qui statue des relations entre les deux, entre un État instituant le peuple et des acteurs populaires le réalisant dans la participation.

Afin de construire notre objet, dont la colonne vertébrale est l'efficacité politique du mot d'ordre populiste « Il faut faire le peuple ! »²⁵, nous procéderons en quatre temps : il s'agira dans un premier temps de réexaminer l'histoire du concept de populisme à l'aune de son sujet latent, le peuple. On observera alors que le populisme est un concept et un jugement de valeur dont l'histoire suit de près celle d'un peuple ignorant et d'une menace populaire. Dans un deuxième temps, forts de ces prolégomènes archéologiques et généalogiques, on pourra reconstruire le concept de populisme en l'appliquant à nos cas d'étude, le Venezuela d'H. Chávez et la Bolivie d'E. Morales. Il s'agira de proposer une sociologie historique de ces populismes participatifs, dans leur genèse comme populismes et dans leur greffe à la participation. Dans un troisième temps, notre échelle se déplacera vers le comité populaire institué par le gouvernement participatif, afin d'y détecter les logiques de participation, les rapports à l'État, les formes de la critique ordinaire et la construction d'une culture politique spécifique. Enfin, dans un dernier temps de l'argumentation, nous relirons « par le bas » le concept de populisme et ses concepts-corollaires, la révolution et la démocratie. Il s'agira enfin d'esquisser un certain nombre de conclusions sur l'opérativité du peuple dans la politique populaire révélée par la participation locale et de proposer des pistes pour une sociologie de l'émancipation.

celle du politiste israélien aux origines argentines Dani Filc qui relie la mobilisation populiste à l'émergence de formes inédites de subjectivation politique : à ses yeux, le populisme est une « famille de mouvements ou de partis qui apparaissent dans des sociétés où le conflit dominant dépend de l'inclusion/exclusion de groupes subordonnés et devient un moyen de transformer ces groupes en sujets politiques » [cit. in Mayer, 2012 : 148].

²⁵ Ce mot d'ordre ne correspond à aucune citation savante en particulier. Cependant, on le retrouve avec des variantes dans nombre de discours publics des leaders populistes « historiques » du sous-continent. Nous l'avons construit en agençant deux citations produites à la même époque et dans des contextes non-populistes : d'une part, la citation de V. Hugo dans *Tas de pierre* (« La populace ne peut faire que des émeutes. Pour faire une révolution, il faut le peuple »), de l'autre celle de M. d'Azeglio dans le contexte de l'Unification italienne de 1861 (« Abbiamo fatto l'Italia, ora dobbiamo fare gli Italiani », « Nous avons fait l'Italie, maintenant nous devons faire les Italiens »). Dans la première citation, V. Hugo distingue, dans un schéma qu'A. Pessin a formalisé, l'équivalence populace-émeute et celle peuple-révolution [Pessin, 1992]. Dans la deuxième, M. d'Azeglio fait état d'un inachèvement du peuple-nation au moment de la statogenèse italienne. En reliant les deux citations, l'on obtient le mot d'ordre qui régit les relations entre pouvoir et classes populaires dans les populismes : « il faut faire le peuple ! ». Aussi, cet appel convoque-t-il le sujet d'une réinstitution démocratique (une révolution) et implique-t-il de le créer de toutes pièces en relation avec un nouvel État.

**CHAPITRE I. LE PEUPLE COMME ENIGME :
ARCHEOLOGIE DU POPULISME.**

I. LA SEMANTIQUE POLITIQUE DU PEUPLE

« Le mot "peuple" est un terme monstrueux ».
P. Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1988 : 16.

L'histoire de la notion de peuple est vertigineuse : l'énigme d'un peuple « introuvable » [Rosanvallon, 1998] et le paradoxe d'une démocratie qui serait le gouvernement d'un « invisible » [Surel, *Encyclopedia Universalis*] expliquent en grande partie le malaise de P. Valéry devant la nécessité de le définir. Mot-valise, sa fluctuation sémantique semble le condamner à une certaine vacuité. Il est pourtant repris par tous les discours politiques, de la *polis* grecque à nos démocraties contemporaines. L'enquête sur les usages du mot paraît démesurée. En effet, si « le mot "peuple" est un terme monstrueux », le concept de peuple n'a laissé indifférents ni les philosophes, ni les historiens, ni les sociologues²⁶.

Nous ne souhaitons pas, dans ce chapitre introductif de notre thèse, apporter une contribution inédite à cette littérature. Sur ce point, il nous paraît même opportun de reprendre à notre compte le constat de Rosanvallon selon lequel la réflexion sur la notion de peuple en philosophie et en sciences politiques, de la Grèce classique à nos jours, s'est surtout évertuée à rendre présente l'absence du peuple, et a pensé la possibilité de la démocratie à partir de cette absence [Rosanvallon, 1998 : 23]. Nous choisissons de privilégier, dans le cadre de cette réflexion sur le populisme et les modalités de participation populaires en Amérique latine, le repérage de lignes de force d'un « principe démotique », avec ses tensions propres, à l'instar des travaux de M. Breaugh sur le « principe plébéien » [Breaugh, 2007]. Une telle archéologie montrera, pensons-nous, que le peuple a été progressivement construit comme sujet politique dans la pensée et dans l'histoire de ses surgissements [Rosanvallon, 1998 : 24], et que cette construction joue un rôle dans la genèse du populisme. Il s'agira, en d'autres termes, de répondre à la question : « de quel peuple parle le pouvoir populiste ? »²⁷.

²⁶ Pour une première approche de l'immense littérature consacrée au sujet, on pourra se référer à la synthèse de J. Julliard [1997] et à celle de Desbrousses [2003]. On verra également les travaux récents d'A. Pessin, Y. Vargas, M. David, H. Chisick, R. Mortier, J. Tournerie, P. Viallaneix.

²⁷ En relation à l'histoire, il s'agit également de préciser que cette archéologie du peuple ne convoque pas une analyse historique exhaustive des classes ou des groupes populaires, inférieurs ou exclus (entre la *plebs* romaine, le *popolo* médiéval, le menu peuple, puis le prolétariat et le lumpenprolétariat). Cela nous amènerait à faire intervenir de nombreux problèmes que nous ne sommes pas en mesure de traiter *brevitatis causa* et qui ne sont pas pertinents au vu de la problématique de notre thèse.

La dimension esthétique-politique du peuple.

À l'intérieur de la « pensée du peuple », de ses moments, de ses auteurs, de ses tensions et contradictions, il faut insister d'emblée sur une dimension que nous ne pouvons pas approfondir dans une introduction, *brevitatis causa*, mais qui est néanmoins centrale : le lien entre le politique et l'esthétique dans la conceptualisation du peuple.

L'opération de mise en relation du peuple avec le politique, qui intéresse la philosophie, celle qui met en relation le peuple et l'art, qui est d'ordre esthétique, se répondent dans un jeu de miroirs : *transformer la voix du peuple en loi implique de savoir écouter et reproduire cette voix*. Cette double dimension du peuple est au cœur de la genèse du concept. On la retrouve chez les philosophes et les historiens qui s'en sont saisis, et dans les pratiques auxquelles il a donné lieu²⁸.

S. Wahnich le remarque dès l'Introduction de son travail sur la Révolution de 1790-3. À bien des égards, ses remarques sont utilisables dans le contexte latino-américain, à l'image du problème commun, centrale dans cette thèse, de comprendre les modalités de la constitution d'un peuple par la création, la pratique politique et la représentation :

« La séquence [révolutionnaire] est celle, non pas du surgissement du peuple, mais de son insistance décisive à obtenir des lois qui consacrent sa souveraineté. Or cette insistance n'est pas abstraite, inscrite dans le ciel des idées. La demande de loi est esthétique, c'est-à-dire qu'elle témoigne d'un rapport sensible au monde où les corps et les voix sont engagés et habités d'émotions. Un opéra donc plutôt qu'une scène théâtrale, car ce qui se joue passe autant par ces corps et ces voix que par le livret. [...] Il s'agit à chaque fois de faire connaître les sentiments et les émotions populaires, de faire entendre la voix du peuple afin qu'elle soit transmutée en lois justes » [Wahnich, 2008 : 15].

Dans l'union de ces deux principes, politique et esthétique, se joue un dédoublement : d'une part, on essaie de faire advenir le peuple dans l'art et dans la politique pour remettre en marche l'Histoire ; l'opération d'imaginer et d'écrire sur le peuple²⁹, de le mettre en scène³⁰, de

²⁸ En témoignent, au-delà d'un certain nombre de synthèses sur la pensée du peuple que nous convoquerons dans ce premier chapitre, le parcours intellectuel de J. Rancière. Le philosophe amorce ainsi un tournant esthétique dans sa philosophie politique à partir d'une réflexion sur la genèse des collectifs en démocratie. Le peuple, d'opérateur de totalisation de la communauté dans *La mésentente*, devient ainsi un sujet esthétique-politique dans *Les scènes du peuple* et *Courts voyages au pays du peuple*. En pensant la genèse du conflit en démocratie, le philosophe est amené à poser la question du peuple comme sujet à faire et à représenter, à dire et à réaliser.

²⁹ Dans cette opération d'écriture du peuple, plusieurs voies doivent être identifiées : une voie littéraire, une voie historique et une voie poétique. Les trois se rejoignent dans l'écrivain « par excellence » du peuple, J. Michelet, qui met en tension voix de l'historien et voix du peuple, en aboutissant à la *reductio ad absurdum* - ou à une prétérition inversée (car il s'agit de faire taire en rendant visible) - d'« écrire un peuple silencieux » [Rancière, 1992]. Comme le souligne Rancière dans *Les mots de l'histoire* « En substituant à l'écriture prolixe des savants de village le tableau

l'imaginer traduit alors un volontarisme politique. Ce sera la tâche des intellectuels romantiques, folkloristes et réalistes³¹, dont on retrouve des traces dans certaines pratiques des populismes latino-américains auxquels nous consacrons cette thèse. D'autre part, le peuple apparaît politiquement par la voie du partage du sensible, à savoir la reconfiguration des corps, des voix et des fonctions solidaire de la genèse d'un conflit [Rancière, 2000]. En se faisant les vecteurs d'un conflit, les acteurs populaires repartagent le monde sensible et y inscrivent un peuple.

Les deux voies suivent des chemins symétriques et complémentaires : représenter un peuple pour le faire exister et en repérer les traces dans la politique des corps et des voix des acteurs populaires, se répondent comme les deux faces de la même médaille. Dans le premier cas, on construit un peuple en allant de l'art au politique, dans le deuxième du politique à l'art.

S. Wahnich remarque cette duplicité esthétique-politique du peuple dans l'usage des émotions populaires pendant la révolution :

« [L'insistance populaire] puise dans une colère assumée l'énergie nécessaire pour faire face à l'adversaire dans des luttes de représentations qui déclarent que la perception sensible du monde n'est pas universelle. La politique devient partage du sensible dans l'événement même et se dit par le surgissement des émotions populaires. Non pas des émotions comme un déchainement d'une animalité enfouie mais comme une faculté de juger dans l'événement, l'événement lui-même » [Wahnich, 2008 : 17].

La colère devient jugement, le jugement populaire questionne la frontière politique séparant des êtres capables de jugement et d'autres rejetés dans l'animalité, et dans la brèche s'inscrit un peuple.

Ce dédoublement de la relation esthétique-politique - création politique d'un *démós* par l'art et irruption sensible du *démós* dans la politique – produit un certain nombre de contradictions inévitables dans une réflexion sur les peuples, tant démocratiques que populistes, d'ailleurs :

d'un peuple silencieux, Michelet invente une solution neuve à l'excès des mots, à la révolution paperassière. Il invente l'art de faire parler les pauvres en les faisant taire, de les faire parler comme muets. La vanité des humbles « acharnés à écrire, à se raconter, à parler des autres » est ici soumise à une opération bien précise : l'historien les fait taire en les rendant visibles » [Rancière, 1992 : 96]. Cf. également Bollème [1986 : 71-85 ; 91-104].

³⁰ Cf. également notre intervention au Colloque « Le théâtre de la démocratie : pratiques délibératives des Anciens, résonances modernes », organisé par l'Université Toulouse Le Mirail, portant sur « Le peuple spectateur-acteur et l'émancipation démocratique ». Dans cette contribution, nous approfondissons le « peuple » comme médiateur entre mise en scène du pouvoir dans le théâtre et naissance d'une citoyenneté démocratique, afin de montrer que l'évolution du « peuple » entre théâtralité politique des Anciens et des Modernes implique des nouvelles conceptions du pouvoir. Entre la tragédie grecque qui pense le « peuple » comme acteur-récepteur inscrit dans une communauté, les manifestes romantiques du « théâtre du peuple » qui en font le point de contact entre démocratisation de l'art et démocratisation révolutionnaire, et le nouveau théâtre politique/critique qui en fait le sujet d'un retour critique sur ses propres modes d'émancipation, des figures plurielles de la citoyenneté démocratique se dessinent. C'est à partir de cette stratification de figures esthétiques de la citoyenneté décelables dans différentes modalités de mise en scène démocratique, que les tensions contemporaines entre spectacularisation, désenchantement et délibération démocratiques peuvent être posées.

³¹ Nous approfondissons ce point dans un article intitulé « Un art pour le peuple. Les figures du peuple entre romantisme, folklorisme et réalisme », à paraître dans la revue *Tumultes*.

comment saisir le peuple dans l'histoire ? Comment en étudier les agissements ? Si le peuple se constitue dans des pratiques qu'il faut rehausser *via* l'art au niveau politique, ou *via* le politique au niveau de l'art, où situer la base empirique d'une étude ? Où situer la sociologie du peuple, à savoir l'étude de ses inscriptions sociales ? Le peuple n'existe-t-il que dans le regard et l'intention de l'historien ou du sociologue qui désirent ardemment l'y voir, contribuer à sa lutte, l'accompagner dans son chemin ? Autrement comment distinguer une voix d'un cri, une faculté politique de juger d'un déchainement a-politique, voire anti-politique, des besoins [Arendt, 2010 (1963)] ?

Qui est le peuple ? Quelle est cette entité sociologique qui apparaît sur la scène politique et qui, se faisant loi, se fait peuple ? Les verbes « apparaître » et « faire », dans leur forme pronominale, résument l'essentiel de la difficulté posée au philosophe, à l'historien et au sociologue³². C'est la raison pour laquelle nous choisissons de consacrer notre introduction à la sémantique politique du concept de peuple, qui est le domaine des sociologues, l'autre revenant aux peintres, aux écrivains et aux poètes.

1. Peuple puissant, peuple ignorant.

« Le peuple est un mot coriace et résistant à l'usure des temps ». Le constat d'A. Pessin en ouverture à *Le Mythe du peuple et la société française du XIX^e siècle* est sans doute adapté à un

³² Ce dilemme hante la pensée et la pratique populiste, et notamment celle nous intéressant dans cette thèse, qui se greffe à la démocratie participative. Car, si le populisme « participatif » d'H. Chávez et d'E. Morales se distingue de ses antécédents sur le sous-continent, c'est précisément en vertu de ce souci de réaliser l'appel au peuple, de concrétiser le mot d'ordre « Il faut faire le peuple ! » dans la participation populaire. Aussi, ce « faire le peuple » implique-t-il le passage de l'acteur populaire de la condition d'exclu à la condition de sujet, et la mise en relation d'une humanité bannie de la cité avec l'État. Si les dispositifs locaux de participation jouent un rôle indéniable dans cette transformation politique de l'acteur et dans cette réinstitution démocratique, le peuple se montre avant tout comme horizon esthétique-politique de création et d'action, de représentation et de partage, de visibilité et de publicité. Comment accomplir cette jonction esthétique-politique ? La démocratie participative des nouveaux populismes convoque dès lors l'art et la culture populaire dans cette perspective de créer le peuple : non seulement H. Chávez se réfère dans ses discours publics à toute une panoplie de représentations du peuple révolutionnaire, de *La liberté guidant le peuple* aux fresques de D. Ribera, mais il donne également à lire *Les misérables* aux habitants des *barrios*. Les *Conseils Communaux* ont un volet « culture » qui s'occupe de valoriser les arts et les traditions populaires et de démocratiser la culture (par la lecture, par des spectacles itinérants, par la récupération politique d'un ensemble d'arts subversifs comme les graffiti ou le théâtre de rue). E. Morales s'appuie, quant à lui, sur le populisme indigéniste de Mariátegui pour définir sa vision des arts comme des lieux de création d'une « unité populaire/indigène ». Ces leaders populistes essaient, chacun avec leurs référents, de construire un peuple avec le populaire qui est « déjà-là » : le même dilemme qui hante la pensée populiste entre les intellectuels russes de 1830 souhaitant « aller au peuple » et le projet hugolien des *Misérables*. Construire politiquement un peuple en le donnant à voir à ce « déjà-là » que sont les classes populaires, voici l'enjeu. Comme le synthétisait efficacement A. Gramsci dès 1933 en relation aux difficultés d'imaginer un art du peuple et pour le peuple « Les prémisses de la nouvelle littérature doivent être nécessairement historiques, politiques, populaires ; elles doivent tendre à élaborer ce qui existe déjà, de façon polémique ou de toute autre façon, peu importe ; l'important est que cette nouvelle littérature plonge ses racines dans *l'humus* de la culture populaire telle qu'elle est, avec ses goûts, ses tendances, etc., avec son monde moral et intellectuel, même s'il est arriéré et conventionnel [Gramsci, 1975 : (II, 15)].

terme qui semble « avoir été toujours là » et surtout, avoir toujours transmis ce mélange de révolte et de mélancolie, d'indignation et de fatalisme, de mythe et d'histoire [Pessin, 1992]. Le peuple permet à ses locuteurs de « communier » avec un fonds immémorial et souterrain du présent, à l'instar de cette structure anthropologique de l'imaginaire collectif qu'est le mythe [Durand, 1993 (1960)].

Dans la nécessité de trouver un angle d'attaque approché pour l'énigme du peuple, nous souhaitons, pour le moment, faire un pas de côté par rapport à cette définition de « mythe politique », qui nous semble la proie facile de l'hypostase philosophique – de la transformation d'un concept en réalité sensible par le simple « effet de réel » du concept. Adoptons le pari inverse : essayons de voir comment la tradition philosophique a essayé de rendre pensable le peuple, de l'insérer dans les mailles de la raison.

Avec ce nouveau prisme d'analyse, force est de constater que le peuple irrigue toute la tradition philosophico-politique des Anciens au Modernes, de Platon à Saint-Simon³³. Cependant, premier constat, son économie change dans le discours politique entre Anciens et Modernes. Les Anciens pensent le peuple par rapport à quelque chose d'autre - une théorie normative des systèmes politiques ou l'ensemble des sujets d'un pouvoir externe. Les Modernes le repensent à l'aune d'une autonomie politique qu'ils inventent, et dont ils voient la concrétion dans les événements révolutionnaires. Donc, à cette première lecture de la tradition philosophique, le peuple, malgré son omniprésence, dirait son absence chez les Anciens et sa présence chez les Modernes.

1.1. *La peur du grand nombre*

Avec cette hypothèse de lecture, revenons à l'unité du dilemme du « peuple », posée dans son étymologie : comme le souligne G. Bollème, le mot « peuple » vient de la racine sanskrite *pléa* = « emplir et s'établir », et désigne « l'homme en état de plénitude et de nombre » qui constitue la population d'un territoire ou d'une ville définie. L'étymologie du peuple renvoie dès lors à cette sémantique du « grand nombre » qui fait dire à R. Dupuy que le populisme est, à l'origine, une « politique du grand nombre ». À partir de là, deux sémantiques dérivées se construisent, une sémantique « plébéienne », faite d'*oi polloi* (les plus nombreux), *plebs* et

³³ Une précision sur le mode d'exposition que nous adoptons : en raison de la vasteté du champ philosophique brossé, nous gardons les détails sur chaque pensée du peuple (par auteur) en note. Le lecteur pourra suivre le cheminement de l'argumentation dans le texte et se référer aux notes pour des approfondissements. En ce qui concerne les philosophes convoqués, nous opérons également une sélection : seront convoqués Platon, Aristote, Machiavel, Hobbes, Spinoza, Kant, Montesquieu, Hegel, Saint-Simon, Proudhon, Marx et Tocqueville.

multitude, et une sémantique « démotique » fait de *dèmos*, *populus* et peuple-nation [Julliard, 1997]. Une sémantique reliant insurgeance et peur du grand nombre, d'un côté, et une sémantique pacifiant l'insurgeance par la loi tout en gardant cette « peur du grand nombre », de l'autre. Entre les deux, on observe la constance de cette « peur du grand nombre » qui innerve la genèse philosophique du peuple comme énigme à résoudre. Aussi le dilemme peut-il être posé dans les termes suivants : comment penser un homme « en état de nombre » ? Voici le socle de la pensée du peuple qui trame la tradition philosophique entre Anciens et Modernes : il s'agit, malgré la césure entre un peuple qui dit son absence des Anciens et un peuple qui dit sa présence des Modernes, de résoudre le paradoxe d'un individuel collectif et d'un collectif pensable comme individualité³⁴.

La tension entre homme et nombre, au principe d'un *horror vacui*, est constante. À la base de la démophilie de Platon³⁵ et de la prudence aristotélicienne dans la définition de la démocratie³⁶, mais aussi de l'organicisme de la pensée médiévale³⁷, il y a cette idée que l'homme

³⁴ Son étymologie, et son évolution progressive, témoignent d'une mise en tension croissante d'homme et de nombre, d'instituant et d'institué, de nombre et de raison. En ce qui concerne la tension homme-nombre, la massivité de l'homme ne permet plus de le penser comme homme, d'où la dépréciation philosophique des *oi polloi* chez Platon. Ensuite, pour la tension instituant-institué, il faut insister sur un deuxième substrat étymologique consubstantiel à l'invention du politique chez les Grecs, qui apparaît dans *L'invention du politique* de M. Finley : c'est la diversité des assemblées qui permet d'agencer un État-cité et une population, et c'est cette même diversité qui sert à désigner et à nommer le peuple. En désignant à la fois le corps civique délibérant dans son ensemble et le commun peuple [Finley, 1985 : 22], « [Le peuple] est représenté différemment selon les mobiles qui le meuvent : *laos*, c'est le peuple en armes, la réunion ou la communauté guerrière ; *dèmos*, c'est la population d'une terre habitée, l'assemblée des hommes unis par une commune condition sociale, ou parce qu'ils vivent sur un même territoire, font partie d'une même ethnie ; *ecclesia*, c'est le peuple assemblé par convocation, la réunion des citoyens qui doivent délibérer en commun ; *sullogos*, c'est le peuple comme rassemblement accidentel, soit un colloque, un entretien, une réunion de troues ; *homados*, c'est le peuple comme rassemblement confus, tumultueux et bruyant d'une foule ; *ochlos*, ce sont les assemblées du peuple, la multitude qui, par le tumulte, cause des embarras et importune » [Bollème, 1986 : 33]. Le peuple apparaît alors comme l'ensemble des modulations de la « manière de remplir en lieu », et comme le membre d'une relation d'appel, où il est convoqué dans sa puissance « emplissante » par un Dieu, une autorité ou un événement. Cette relation d'appel est à l'origine de la théorie de la souveraineté du peuple, entre l'ecclésiologie médiévale et les révolutionnaires au XVIII^e siècle [David, 1996]. Cependant, l'invention de la souveraineté pose de nouveaux problèmes : l'ancienne dichotomie « nombre-raison » contenue dans l'étymologie du peuple s'en trouve accentuée. Aussi les constituants français de 1792 devront-ils penser la « raison dans le nombre » en mettant en place des procédures délibératives *ad hoc* [Tackett, 2007] et en imaginant le concept d'une « rationalité collective » [Gueniffey, 1993].

³⁵ Dans le Livre VIII de la *République*, Platon pense le peuple comme l'objet de la *sédition* et de la *séduction* (des démagogues), et en fait un être informe et incapable de gouvernement. Le peuple entendu d'abord comme les *oi polloi* est comparé chez le philosophe à un animal énorme, un troupeau ou un groupe d'enfants, référents par lesquels Platon associe le « grand animal » populaire à la concupiscence, partie basse de l'âme qui ne peut se maîtriser elle-même. La notion de « démagogue », quant à elle, présente dans la littérature grecque dès la moitié du V^e siècle, est associée vers la fin du V^e siècle a. J.-C. à celle de « général du peuple » (comme Périclès définit *prostates tou dému* par Thucydide).

³⁶ Selon Aristote, la démocratie comme idéal de vie (*politeia*) peut facilement dégénérer en *demokratia*, régime mauvais du fait de l'incompétence politique des citoyens (de leur insuffisante vertu). Bien qu'il souligne que la démocratie est matériellement mauvaise, Aristote la défend comme « moindre mal de la politique » : d'une part, le peuple y peut faire office de juge en vertu de sa qualité d'être majoritaire ; de l'autre, dans l'optique de la corruption, de la sédition et de la destruction de l'État, la démocratie est le moindre mal, dans la mesure où elle limite les inégalités entre *oi polloi*, les plus nombreux, et *oi aristoi*, les « meilleurs » : « les constitutions qui penchent du côté de la multitude sont plus assurées de durer que les autres, puisque le groupe social le plus nombreux est aussi le plus

en état de nombre s'animalise, que sa raison se dilue dans le tumulte, le vacarme et le grognement et que son humanité est sujette à un processus de « monstrosité »³⁸. Nous retrouvons cette « peur du nombre » dans le peuple des Modernes de Machiavel, Hobbes et Spinoza et elle constitue son socle définitionnel dans les nombreux *Dictionnaires* entre XVII^e et XVIII^e siècle, pour déboucher sur l'entrée « peuple » de l'*Encyclopédie* rédigée par Jaucourt³⁹. Chez Machiavel, qui systématise en premier une pensée politique du peuple moderne, la base définitionnelle du peuple demeure encore l'opposition classique du grand nombre au petit nombre, à l'instar de la multitude que nous trouvons chez Spinoza et chez Hobbes⁴⁰. Mais chez Machiavel, cette « puissance du grand nombre » donne déjà lieu à des problématiques nouvelles. Pour le philosophe italien, également aux origines d'une pensée démocratique de la plèbe [Breugh, 2007], il s'agit déjà de traduire cette « individualité du grand nombre » dans un

fort, et que les hommes éprouvent une satisfaction plus grande quand ils sont égaux », dit-il dans le Livre III de *La Politique* (III, 11, 225). Aussi, la démocratie est-elle défendue en tant que régime de la « prudence » [Aubenque, 2009 (1963)], régime « par précaution ».

³⁷ La pensée médiévale du peuple constitue un élargissement et une codification de la pensée antique, avec l'*Épître aux Romains* de Saint Paul, l'augustinisme politique et la métaphore organiciste pour penser l'articulation des membres de la société. Le peuple y est défini comme l'ensemble des sujets constituant la partie inférieure du corps, dirigé par une tête (le Prince ou l'Empereur) et une âme (l'Église, *corpus christi*). Le peuple est l'objet d'un gouvernement, il n'est sujet d'aucun pouvoir. Mais le gouvernement ne serait pas pensable en dehors de l'harmonie des parties gouvernées et des parties gouvernantes, harmonie des parts et des nombres si l'on suit notre démonstration. Ce point sera soulevé pour la première fois dans le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue au XIV^e siècle.

³⁸ On comprend alors la puissance évocatrice de la métaphore du « grand animal populaire » à laquelle Platon consacre le Livre VI de *La République*. Reprenons les fils de l'exégèse de J. Rancière de la figure du « grand animal populaire » dans *La mésentente*, qui témoigne parfaitement de la traduction « animale » de cette « peur du grand nombre », l'animal populaire étant, avant tout, « grand » : « La métaphore du gros animal n'est pas une simple métaphore. Elle sert rigoureusement à rejeter du côté de l'animalité ces êtres parlants sans qualité qui introduisent le trouble dans le *logos* et sa réalisation politique comme analogie des parts de la communauté » [Rancière, 1995 : 22].

³⁹ Le Dictionnaire de Furetière considère ainsi dès 1690 que le peuple se dit « plus particulièrement par opposition à ceux qui sont nobles, riches ou éclairés ». Le Dictionnaire de Trevoux (dans ses éditions de 1704 à 1771) reprend cette définition *a minima* d'un peuple qui serait la force invisible du grand nombre contre la minorité visible des élites. Jaucourt, au moment de se confronter avec l'entrée « Peuple » de l'*Encyclopédie* reconnaît qu'il s'agit d'un « nom collectif difficile à définir » : si dans cet aveu d'impuissance du savant gît, au fond, un désir de ne pas donner force et légitimité à l'entité désignée par la définition [Cohen, 2010 : 23], il faut y lire surtout l'énigme philosophique posée par cette « individualité du grand nombre » [Perol, 1990].

⁴⁰ Ainsi dans les *Discours sur la décade de Tite Live*, le peuple est défini comme « la force du nombre » s'opposant au Sénat. Il convient cependant d'insister, dans la genèse philosophique de ce concept de *multitudinis potentia* qui traverse la pensée moderne du peuple entre Spinoza et Hobbes, et qui innerve une pensée radicale de la démocratie [Negri, 2007] sur son origine aristotélicienne. À la base d'une politique du peuple qui serait une politique du nombre, Aristote place le critère de jugement porté par le nombre. Comme il le souligne dans le Livre III de *La Politique*, « bien que chaque individu pris séparément puisse être plus mauvais juge que les gens de savoir, tous, une fois réunis en corps, ne laisseront pas d'être de meilleurs juges que ces derniers, ou du moins pas plus mauvais, la multitude en effet, composée d'individus qui, pris séparément, sont des gens sans valeur, est néanmoins susceptible, prise en corps, de se montrer supérieure à l'élite de tout à l'heure, non pas à titre individuel, mais à titre collectif » (*La politique*, III, 11, 214-5). La supériorité du jugement du peuple ne réside pas seulement dans son *nombre*, synonyme de talent collectif supérieur à la somme des talents individuels, mais aussi dans sa position de gouverné, et dans sa pluralité interne. En premier lieu, de même que « l'invité juge mieux de la chère que le cuisinier » (*La politique*, III, 11, 219), le peuple en tant qu'agrégat des gouvernés et utilisateur de l'État, est à même de porter un jugement avisé sur la politique. En deuxième lieu, le peuple aristotélicien est une composition de différences et de jugements, principe de pluralité sur lequel insistera H. Arendt dans sa lecture du philosophe.

certain nombre de questionnements modernes, qui mobilisent des concepts anciens dans des termes nouveaux : les termes du conflit, de la révolution, de la légitimité, de la souveraineté.

Chez Machiavel, toutes ces tensions qui étaient restées « en sourdine » dans la pensée classique - pensée du meilleur régime politique et de la perfection morale à y atteindre - ressortent avec force. Elles sont ciselées, questionnées, reproblématisées. À l'*horror vacui* du « grand nombre », le philosophe oppose une pensée du peuple dans le monde social et dans l'histoire. Une pensée des surgissements et des agissements du peuple se constitue [Lefort, 1986a]. Ainsi, deux lignes de fuite commencent à être clairement visibles : d'un côté un peuple ignorant, potentiellement inassimilable et qu'il faut civiliser par la loi et la raison d'État. Un peuple qu'il faut redouter surtout. De l'autre côté, un peuple qui est *vrai* dans son ignorance, non plus vrai au sens platonicien – la vérité de son ignorance étant, à proprement parler, son essence – mais capable de vérité ; un peuple dont l'ignorance est porteuse d'une vérité politique d'une autre nature, vérité qui doit interpeller le philosophe et le Prince. Un peuple capable, par cette vérité profonde de son action dans l'histoire, de repenser la démocratie.

La maille imaginaire de l'*horror vacui* est resserrée, l'angle d'attaque choisi : le peuple est désormais un ignorant à civiliser et un porteur de vérité en vertu même de cette ignorance. Aucune contradiction n'existe entre les deux affirmations : les deux reprennent l'ancienne « puissance emplissante » du peuple en la convertissant en vérité et en conflit, et l'ancienne « peur du nombre » en la convertissant en ignorance et en domination. Mais l'ancienne dichotomie « puissance - peur du grand nombre » a tendance à s'effacer : désormais parler du peuple veut dire surtout le conceptualiser à partir de ses agissements historiques.

Le peuple peut désormais briser l'ordre de la domination et réinstaurer un ordre, tout en étant naturellement porté, par l'émotion qui le meut, à la sédition, au désordre qui désagrège sans réinstaurer⁴¹. Entre l'ignorance et la puissance du peuple, c'est alors la raison et la loi qui s'érigent en douaniers, statuant d'un « bon » peuple et d'un « mauvais » peuple.

⁴¹ L'émotion est un élément essentiel de cette ambivalence : c'est l'émotion qui rend le peuple authentique dans ses revendications et profondément aveugle, car le peuple est être d'expérience et non de savoir (« il ne sait ce qu'il veut », dit Machiavel dans *Le Prince*), de mouvement et non de raison, et parce qu'il est avant tout un être collectif d'où la liberté individuelle de jugement est évacuée. Faut-il rappeler que l'étymologie d'émotion, qui renvoie à mouvoir, donc à l'activation d'une dynamique en dehors de tout « arrêt » critique, est construite à l'opposée de *raison* ?

1.2. *Qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple ?*

Nous avons vu que le peuple est le nom d'une opération politique complexe, liée à l'autonomie de la politique moderne et à sa confrontation à l'histoire.

Ainsi, si part de la pensée politique moderne trouve sa raison d'être dans la rationalisation d'un peuple ignorant, toute une autre partie s'attache à montrer, au contraire, la résilience d'un conflit porté précisément par ceux qu'on essaie à tout prix de civiliser. D'une part on insiste sur la puissance du peuple, légitimatrice en dernière instance, de l'autre sur son ignorance, à civiliser par la raison politique. Or, ces deux traditions ne sont pas du seul ressort de la pensée, le peuple demeurant quelque chose de purement abstrait : à partir de Machiavel, la philosophie se lie avec l'histoire, qu'elle contribue d'ailleurs à reconceptualiser (Vico). Ainsi peuple puissant et peuple ignorant tendent à devenir des représentations politiques alimentant l'histoire du XVIII^e et du XIX^e siècles⁴². Elles sont à ce titre reconvoquées à chaque irruption du peuple dans l'histoire, comme en témoigne, parmi d'autres exemples possibles, la réaction du journal *La Quotidienne* aux événements de juillet 1830⁴³.

Cependant, le peuple des Modernes apparaît d'emblée comme un champ de nouveaux questionnements. En premier lieu, à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le peuple des philosophes se heurte à une nouvelle visibilité sociale : si l'invention *politique* du peuple doit être située au moment de l'émergence de la pensée politique moderne (Machiavel, Hobbes et Spinoza⁴⁴), au XVI^e et XVII^e siècle [Skinner, 2001 (1978)], ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'on assiste à l'invention *sociale* du peuple. Jusque-là invisible et banni des représentations [Cohen, 2010 : 25-29], il apparaît comme problème politique *et* social précisément à cette période de remises en question et d'accélération de la modernité politique qu'est la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Il sort dès lors du champ d'invisibilité auquel l'avaient condamné les élites - invisibilité reconduite par la philosophie politique - en apparaissant indissociablement comme *dèmos* et comme *plebs*.

⁴² Nous analyserons *infra* ces représentations politiques, dans la section « La sémantique démocratique du peuple ».

⁴³ « C'est quelque chose de si redoutable que l'intervention populaire, elle est si souvent aveugle dans ses effets alors qu'elle est louable dans son principe » [cit. in Jakobowicz, 2009 : 9]. Dans cet extrait on retrouve la représentation philosophique d'un peuple ignorant (une intervention populaire « aveugle dans ses effets ») mais profondément vrai et juste dans cette ignorance (l'intervention populaire est « louable dans son principe »).

⁴⁴ Si la pensée de Machiavel sera développée plus en détail dans l'argumentation, nous convoquons les philosophies d'Hobbes et de Spinoza au titre de l'invention de l'unité et de la souveraineté du peuple (Hobbes, *Le citoyen*, XII, 8) et de l'opposition d'une *multitudinis potentia* à la théodicée d'Ancien Régime (Spinoza). En ce sens, comme le souligne Y. Vargas, les pensées du peuple d'Hobbes et de Spinoza sont redevables de l'acte fondateur du *Defensor pacis* de Marsile de Padoue (1324), opposant le corps matériel du peuple au corps sacré de la royauté.

En deuxième lieu, le peuple de Machiavel, Hobbes et Spinoza ne relève pas des mêmes questionnements que celui de Platon et Aristote. Chez les Modernes, les deux traditions de la puissance et de l'ignorance coexistent car elles sont nécessaires pour répondre au dilemme contractualiste et jusnaturaliste au travers duquel on pense désormais la nature politique du peuple : comment faire fonctionner un gouvernement ou un contrat social ? Comment expliquer le passage de l'hétéronomie à l'autonomie politique ? À partir de ces questionnements nouveaux de la philosophie politique moderne, font surface deux sous-questionnements ayant trait spécifiquement au peuple⁴⁵ : 1) « qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple ? », questionnement que Rousseau reprend à Spinoza⁴⁶ ; 2) Comment expliquer la naissance de la loi parmi le peuple ? », questionnement que Kant formalise à partir du jusnaturalisme dans la *Doctrine du droit*⁴⁷.

Voici les questionnements centraux du peuple des Modernes, donnant lieu à un champ de réponses spécifique qui interagit, au XVIII^e siècle, avec le peuple *social*.

1.3. *Le champ de la pensée moderne du peuple*

Le champ de réponses à ces questions repose sur quatre nouvelles oppositions. Pour chacune d'entre elles, le premier terme renvoie à la tradition agoraphobique de l'« ignorance du peuple », le deuxième à celle agoraphile de la « puissance du peuple »⁴⁸ : ignorance vs vérité, consentement vs légitimité, domination vs conflit, violence vs vertu.

Nous trouvons les quatre oppositions réunies chez ce théoricien à cheval entre anciens et modernes qu'est Machiavel. Sa réflexion sur le peuple est éminemment bi-front : d'une part agoraphile (« les soulèvements d'un peuple libre sont rarement pernicious à sa liberté » *Discours sur la décade de Tite Live*, I, IV), de l'autre agoraphobe (il conseille au Prince d'agir de manière à rendre le peuple « émerveillé et stupide » comme l'a fait l'Empereur Septime Sévère).

Le peuple, opposant la liberté à la domination, a besoin en effet d'un Prince civilisateur pour que son élan libertaire ne se transforme en licence, en débridement des pulsions. En même temps, le spectre de la corruption touche avant tout la tête de l'État, comme ce fut le cas avec

⁴⁵ Ces deux questionnements se trouvent dans la synthèse d'A. Akoun [2009] et chez E. Balibar [1997].

⁴⁶ « Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société », Rousseau, *Contrat social*, Livre II, Chapitre VIII.

⁴⁷ « L'acte par lequel un peuple se constitue lui-même en État, à proprement parler l'Idée de celui-là qui seule en permet de penser la légalité, est le contrat originaire, d'après lequel tous abandonnent dans le peuple leur liberté extérieure, pour la retrouver derechef comme membres d'une République, c'est à dire d'un peuple considéré comme État », Kant, *Doctrine du droit*, « Théorie et pratique », II, 279.

⁴⁸ Pour la distinction agoraphobie-agoraphilie, on se référera à Dupuis-Déri [1999].

l'Empire romain ou la République florentine après la mort de Laurent de Médicis. Car le Prince, civilisateur et stabilisateur du peuple, peut aussi vouloir l'asservir pour son intérêt personnel, son désir de puissance. Le peuple a alors, en tant que dépositaire du *vrai*, le droit de résister à l'oppression car « En toute cité, on trouve ces deux humeurs différentes desquelles la source est que le populaire n'aime point à être commandé ni opprimé des plus gros ; et les gros ont envie de commander et opprimer le peuple » (Machiavel, *Le Prince*, chapitre IX). Émergent alors du peuple « des citoyens qui, surpassant les autres en grandeur d'âme », prennent la tête de la révolte : c'est le peuple comme ensemble de *sujets de liberté*. Ces citoyens se placent sous des nouveaux chefs, qui, une fois la tyrannie conjurée, s'opposent les uns aux autres dans la conquête du pouvoir (la naissance de *factions*), en se transformant en nouveaux tyrans⁴⁹.

Comment résoudre alors, à partir de ce cercle vicieux de la politique populaire, la contradiction d'un peuple qui, pour devenir sujet, doit se placer sous le gouvernement d'un chef, d'un peuple dont la liberté peut toujours se corrompre en licence sans la vertu correctrice du Prince, non exempte, quant à elle, de la *libido dominandi* ? Comment articuler ignorance et vérité, domination et conflit ?

Machiavel ne fournit pas une réponse, mais formalise ce champ de dichotomies à partir duquel la pensée moderne du peuple peut émerger : un peuple ignorant et à civiliser, mais capable de vérité dans ses agissements ; un peuple qui consent placidement au Prince tout en limitant, par son droit à la révolte, la toute-puissance de son pouvoir ; un peuple qui « n'aime point à être commandé ni opprimé », mais qui se place rapidement sous des nouveaux chefs en acceptant passivement la domination ; un peuple dont l'âme est grande, mais qui tend naturellement à la sédition.

Cependant, nous l'avons dit, ces quatre dichotomies ne font que reconvertir le dilemme originaire du peuple, à savoir la question « *qui est le peuple ?* » : où trouver cette « individualité nombreuse » ? Que le lecteur ne soit pas tenté de voir dans ces quatre dichotomies qui composent, dans notre reconstitution de la tradition philosophique, le peuple des modernes, une solution à l'ancienne énigme d'une « individualité nombreuse ». Au lieu d'y voir une réponse, il y trouvera de nouvelles questions, toutes paradoxales, toutes aporétiques. Car, pour expliquer la coexistence d'ignorance et vérité, de légitimité et consentement, de conflit et domination, de vertu et violence, la philosophie est obligée de générer de nouveaux paradoxes.

⁴⁹ Le thème de l'ignorance du peuple liée au gouvernement des *factions* connaît une large audience tout au long du XVIII^e siècle : Kant dit, en reprenant Machiavel, que « le rassemblement illégal de la foule est l'action de former des factions (*agere per turbas*) ».

De surcroît, une autre question irrésolue émerge : le peuple fait-il partie de l'état de nature ou de l'état social ? Car, en tant que résultat du contrat social, son produit politique achevé, le peuple relève de l'état social : chez Rousseau la sociabilité naturelle de l'état de nature rend possible, en un certain sens, l'avènement de la volonté générale du peuple. Mais en tant que protagoniste de l'état de nature, le peuple semble condamné à y revenir, à revêtir de temps à autre les semblants de l'animal déchainé, de la passion meurtrière, du penchant naturel à la violence⁵⁰. Cette bipolarité « état de nature – état social » qui surplombe les quatre voies de la pensée politique du peuple est particulièrement évidente, nous aurons l'occasion d'y revenir, pour la dyade « vertu/violence ». La vertu relève en effet de l'ancrage du peuple dans l'état social, la violence dans l'état de nature.

La bipolarité « état de nature – état social » est alors, en quelque sorte, le point d'achoppement de toutes les autres : c'est en dévoilant le caractère totalement arbitraire dans sa question sarcastique « Le peuple est humain ou animal, est-il composé par des personnes ou compose-t-il une autre humanité ? », que l'Abbé Coyer donne à voir dès 1755 l'état d'indétermination du « peuple des philosophes »⁵¹.

Examinons alors chaque aspect de cette pensée dichotomique du peuple moderne.

Premièrement, le peuple « bien qu'ignorant est capable de vérité » (Machiavel, *Le Prince*⁵²) : il doit alors remédier à son ignorance originaire en élevant sa capacité à atteindre et à produire des vérités *par* la loi. Paradoxe : comment accorder la vérité dont le peuple est porteur avec la vérité juridique (les lois) et étatique (la vertu du Prince) à laquelle il doit se conformer et par laquelle il devient « plus vrai que sa vérité »⁵³ ?

⁵⁰ Cette opposition « état de nature – état social » propre aux contractualismes, est traduite par Hirschman en « passions-intérêts ». En étudiant la même période (XVI^e-XVIII^e siècle), Hirschman montre comment les philosophes de Smith, Montesquieu et Shaftesbury trouvent dans le concept d'« intérêt » un supplétif non-violent à la « passion » dont le déchainement collectif avait profondément choqué les contemporains de la massacre de la Saint-Barthélémy et de la Guerre des Trente ans.

⁵¹ Philosophes qu'il convoque aux côtés des élites dans son pamphlet : « J'ai cru jusqu'à ce jour que le peuple avait part à la nature humaine. La réflexion donne des doutes, et ce que je regardais comme une vérité incontestable devient un problème à résoudre [...] Est-il composé d'hommes ? [...] Les choses vont si loin, que le peuple lui-même questionne sur son état : *Sommes-nous des bêtes* ? C'est un propos qu'on entend assez souvent dans les travaux publics : Peuple ! cela se pourrait. Charge-toi avec la bête de somme, remue la terre avec les animaux, et contentez-vous tous, si on ne vous laisse pas périr de misère : voilà tout ce que la politique vous doit, et la philosophie vous met au même rang : qu'on exhorte un philosophe de la Cour ou du Parnasse à croire à nos mystères, quelle réponse en tire-t-on ? *Comptez vos fables au peuple*, cela veut dire, à des êtres qui n'ont que la figure humaine » [Coyer, 1755 : 44-57, cit. in Cohen, 2010 : 19]

⁵² La phrase est au pluriel dans *Le Prince*.

⁵³ Ce paradoxe fait l'objet des différentes contributions du livre *L'ignorance du peuple* [Duprat, 1998]. On retrouve pour la première fois cette représentation politique du peuple, et son côté bifront entre ignorance et vérité, dans des débats de grande envergure, à l'occasion de la libéralisation des grains et de la « guerre des Farines » au XVIII^e siècle [Cohen, 2010 : 179-218] ; ces débats, opposant physiocrates et sensualistes dans les années 1760-70, reprennent pleinement cette bipolarité du peuple assise par Machiavel. Ainsi d'un côté on trouve des penseurs-

Deuxièmement, le peuple confère une légitimité au pouvoir mais il est pensé comme l'objet d'un consensus imposé (le peuple « qui consent paisiblement »). La philosophie contractualiste creuse l'écart entre légitimité et consentement, car le peuple y apparaît comme l'une des parties contractantes et le *produit* du contrat. Il y a là un paradoxe : comment le peuple peut-il accorder une légitimité au pouvoir s'il est lui-même le produit du contrat social ?⁵⁴

Troisièmement, le peuple est le sujet d'un conflit, d'une puissance démocratique, instituante et anti-étatique [Abensour, 1997]⁵⁵, mais il demeure l'horizon collectif d'un auto-assujettissement volontaire [Lefort, 1993 (1976)]. Nouveau paradoxe : comment le peuple peut-il accéder au conflit s'il est incapable de percevoir la domination comme telle ?

Quatrièmement, le peuple apparaît dans la philosophie politique moderne comme l'horizon collectif d'une vertu, alors que les catégories de son action historique sont comprises à partir de

économistes au raisonnement abstrait déplorant un peuple ignorant, prisonnier des préjugés de la foule et à civiliser par la raison et la loi (voire la répression de l'émeute frumentier) : en 1776 Condorcet s'inscrit dans cette mouvance en affirmant dans ses *Réflexions sur le commerce des blés* que « Le peuple n'est pas méchant, mais il est aveugle ». De l'autre côté nous trouvons des philosophes sensualistes, des hommes de salon vantant les vertus du débat public, qui critiquent les abstractions froides des physiocrates et insistent sur la vérité et la légitimité des catégories populaires : le peuple est ignorant, certes, disent-ils, mais dans cette ignorance il est porteur d'une part de vérité, morale, pratique et politique. Dans cette mouvance nous trouvons Galiani, Diderot et Turgot. D'un côté un peuple ignorant de son propre bonheur et raisonnant par préjugés, d'où la nécessité de l'éclairer par l'éducation (ou les armes) sur son bonheur à venir dans la libéralisation des grains ; de l'autre un peuple qu'il faudrait observer et écouter, et dont la raison collective, éminemment pratique, tourne autour du besoin, de la faim et du rapport direct aux choses. Cf. également pour une mise en perspective historique de ces débats, Thompson et *alii* [1988].

⁵⁴ Comme nous le verrons *infra* dans la section « Peuple et représentation », la relation de représentation et la limitation des pouvoirs viennent résoudre cette récursivité du peuple consentant passivement et légitimant activement : la pensée de Montesquieu est éminemment représentative de cette contradiction et de son dépassement par la représentation. Chez Montesquieu, l'ignorance naturelle du peuple est la condition *sine qua non* de la défense d'une démocratie « censitaire » et « dans l'esprit de l'aristocratie » [Althusser, 1964]. Si le peuple en corps est censé avoir la souveraine puissance, l'exercice du pouvoir réel appartient à la fraction des citoyens aisés, qui occupent les fonctions publiques et détiennent les droits politiques. En quoi consiste alors cette souveraine puissance ? Sans doute, ne doit-elle pas être confondue avec la souveraineté populaire défendue par les révolutions du XVIII^e ou du XIX^e siècle : elle est pensée comme « apparence de la souveraineté » devant fonder l'amour de la patrie, « alors que sa réalité s'oppose à la stabilité de la république, étant donné l'incompétence politique du peuple ». Le peuple est alors ignorant, il s'autogouverne par la médiation des représentants, et la « division du peuple en certaines classes », que Montesquieu repère chez Servius Tullius ou Solon, est un instrument de l'art des législateurs, qui n'engendre guère de conflit (sauf à penser le conflit comme crainte de la sédition). On pourrait dire, de ce point de vue, que tout comme Machiavel radicalise dans le sens du conflit la pensée politique antique, Montesquieu accomplit le passage inverse : il la police, en la dépouillant de tout ce qu'elle gardait de conflictuel. Si Aristote défendait encore, certes *indirectement* en craignant la révolte des *oi polloi*, une « politique de l'égalité » dans la cité, Montesquieu met en avant l'incompétence, l'indignité, l'absence politique du peuple qui n'existe *que* par la voix de ses représentants : le peuple est alors « admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité » (*L'esprit des lois*, livre II, chapitre II). On trouve un héritage de la pensée du peuple de Montesquieu dans la définition du peuple démocratique de Schumpeter in *Capitalisme, socialisme et démocratie* : « Démocratie signifie seulement que le peuple est à même d'accepter ou d'écarter les hommes appelés à le gouverner ».

⁵⁵ Dans sa relecture de la pensée politique de Marx, M. Abensour y trouve une pensée du *dèmos* comme puissance collective, instituante, égalisatrice et éminemment anti-étatique : « Si l'on retient le principe philosophique de Marx énoncé, on ne peut plus clairement, dans la critique de 1843 – « ce qu'il faut c'est partir du sujet réel et considérer son objectivation », on peut soutenir avec raison que, selon lui, il y a adéquation parfaite entre la démocratie comme auto-détermination du peuple et le principe philosophique qui lui est propre, puisque, avec le *dmos*, vient à l'existence et dans sa vérité le sujet réel, la « racine » de l'histoire de la modernité. L'État n'existe dès lors qu'en vertu de ce « mouvement qui l'excède » qui est la vie active du *dèmos* » [Abensour, 1997 : 49].

la violence. Pire, en vertu de la perfection morale dont il est porteur, il peut accomplir en son nom des actes horribles et retourner la violence contre lui-même. Autre paradoxe : comment un sujet collectif fondamentalement vertueux peut-il faire preuve de violence ? On retrouve ici la contradiction entre un peuple « naturellement bon » chez Rousseau, dont on affichera les vertus démocratiques de manière consensuelle entre corps et classes⁵⁶, et son apparition violente, par à-coups de révolte et de terreur.

En définitive, il apparaît que le peuple est, par sa capacité à s'appropriier les lois et à se transformer en *dèmos*, le sujet et l'objet du gouvernement (le législateur et le légiféré), l'acteur consentant au contrat mais ayant le droit final à la résistance (et donc à réinstaurer le contrat légitime), l'objet d'une domination et le sujet d'un conflit latent, le sujet d'une vertu morale naturelle mais l'objet d'une violence qu'il inflige aux autres et qu'il s'auto-inflige.

1.4. Peuple des révolutionnaires, peuple des conservateurs, peuple des sociologues

Avec l'accélération de la modernité politique visible dans l'événement révolutionnaire, et en concomitance avec l'invention du social⁵⁷, ces oppositions changent de place dans le champ

⁵⁶ Cette dichotomie, comme les autres, sera portée à son paroxysme durant la Révolution française. Ainsi, lors de la convocation des États généraux de 1789, la bourgeoisie reprendra l'argument rousseauiste d'un peuple naturellement bon, préservé des effets pernicioseux du luxe et du relâchement moral des puissants, afin de se poser en porte-parole de l'unité morale de la nation contre l'aristocratie. Il ne s'agit pas de voir dans ce positionnement politique un travestissement démagogique d'une volonté hégémonique : loin de se réduire à cela, le peuple, et notamment son fond paysan, était consensuellement vus comme des idéaux de perfection morale. Pourtant, si le peuple agit et reprend ses droits par la force, la violence est de mise. Comme l'écrit Hébert dans *Le père Duchesne* à propos des hésitations des Constituants au Procès de Louis XVI « Tenez-nous parole, sinon, foutre, nous vous retirons notre confiance, et nous rentrerons dans nos droits, et le bourreau du peuple tombera sous le glaive du peuple » (cit. in Dupuy [2002 : 215, note 164]). Cf. *infra* « Peuple et vertu ».

⁵⁷ Cette découverte du « social » implique, comme l'ont montré Kaufmann et Guillaumou, le passage d'une théodicée – légitimation divine de l'ordre – à une sociodicée – légitimation politique par la « société » [Guillaumou et Kaufmann, 2003]. La société devient alors un nouveau principe de construction politique, un nouvel ensemble d'outils de classement, un principe analytique. Il faut évidemment distinguer cette découverte du « social » au XVIII^e siècle de sa réinvention républicaine, indissociable de la définition d'une nouvelle « question sociale ». En mettant en parallèle l'invention du social et la découverte du peuple, D. Cohen décrypte un changement d'épistémè tout à fait fondamental pour comprendre le peuple des modernes ; en dépouillant les archives de la « pensée sociale » de la période 1720-1780, recueils d'*exempla* à usage des classes populaires, échanges épistolaires entre aristocrates, *memoranda* et discours académiques, discours philosophiques et scientifiques (notamment sensualiste et physiocratique), l'historienne montre que le peuple fait l'objet d'une transformation d'envergure entre la première et la deuxième moitié du XVIII^e siècle. L'héritage d'une philosophie d'ascendance scolastique renvoyant le sensible à un ordre naturel et divin rend le peuple impensable (car invisible) jusqu'aux années 1760-70. À partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, un changement dans les formes de l'épistémè, mettant l'accent sur le fait, la sensation, l'émotion et l'empirie, rend les élites moins aveugles à la réalité sensible du peuple. Cette transformation des formes sociales de la pensée traverse la nouvelle littérature d'*exempla*, les contes de la Bibliothèque Bleue et l'invention d'un « peuple producteur » par le libéralisme « égalitaire » (Boisguillebert), puis, de manière beaucoup plus ambivalente, par les physiocrates : pour la première fois le peuple envahit la scène du représentable, fût-ce sous la forme du personnage édifiant à la voix imposée par les élites, du pauvre conforme à son rôle, du serf acceptant la domination ou d'une population de travailleurs dont les cycles du salaire et de l'emploi doivent désormais être placés sous l'égide de la politique économique. En ce sens, D. Cohen montre avec finesse que le peuple ne demeure

décrit. Les deux dernières oppositions tendent à assumer une place plus importante que les deux premières. En voyant à l'œuvre l'« autonomie du politique » dans l'événement révolutionnaire, au lieu de la chercher dans le passé romain comme Machiavel, la philosophie de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle pense le peuple davantage comme un acteur conflictuel et vertueux. D'autre part, en découvrant la puissance populaire émanant du monde social (les sans-culottes révolutionnaires), elle est amenée à faire du peuple le protagoniste de cette même « société » qu'elle invente comme principe de construction politique. Désormais le monde social est un monde en soi, qu'il faut penser dans son autonomie, car la révolution surgit avant tout de la misère⁵⁸. À la confluence de ces deux découvertes, la découverte de l'autonomie du politique et de l'autonomie du social, on trouve ce peuple qui est désormais le *sujet social de l'autonomie politique*⁵⁹. En tant que porteur social de l'utilité, du travail et de la misère, catégories par

visible socialement (et qu'il constitue même le lieu fondamental d'une visibilité du social de la part des élites) qu'à partir d'une triple transformation : passage du naturel au social dans les régimes de vérité, passage de l'holisme à l'individualisme dans les formes du politique et passage de l'abstraction (ce qu'elle appelle une « systématique ») au fait dans les formes du savoir. Le peuple des modernes ne demeure pensable qu'à la coalescence de ce triple mouvement, évoquant les trois ordres que M. Foucault avait reliés dans son archéologie, la vérité, le politique et le savoir. Cependant, malgré la nouvelle visibilité du peuple, désormais soustrait à l'ordre naturel (et donc renvoyé à autre chose que lui-même) pour être placé sous l'égide de la société, « les individus populaires restent impensés dans l'ordre du politique » [Cohen, 2010 : 157]. Aussi D. Cohen fait-elle état du même constat de dépolitisation progressive du peuple qui est le nôtre dans cette archéologie introductive : si quelque part dans la pensée des classiques, et notamment chez Machiavel, le peuple a pu être pensé comme une puissance démocratique et instituante, et qu'entre XVIII^e et XIX^e siècle il devient enfin visible, sa mise en scène se traduit rapidement en dépolitisation. C'est comme cela que s'accomplit le passage du peuple au pauvre, de l'invention du social à la question sociale.

⁵⁸ En ce sens, on comprend bien le souci de Kant de séparer le peuple républicain du peuple qu'il nomme « empirique ». Le peuple comme forme sert à faire fonctionner la République, mais ne doit pas être confondu avec le peuple « social ». Il nécessite, de plus, en tant qu'être doté d'une volonté politique, d'un gouvernement légal qui le « force à faire ce qu'il veut, le contraigne à réaliser ce qu'il est, le fasse exister malgré lui ». La question d'un peuple « qui veut » est nouvelle, car dans la pensée du peuple moderne le peuple ne peut pas vouloir, mais uniquement *ressentir* (il est « ignorant » mais il *ressent* « vrai »). Cependant, c'est le droit public qui enrégimente la *volonté* du peuple dans le gouvernement républicain, en tant que « système de lois à l'usage d'un peuple, c'est à dire une multitude d'hommes ou de peuples qui, entretenant des rapports d'influence réciproque, ont besoin, pour que leur échoit en partage ce qui est de droit, d'un État juridique obéissant à une volonté qui les unifie : d'une constitution » (« Doit politique » in *Métaphysique des mœurs*). En d'autres termes, le peuple, pour qu'il soit tel, doit fonder en principe son obéissance. Pour que le peuple ignorant puisse être en effet en mesure de *vouloir*, il faut une constitution libérale qui rationalise sa « sauvagerie » naturelle que Kant définit, en relation à Machiavel, *agere per turbas*. De plus, cette volonté du peuple, comme le reconnaît explicitement Kant, n'a rien à voir avec sa phénoménalité empirique, son être social : c'est un vouloir abstrait, défini à partir de la légalité républicaine (tout comme l'individualité empirique n'existe pas dans ses *Critiques*, mais seul le sujet transcendantal).

⁵⁹ La pensée hégélienne est symptomatique de cette convergence d'une pensée du politique et d'une pensée du social-historique dans la distinction qu'elle construit entre peuple et populace. Le terme populace apparaît ainsi dans les *Principes de la philosophie du droit* §240 : « Il n'est pas seulement question d'empêcher les indigents de mourir de faim [ce que reconnaissaient les *philosophes*, Diderot en particulier, ndr], il faut, en outre, empêcher la formation d'une populace ». Comme le souligne Y. Vargas, l'originalité de la pensée hégélienne du peuple, qui se confronte avec l'actualité de la Révolution française, est alors qu'au lieu de juger et de condamner la populace en l'excluant de la communauté des citoyens, elle pose la question du processus qui la produit, et dégage les conséquences sociales et politiques qui en découlent. Les inégalités sociales produisent ainsi un nouveau type de rapport de la société à l'État, qui n'est plus le *Stände* (le corps ou l'état) fondé sur l'équilibre de l'économique, du social et du politique, avec le résultat final de produire un *Volk*, mais la classe (*klasse*) qui particularise, désintègre, désaffilie, et annihile la « vie éthique » (*Sittlichkeit*) d'un agrégat. Le peuple renvoie au *volk*, la populace à la *klasse*. De l'un vient le consensus

lesquelles on pense l'invention du social [Cohen, 2010 : 159-218], le peuple est dominé et conflictuel, vertueux et violent.

D'une part, le peuple est la partie la plus utile de la nation et continue d'être exploité, d'où la nécessité d'une révolution s'appuyant sur le « propre » du peuple, l'utilité, le travail et la misère. Une filiation souterraine unit dès lors Babeuf, le saint-simonisme et le marxisme comme pensées prolétariennes, comme pensées d'un peuple dominé et conflictuel.

D'autre part, le peuple est la partie « juste » de la nation. Dans ses agissements, c'est la vertu qui se révolte ; cependant dès lors que la révolte se cristallise en pouvoir, elle autorise un retour de la domination et la violence de la Terreur. Les différentes récurrences de la Terreur jacobine entre XIX^e et XX^e siècle montrent à quel point la vertu collective peut se retourner contre elle-même par le biais d'une « dictature de la vertu » chargée de séparer l'ami et l'ennemi du peuple [Richir, 1991].

Un tel déplacement de la pensée du peuple vers les dichotomies « conflit-domination » et « vertu-violence » produit une fracture : si Anciens et les Modernes avaient insisté à l'unisson sur la peur du nombre, sur l'ignorance constitutive du peuple à civiliser par la loi, sur son penchant naturel pour la sédition, un glissement s'opère entre XVIII^e et XIX^e siècle. Désormais, la pensée politique du peuple est inféodée à une vision du monde social, qui agence causalités historiques et lois sociales. La manière de concevoir le peuple dépendra de cette construction du « social-historique » à laquelle Castoriadis a consacré son enquête dans *L'institution imaginaire de la société* (1975). Or, dans cette modalisation du « social-historique » deux pensées se distinguent clairement.

D'un côté, une pensée révolutionnaire qui met en avant la dichotomie « conflit-domination » et qui pense le peuple à partir du paradoxe de le soulever. La question « Comment soulever un être collectif qui tend à l'assujettissement volontaire ? » est le fil rouge de cette pensée révolutionnaire du peuple.

De l'autre, une pensée conservatrice qui se recentre sur la deuxième dichotomie et met en garde contre la violence du déchaînement des foules et l'« épilepsie sociale » (Taine) portée par le peuple : il faut alors protéger le peuple, le vrai, la nation paisible, vertueuse et travailleuse. Cette pensée part de la même construction politique du social dont hérite la pensée prolétarienne

politique, de l'autre « l'esprit de révolte » et le chaos. Hegel propose dès lors une solution politique (non révolutionnaire) à l'existence de la populace : c'est l'État qui doit se donner les moyens de rétablir une certaine harmonie de la vie socio-économique pour empêcher la formation d'une populace, notamment à travers le rétablissement des corporations. Seule la corporation peut réintégrer le travailleur pauvre, le « déproprié », au sein d'une communauté solidaire, et lui restituer sa dignité perdue ; la corporation l'aide sans l'humilier, tout en le réconciliant avec le corps social.

puis socialiste, l'idée physiocratique de l'*utilité* du peuple⁶⁰. Mais au lieu d'y voir le tremplin pour une accélération démocratique de l'histoire, elle la désigne en tant que moralité naturelle, donc immuable, du peuple. Si l'une dit « Il faut soulever le peuple », l'autre dit « Il faut protéger le peuple ». D'un côté Babeuf, Saint-Simon et Proudhon (et, de manière ambivalente, Marx)⁶¹. De l'autre Bonald et de Maistre⁶². Entre les deux, la pensée du peuple de Tocqueville⁶³.

⁶⁰ Que l'on trouve formulée pour la première fois dans le célèbre chapitre sur les manoeuvriers de la *Dîme royale* de Vauban.

⁶¹ Chez Saint-Simon, le peuple est composé de l'ensemble des sujets qui travaillent, et la République a pour but premier la « question politique moderne » qui est la question sociale (« l'incorporation sociale du prolétariat ») ou « l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre » (*Le Producteur*, 1825). Le peuple est alors, par rapport au prolétariat acteur de l'industrie, l'horizon même de la recomposition de ses contradictions : le prolétariat, pour devenir acteur politique, doit se convertir en peuple, en réunissant matériel et spirituel, travail et morale. Si Saint-Simon insiste sur l'aliénation éthique du peuple dans la société industrielle qui l'exploite, Fourier, quant à lui, insistera sur l'aliénation des passions, forme d'accès au politique par excellence, chez le travailleur industriel moderne. Il s'agit alors chez Fourier de donner au peuple exploité les moyens de convertir ses désirs en passions collectives, à même de fonder un collectif. Malgré le caractère controversé d'une « pensée du peuple » chez Proudhon, une telle piste est approfondie par R. Dupuy [2002 : 185]. Proudhon dans *De la capacité politique des classes ouvrières* (1864) se propose de fournir une « conscience éthique » au peuple : il s'agit de voir comment un peuple peut surgir de la masse ouvrière « sous l'impulsion d'une conscience énergique et grâce à la puissance d'une idée juste, [qui] se présente au monde avec la puissance et dans l'éclat d'une formation organique » [Proudhon, 1868 (1864) : 211-212 ; Nous soulignons]. Chez Marx, qui porte à une tension extrême la pensée du peuple des « socialistes utopiques », le peuple relève de la mystification bourgeoise, s'appuyant sur le mythe politique de l'Un, l'unité de l'État et l'illusion de l'harmonie sociale. Il incorpore également ces « débris de peuple » (Hegel) traditionnels et réactionnaires qui seront balayés par le progrès, la révolution et l'Histoire. Le peuple empirique est alors, dans le prolongement d'Hegel et des socialistes utopiques, pensé en relation avec l'acteur de classe, qui devient le *seul* porteur du conflit. L'acteur ouvrier, plébéien, populacien, prolétaire, ne doit plus *devenir peuple* pour exprimer son conflit : il doit précisément s'en détacher, afin de recouvrer son universalité de sujet d'une Histoire non idéelle, non guidée par les abstractions du *Volkgeist*, mais par la *praxis* du travail. L'absence du peuple se greffe *a fortiori* chez le penseur allemand à une critique serrée des populismes, dont il repère des traces dans la *Philosophie du droit* d'Hegel et dans les socialismes utopiques [Vargas, 2000, II].

⁶² Les deux philosophes opèrent une critique serrée des conséquences néfastes de la révolution, et y voient la perversion du peuple. Ce dernier n'est pas le résultat d'une politique de l'égalité, mais du maintien de l'ordre contre la convulsion sociale [Cingolani, 1990b]. Cf. également [Vargas, 2000, IV].

⁶³ La pensée du peuple de Tocqueville se situe entre la pensée révolutionnaire et la pensée réactionnaire et opère un déplacement. Au lieu de s'interroger sur les conditions du soulèvement du peuple ou sur la nécessité de le protéger de la convulsion révolutionnaire, il s'interroge, à proprement parler, sur sa phénoménalité politique. Au lieu de fournir une théorie de la conversion de la *plebs* en *demos*, projeté vers la révolution ou vers la conservation, il essaie de retracer les formes d'existence du peuple dans l'histoire. Cette phénoménologie politique et historique du peuple se greffe dès lors à ce « fait providentiel et générateur » dont il repère l'émergence en Amérique : la démocratisation des conditions. En reprenant le questionnement de Machiavel (« Comment un peuple ignorant peut-il être capable de vérité ? »), il l'adapte aux nouveaux peuples démocratiques car « (...) au sein de cette foule ignorante et grossière, on rencontrait des passions énergiques, des sentiments généreux, des croyances profondes et des sauvages vertus » (« Introduction » in *De la démocratie en Amérique*, I, 1835). Tocqueville rassemble ces passions, ces sentiments, ces croyances et ces vertus dans le mot « expérience » : le peuple, être de sensation, d'intuition, peut *sentir* son intérêt public même s'il ne le conçoit pas clairement, et cela d'autant plus que les intelligences, avec les progrès de la science, de la technique (l'imprimerie) et la naissance de l'opinion publique, s'égalisent. Le principal sentiment politique du peuple est ainsi la *passion* de l'égalité, qui diffère du *goût* pour la liberté. L'une, produit d'une histoire vieille de « sept cents ans », relève à proprement parler du sens commun du peuple, l'autre désigne un style de vie modelé à partir de mœurs collectifs (*mores*), une forme de distinction de soi dans la chose publique. Le peuple *sent* alors son bien collectif par l'entremise d'un objet, la *propriété*, d'une activité, le *travail*, d'une disposition rationnelle, l'*intérêt bien entendu*, et de deux sentiments politiques, la *passion pour l'égalité* et le *goût de la liberté*. L'édifice théorique du peuple tocquevillien s'écroule dès lors que l'une de ses bases, la propriété, fait défaut : aussi le sociologue fait-il la découverte entre le premier et le deuxième tome de *De la démocratie en Amérique*, en parallèle avec la rédaction de son *Mémoire sur le paupérisme*, du prolétariat industriel. Celui-ci ne dispose d'aucune propriété ; son travail ne constitue pas une garantie de mobilité sociale, mais de survie ; sa position ne lui permet pas

La naissance de la sociologie sous l'égide d'A. Comte se situe en plein cœur de cette fracture de la pensée du peuple : l'émancipation populaire, pensée comme une politique révolutionnaire de l'égalité, doit être régulée par la république et la science positive. D'une part, la question politique de l'utilité du travail est toute entière subsumée dans l'apologie du progrès social, de l'autre, l'idée même d'une connaissance scientifique du peuple ouvre à son contrôle, sa régulation, sa mise en ordre [Cingolani, 2003a]. Désormais l'égalité cède à l'ordre, et la nouvelle traduction républicaine du social n'a plus rien de sa découverte révolutionnaire dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. La *plebs* qui avait été son protagoniste devient le « pauvre » de la question sociale⁶⁴ du XIX^e siècle, à moraliser par l'hygiénisme, le solidarisme et la sociologie⁶⁵.

Comme le synthétise P. Cingolani :

« L'horizon de la phase historique se décale, il n'est plus dans le peuple mais dans la république, dans l'égalité mais dans la solidarité. Tandis que le positivisme ignore la pluralité, sinon comme distribution de compétences, et oppose l'un de l'histoire au multiple du peuple, il dénie toutes les expressions de la revendication et de l'actualisation égalitaires au nom de la hiérarchie et de l'ordre collectif » [Cingolani, 2003a : 24].

Nous synthétisons ci-dessous notre « champ magnétique » de la pensée moderne du peuple, avec son évolution dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle vers une pensée révolutionnaire et une pensée réactionnaire (Fig. 1). Comme nous l'avons dit, la pensée du peuple de la sociologie naissante opère un déplacement : désormais ces catégories ne seront plus valables, le peuple devenant le légitimateur abstrait de la République et le pauvre de la nouvelle « question sociale ». Une dernière pièce nous manque pour cette reconfiguration de la pensée moderne du peuple entre la deuxième moitié du XVIII^e siècle et la deuxième moitié du XIX^e siècle : sa greffe problématique à une pensée de la nation.

d'accéder à l'intérêt comme vertu. Ce « peuple-là » ne peut pas faire partie du peuple américain et le menace. Comme le résume Y. Vargas « [Chez Tocqueville] Seul un peuple composé exclusivement de propriétaires et entouré de voisins pacifiques, peut vaquer, dans une paix que ne trouble aucun nuage, à ses petites affaires privées et politiques » [Vargas, 2000, I : 248].

⁶⁴ Nous précisons d'emblée que deux « questions sociales » sont observables au XIX^e siècle : une « première » question sociale datant de 1820, de nature prolétarienne et inventée par le socialisme utopique (en particulier le saint-simonisme puis le proudhonisme). Une « deuxième » question sociale, dont il est question *supra*, de nature républicaine et solidariste et tournée vers l'ouvrier-pauvre, inventée par les sociologues et les hygiénistes. Cf. également Donzelot [1994].

⁶⁵ Une marque de continuité entre les représentations politiques du « pauvre » de la question sociale et les nouveaux pauvres de la sociologie contemporaine serait alors, avec la dépolitisation, la difficulté des sciences sociales à les penser en acteurs [Farge *et alii*, 2004].

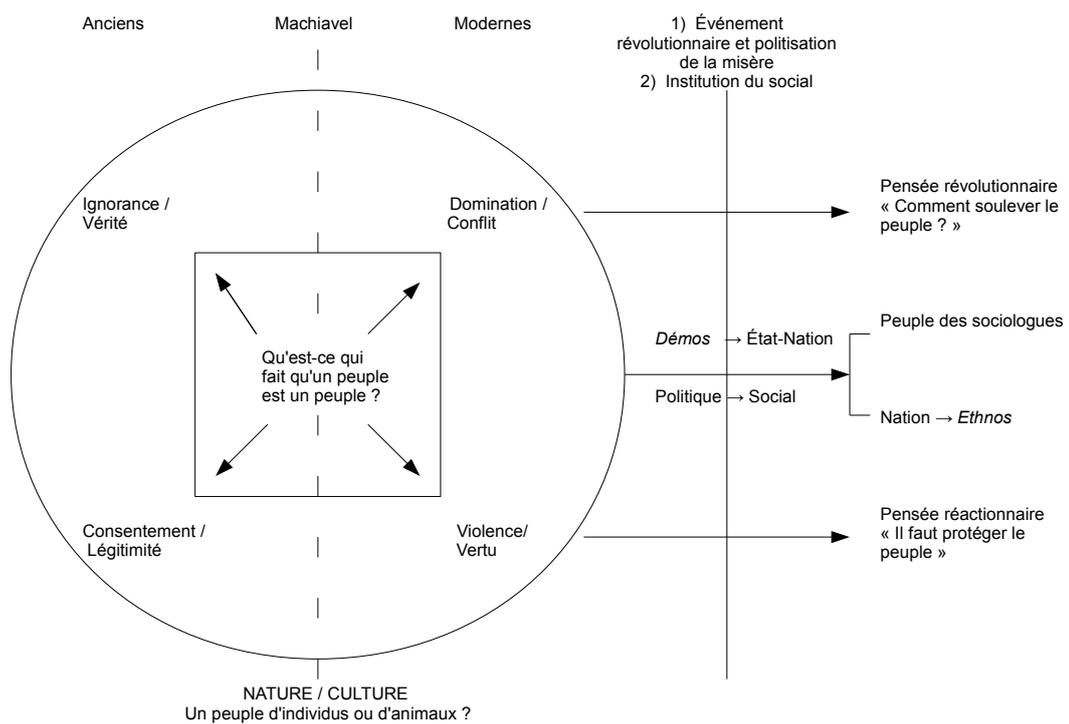


Fig. 1 : La pensée moderne du peuple (moment 1).

2. Le peuple entre nation et *ethnos*.

Le XVIII^e siècle apparaît comme le lieu d'une reconfiguration fondamentale de la pensée du peuple : ce dernier, que l'on a vu à l'œuvre (politique) de la Révolution, et que l'on a découvert dans le monde social sous sa forme la plus « empirique », articule désormais de manière éminemment problématique *démos* et *plebs*, nation et populace⁶⁶.

Pendant un siècle, entre 1780 et 1880, le peuple sera *démos* et *plebs*, nation et populace. Il sera acteur politique et sans-culotte plébéien, nom universel de la nation et populace à bannir. Tout cela à la fois, tout cela dans l'unité instable de la nouvelle métaphore du peuple émergeant à partir de 1820, le *prolétaire* [Rancière, 2003 : 21-33]. Pour articuler ces équivalences, émergent une pensée révolutionnaire et une pensée réactionnaire. La pensée sociologique tendra, au contraire, à les dissocier : le *démos* doit y oublier son fond plébéien et s'inscrire en marbre dans la devise du nouvel État-Nation, la III^e République ou la « république des sociologues » [Donzelot, 1994] ; la question démocratique posée par la *plebs* doit devenir connaissance scientifique des classes populaires, solidaire d'une nouvelle régulation sociale.

Une autre évolution fondamentale - c'est l'objet de cette section - conforte la scission de la pensée du peuple héritée des modernes, et la déliaison du *démos* et de la *plebs* : la création des identités nationales et le passage progressif de la nation à l'*ethnos*.

Pour retracer cette transformation fondamentale de la nation entre deuxième moitié du XVIII^e siècle et deuxième moitié du XIX^e siècle, il faut reprendre la définition classique de Sieyès. L'auteur de *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, s'attelle à la tâche de relier *démos* et nation en essayant de conjurer, tant bien que mal, l'*ethnos*, résidu de particularité qui empêche la définition du citoyen. En reliant les trois concepts d'adunation (littéralement « genèse de la nation »), de régénération et de représentation, Sieyès fait de la nation l'unité imaginaire des citoyens, son horizon de représentation et d'institution démocratique, qui ne peut émerger qu'en vertu de la déprise de chaque individu de toutes ses attributions particulières [Sieyès, 1982 (1789) : 87-88]. Ce processus d'adunation, de formation d'une Nation à partir de la référence légitimatrice du *démos*, et de son fond d'insurgeance « plébéienne », n'est pas exempt de contradictions : un divorce croissant se produit entre le pouvoir d'incarnation du « peuple-Un » par lequel Sieyès

⁶⁶ En témoigne une fois de plus l'article « Peuple » de l'*Encyclopédie*, dont Jaucourt s'empresse, nous l'avons dit, d'afficher la polysémie. Le peuple y oscille entre des référents fort distants : la « classe laborieuse », définie en référence au concept d'utilité des physiocrates, la populace (renvoyant à la misère sociale et morale) et la nation (concept politique).

nomme la Nation, et les « divisions et les différences qui structurent pratiquement la société » [Rosanvallon, 1998 : 53], ce peuple social qui la fragmente⁶⁷.

Si la Nation des révolutionnaires du XVIII^e siècle était définie comme l'horizon de la question démocratique, entre XVIII^e et XIX^e siècle elle change progressivement de visage. On refuse progressivement sa nature universelle, collective et abstraite, et on s'attache à la rechercher dans le fond immémorial de l'État, de son territoire et de ses campagnes⁶⁸. On en collecte les arts, les traditions, les mœurs qui peuvent lui donner un semblant d'unité. On la crée de toutes pièces, et par cette double opération d'objectivation et de création, on la pense de plus en plus comme un *ethnos*, une nation qui a « toujours été là », un fond trans-historique de l'État. Parallèlement à l'objectivation du *demos-plebs* qui ouvre à la naissance du pauvre de la question sociale, la nation réinvente alors le paysan porteur de son fond éternel : d'horizon d'une démocratie insurgente, la nation s'objective désormais dans le folklore, dans les musées d'ethnographie et dans la collecte des arts et traditions populaires.

Ainsi, malgré les différences dans la genèse des nationalismes entre un national-civisme républicain « à la française » (Renan)⁶⁹ et un national-ethnisme corporatif « à l'allemande » (Fichte)⁷⁰, le même souci de rendre visible le *demos* caractérise le tournant post-révolutionnaire

⁶⁷ D'autre part, problème supplémentaire, l'unité du peuple-Un ne cache pas l'exclusion des étrangers, comme l'a magistralement démontré S. Wahnich dans *L'impossible citoyen*. Donc, il y a de l'*ethnos* en filigrane aussi dans la définition révolutionnaire de la nation, pourtant conjurant ouvertement tout retour des particularités dans l'universel démocratique [Wahnich, 2010].

⁶⁸ R. Dupuy situe ce moment d'invention d'un fond « popularo-ethnique » de la nation française à la fin du XIX^e siècle, juste après la contestation boulangiste ; il le relie à l'inertie depuis le XVII^e siècle d'une « politique du peuple » co-produite par les classes paysannes et le notariat local, et à sa greffe à l'émergence progressive d'une pensée nationaliste dans les classes moyennes [Dupuy, 2002].

⁶⁹ Le peuple est chez Renan le corps politique de la nation (« âme, principe spirituel » reposant sur un « riche legs de souvenir dont le culte des ancêtres est de tous le plus légitime » dit Renan), où corps doit être entendu comme manifestation, concrétion politique et rassemblement unitaire. Les deux membres de l'équation, peuple et nation, sont agencés en vertu d'un « plébiscite de tous les jours » (« Une nation est d'une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits, et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait intangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune », *Qu'est-ce qu'une Nation*, chapitre III, 1882). Cela les inscrit d'emblée dans la matrice étatique républicaine.

⁷⁰ Le peuple des *Discours à la Nation allemande* de Fichte (1787) est le souffle de la Nation, cette dernière reposant sur un patrimoine moral commun (la *Kultur*) et sa manifestation visible (la langue), un élément géographique imaginaire (le territoire) et sa manifestation visible (le paysage). *Kultur* et territoire forgent le peuple entendu comme *volksgeist* (génie d'un peuple) à partir d'un élément originaire, qui est la « nature première » du *volksgeist*, le *Urvolk*. L'adhésion au Peuple-Nation allemand ne peut pas alors être soumise à l'impératif libéral d'une démocratie : c'est la force d'un élément *naturel* qui oriente l'apparition politique d'un sujet national-populaire. La matrice étatique du Peuple-Nation allemand ne sera pas républicaine mais corporatiste-autoritaire (c'est l'État prussien qui constitue l'embryon de la statogénèse allemande et que l'on retrouve dans la formation du Reich en 1861), car le peuple *n'agit pas* et *ne veut pas*, il *est* ou *n'est pas*. Pour que le peuple advienne, il faut dès lors que le gouvernement suive les mêmes logiques communautaires-affectives (*Gemeinschaftung*) par lesquelles le peuplement *est*. On voit cette jonction entre un État et un peuple également « communautaires » dès Schlegel dans *l'Essai sur le concept de républicanisme* : « Il n'est pas un peuple qui offre, comme les Germains, l'image d'une aristocratie si fermement et si vigoureusement dessinée, de cette aristocratie qui est la classe noble entre toutes, le fondement de toute constitution « par ordres », l'élément primordial de tout véritable État ».

d'un côté et de l'autre du Rhin. A-M. Thiesse insiste ainsi sur cette disjonction progressive tant du côté français que du côté allemand de peuple et nation, le peuple devenant de plus en plus une référence abstraite et la nation un sujet « vivant », donc « plus que le peuple »⁷¹. Malgré la dévotion républicaine d'E. Renan, les deux nationalismes, le français et l'allemand, sont tournés vers le passé⁷², et cherchent dans les campagnes le fond immémorial et pourtant vivant du peuple. La reconstruction de la « vie » de ce peuple à laquelle on va donner le nom de nation est ainsi d'emblée projetée vers la construction politique d'un *ethnos* : désormais le peuple sera visible, concret, à l'image d'un *corps*⁷³.

Dans cette objectivation du peuple-nation qui traverse tout le XIX^e siècle de Fichte à Von Gennep, le peuple se dépolitise dans le pauvre de la question sociale et dans le paysan folklorisé, deux figures auxquelles on ôte toute potentialité conflictuelle (le prolétaire et le paysan des jacqueries) pour les inscrire dans la nouvelle harmonie sociale de la nation. Deux mouvements d'objectivation convergent donc vers le peuple-Nation de la fin du XIX^e siècle : un *démos* qui devient progressivement la devise républicaine de l'État et son *autre* social, le pauvre, en y perdant sa force plébéienne, et une nation qui devient le fond éternel de son territoire, son *ethnos*, en y perdant sa genèse démocratique.

Ces évolutions sont au cœur de l'origine de la pensée et des pratiques populistes au XIX^e siècle : le populisme surgit, d'une part, de l'analogie entre un *démos* confisqué par un État « élitiste » et une *plebs* condamnée à en être l'envers paradoxal, le pauvre ; il s'agit alors de réitérer l'acte instituant du premier, en évoquant la puissance sociale de la deuxième. De l'autre, il se saisit d'une nation coïncidant progressivement avec son *ethnos*, et de la résilience du spectre populaciel que les élites continuent d'agiter ; il s'agit alors de s'appuyer sur le caractère naturel et vertueux de l'*ethnos* pour conjurer son apparition massive et potentiellement conflictuelle dans la foule.

Aussi deux typologies de populismes peuvent-elles être différenciées : d'un côté, un populisme plébéien et protestataire qui devient la revanche des « délaissés » de la République

⁷¹ « La nation rassemble fort au Peuple de la philosophie politique, ce Peuple qui, selon les théoriciens du contrat social, peut seul conférer la légitimité du pouvoir. Mais elle est plus que cela. Le Peuple est une abstraction, la nation est vivante » [Thiesse, 1999 : 12]. L'historienne insiste ainsi sur la séparation qui s'installe progressivement dans la France du début du XIX^e siècle entre « Nord » civilisé, moderne, prospère, épicerie imaginaire de la nouvelle nation française et « Sud » barbare, traditionnel et agrarien, son autre, avec une ligne passant par St. Malo et Genève, commentée par R. Chartier dans sa contribution aux *Lieux de mémoire* de P. Nora.

⁷² De ce point de vue E. Renan insiste, en se rapprochant de Fichte, sur le « riche legs de souvenir dont le culte des ancêtres est le plus légitime » et sur le « passé » dont la nation française hérite.

⁷³ Comme le souligne M. Niqueux en mettant en parallèle la genèse du nationalisme dans les deux pays, « Dans la représentation anthropomorphisée de la nation (corps, membres, sang, âme), le peuple est à la fois le centre de celle-ci (il est des peuples sans nation, mais il n'est de nation sans peuple), et son cœur : le cœur qui l'irrigue de son sang, le cœur siège des émotions, des passions et de la volonté » [Niqueux, 2004 : 8].

contre la tyrannie représentative. Le boulangisme en constitue le prototype. De l'autre, un populisme ethnicisant et identitaire, conçu comme la « revanche du Sud barbare et rural contre le monde immoral du « Nord » [Chartier, 1992], dont la construction politique est plus tardive, mais dont certains caractères se trouvent également dans le boulangisme.

La littérature sur les national-populismes, dans le sillage de J-P. Rioux et P-A. Taguieff, tend à instaurer une césure entre ces deux types de populismes qui surgiraient dans des contextes et dans des conditions différentes, notamment à partir d'une différence foncière de genèse du nationalisme entre l'Allemagne et la France. Nous penchons plutôt vers une hybridation de ces deux types de « national-populismes » qui, au contraire, tendent à se manifester souvent *ensemble* dans la France du XIX^e siècle⁷⁴. Comme l'a souligné R. Dupuy, le boulangisme, en tant que populisme prototypique dans le contexte français, ne différencie guère contestation plébéienne de la République et « revanche de la France profonde », voire attitude ouvertement raciste envers ces « étrangers qui volent le pain des ouvriers français »⁷⁵. L'association du soldat prolétarisé et du mythe de la paysannerie dans le discours et les pratiques politiques boulangistes témoignerait de cette jonction entre populisme plébéen et populisme identitaire⁷⁶.

En dehors du contexte français, la genèse du populisme en Russie et aux Etats-Unis témoigne également de la jonction de protestation plébéienne et de revanche d'une nation oubliée. Le populisme des *narodniki* russes s'appuie explicitement sur la valorisation d'un substrat popularo-ethnique « inventé » par des intellectuels révolutionnaires. Chez ces intellectuels « engagés » des années 1820-30, la révolution du peuple russe contre le tsarisme doit nécessairement s'accompagner d'une archéologie de la langue, de la littérature, des coutumes, des arts du « vrai » peuple russe, les paysans du Volga. Ces populistes idéalisent, comme l'a montré F. Venturi dans un ouvrage fondateur, la communauté villageoise des

⁷⁴ Il faut relever à cet égard l'exception notable représentée par le nationalisme de C. Maurras, qui tend à dissocier nation et *plebs* dans sa dénonciation des élites parlementaires « traîtresses » : s'il adopte l'idée d'une nation mystique, il conteste pour autant au peuple « frivole et influençable » la faculté de vouloir la constituer et encore moins de la reconstituer à sa guise.

⁷⁵ Des échos racistes de ce discours de restauration prolétarienne et nationale afin de libérer le « petit peuple » du joug de sa domination républicaine, avaient ainsi été entendus dans la bouche des boulangistes des années 1890 (après l'exil du Général). H. Rochefort, dont le journal *L'Intransigeant* était populaire chez les ouvriers parisiens, réclamait dès 1888 l'expulsion de 500.000 Italiens vivant en France. Lucien Nicot, opposé au radical Floquet dans le XI^e arrondissement de Paris, écrivait dans son affiche de propagande électorale : « Vous, ouvriers sans travail, chassés des ateliers à l'avantage des ouvriers étrangers qui retirent le pain quotidien de la bouche de vos femmes et de vos enfants » [cit. in Winock, 2007 : 136].

⁷⁶ « Le peuple dont il est désormais question est devenu la référence mythique d'une identité qu'il faut sauver à tout prix. Devant une évolution démographique et économique qui les angoisse, les leaders du démos-ethnos nationalistes en viennent à célébrer un monde rural idéalisé, sorte d'idylle harmonieuse et laborieuse incarnant toutes les vertus de la nation menacée. [...] Célébration qui se nourrit aussi de la recherche érudite et proliférante des folkloristes locaux en quête d'authenticité coutumière et langagière. Toute cette imagerie exhume, de fait, des pans entiers de la politique du peuple réinterprétée, exaltée par les chantres du culte des morts et de l'enracinement » [Dupuy, 2002 : 195].

moujiks, l'*obsinia* [Venturi, 1972, I], dans le but de l'opposer au système politique tsariste, allié des puissances occidentales. Aussi les *narodniki* souhaitent-ils « aller au peuple » pour le soulever contre l'occidentalisation entreprise par Pierre le Grand, tout en découvrant le vrai peuple russe⁷⁷. La jonction entre petit peuple et *ethnos* sera d'ailleurs reprise par les régimes soviétiques, qui attribueront également aux arts la fonction de le recréer et de le célébrer⁷⁸.

Dans le schéma suivant (Fig. 2), nous résumons la genèse des national-populismes, et leurs deux variantes, sur fonds d'objectivation et de dépolitisation du peuple-nation.

⁷⁷ Si l'on se réfère à l'ouvrage de M. Löwy et de R. Sayre sur le romantisme au XIX^e siècle, il apparaît alors que les *narodniki* se font une idée essentiellement *romantico-mélancolique* du peuple qu'ils inventent. Ce romantisme du *narodnitschestvo* implique, comme le soulignent les auteurs, une dimension active, la projection vers la révolte salvatrice, et une dimension passive, la nostalgie des origines perdues. Le peuple est constitué dès lors comme le support d'une Nation à rédimier, par la révolte toujours espérée ; cependant, cette révolte ne relève pas d'une philosophie de l'histoire progressive, au contraire, elle vise de manière mélancolique un âge d'or. Selon le point de vue éclairant de M. Löwy et R. Sayre, la matrice romantique, puis décadentiste, dans la recréation des identités nationales au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, tend à faire du Peuple-Nation à la fois le symbole de la communauté organique originaire et désormais perdue - un être de nature, à la fois la voix des « dépossédés », des « misérables » [Löwy et Sayre, 1992].

⁷⁸ Ainsi les blâmes de « bourgeois », « contre-révolutionnaire », « agent de l'Occident », « formaliste », « subjectiviste », « hermétique » que les artistes soviétiques se voient adresser de plus en plus fréquemment à partir des années 1930 (et suite à la formalisation du réalisme soviétique comme programme culturel de la révolution avec Gorki et Jdanov), se fondent toujours sur un désintérêt ou un éloignement du « faux intellectuel » du mode d'existence des paysans et des ouvriers, base *ethnique* du peuple russe [Werth, 2007]. Mais la jonction est particulièrement évidente dans la variante roumaine du communisme : l'ethnologue Lucian Blaga (acquis au communisme d'État) écrit ainsi une « ontologie ethnique » reposant sur la thèse d'une « matrice stylistique » propre à l'ethnie-nation roumaine (in *Eloge du village roumain*). Se confondant avec le mode d'existence du village roumain, cette matrice innervait le caractère national « au même titre que le sang et la langue ». Ceausescu n'aura aucune peine à recycler les thèmes idéologiques de l'« âme nationale » et bientôt du « subconscient ethnique », établi dans la continuité du mythe dace, dans la figure prototypique du « paysan » réinventé par le pouvoir en opposition raciste à l'Hongrois et au Juif. Cf. aussi Hermet [2007].

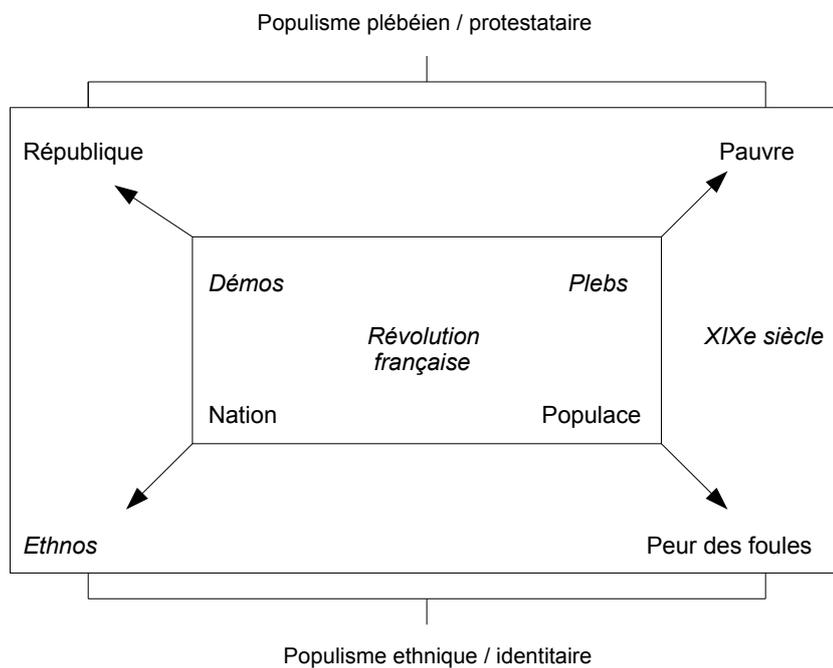


Fig. 2 : La pensée du peuple au XIXe siècle (moment 2).

Désormais, on ne pourra plus penser le *démos* comme *plebs* et la *plebs* comme *démos*, ou bien la nation comme un horizon démocratique et l'*ethnos* comme un résidu « particulariste » à refouler. Ce qui était auparavant uni avec difficultés, sous les bannières politiques de la révolution ou de la réaction, est désuni. Dans cette désunion, on repère un premier acte de naissance de la pensée et de la pratique populiste : le populisme plébéien/protestataire naît comme la revanche du pauvre contre une République ayant confisqué le *démos* et ayant oublié la puissance sociale qui l'a instituée ; le populisme ethnique/identitaire émerge comme la revanche de la Nation « authentique » et immuable contre une nation urbaine, moderne et en perpétuel changement. Le premier oppose le pauvre à la « fausse » République ayant refoulé le *démos*, le deuxième oppose l'*ethnos* à la « fausse » nation envahie par les foules modernes. Les deux typologies populistes ont tendance à se mélanger, à s'hybrider, comme le montre l'exemple boulangiste.

Si le *démos* devient la devise de l'État républicain, la nation un *ethnos*, la *plebs* « le pauvre », seul reste, illustrant la continuité de la « peur du nombre » entre Platon et Taine, le fond populaciel du peuple : mais désormais la peur du nombre est devenue la « peur des classes

travailleuses » [Chevalier, 1978 (1956)] et des foules [Barrows, 1990]. La ségrégation urbaine et nombre d'autres barrières sociales et symboliques conjurent les peurs, devenues bourgeoises, de la plèbe révolutionnaire du XVIII^e siècle.

3. La tentation de la foule.

Le concept de peuple oscille encore tout au long du XIX^e siècle entre la référence positive et abstraite d'une souveraineté pacificatrice, et la référence négative de la foule qui hérite de l'ancienne « peur du nombre ». V. Hugo peut dire ainsi dans *Les Misérables* que la foule est souvent « traître au peuple », et Lamartine souligner avant lui que « Un peuple sans âme est une vaste foule ».

Nous avons souligné l'inertie de cette dimension « populacière » du peuple, entre le fantasme des masses intervenant dans la politique de *La République* de Platon et le XIX^e siècle, qui construit progressivement le concept de « foule ». Comment s'est accomplie la jonction entre la peur du nombre (le vertige de l'individualité nombreuse), la populace (le bas peuple dont les instincts se déchaînent) et la foule (représentation moderne de sens commun *et* représentation savante) ? Car la foule est un ensemble de représentations, certes, mais aussi l'un des objets principaux de la psychologie collective naissante à la fin du siècle et, de ce fait, un concept fondateur de la sociologie.

La principale jonction entre ces trois objets est l'idée d'une *psyché* collective [Moscovici, 1981], d'un fond instinctuel des sociétés humaines qui ressortirait dans les agrégations collectives et qui permet aux nouveaux « scientifiques des masses » de la fin du XIX^e siècle de comprendre le peuple d'abord comme un effet de domination que comme une forme d'action collective en soi. L'individualité nombreuse du peuple est désormais dotée d'une intelligence en soi, d'un ensemble de passions, de sentiments, voire d'une caractériologie spécifique. Le nombre catalyserait des passions et des instincts inassouvis, parcourant le fond des sociétés dites « modernes ». Ainsi, l'articulation entre cette psyché souterraine des sociétés modernes et la populace rend-elle l'intelligence de la foule immédiatement négative. La foule dilue la raison individuelle dans un ensemble de phénomènes d'imitation, de contagion, d'hystérie, à l'image d'une maladie envahissant les esprits individuels⁷⁹. Cette représentation propre de la foule qui entre de plain pied dans la science positive de la fin du siècle parachève l'objectivation et la dépolitisation du peuple observée dans les sections précédentes : que reste-t-il de politique, de

⁷⁹ Dans *La guerre des microbes*, B. Latour insiste d'ailleurs sur le lien entre représentations biologiques de la contagion et représentations politiques des foules.

conflictuel dans le pauvre assisté, dans le paysan traditionnel et dans ces agrégations transitoires d'individus réduits à l'anonymat et à l'indiscernabilité, agrégations que la psychologie collective et la sociologie dotent d'une mécanique propre ? Qu'y a-t-il de politique dans une pure mécanique agrégative, d'où toute intelligence individuelle et toute capacité d'action sont évacuées ? Le peuple est désormais réduit à la mécanique de sa manifestation, et sa latence politique, aussi éphémère soit-elle, est réduite à néant.

Avec la popularisation de la « tentation de la foule » dont témoigne la *Psychologie des foules* de G. Le Bon (1895) éditée plus de cinquante fois et très lue par les élites du XX^e siècle, du peuple des modernes il ne reste que le fantasme populacrier hantant les élites [Rancière, 2005]. La foule est un peuple objectivé, redouté et dépolitisé : le constat précède même la psychologie des foules de G. Le Bon, S. Sighele, G. Tarde, S. Freud. Ainsi, dès 1875 le légitimiste P-A. Berryer relie la foule à la dilution du peuple. Opposé à la représentation démocratique et à la politique républicaine, il évoque avec nostalgie le modèle corporatiste et organiciste de la politique d'Ancien Régime, qui montrait un peuple agissant là où il n'y a dans la politique démocratique qu'une foule de votants et d'élus :

« Nous avons un gouvernement représentatif, sans une vraie représentation nationale. Nos élections sont une loterie ; on met dans le sac, non un peuple, mais une foule, on y met toutes sortes d'individus qu'on a commencé par dépouiller de leur qualité et de leur profession ; c'est le hasard qui remue le sac, c'est lui qui tire les numéros gagnants, c'est à dire nos députés. *Tâchons de retrouver le peuple dans le chaos de cette foule.* Laissons là l'individu abstrait, cherchons le citoyen non plus en l'air, mais au centre de sa vie réelle, au centre de sa vie domestique, provinciale, municipale, professionnelle où il se déploie tout entier en pleine possession de sa valeur personnelle ; tout ce qu'il y a en lui de réfléchi, de moral, de profondément conservateur, se réveillera et répondra » [cit. in Rosanvallon, 1998 : 158 ; Nous soulignons].

Comme le souligne Rosanvallon en discutant cet extrait symptomatique de l'usage anti-démocratique de la foule au XIX^e siècle, opposant un peuple conservateur et un peuple anarchique [Cingolani, 2003b], la foule émerge d'abord dans les représentations politiques comme un peuple dépouillé de toute propriété sociale et morale. En ce sens, la foule est le produit de la « désubstantialisation » révolutionnaire, qui remplace un peuple sensible et inscrit dans un réseau de rapports de proximité (Bossuet) avec la pure quotité d'un citoyen votant. La foule sert, même avant la formalisation de sa psychologie, à cautionner un regard éminemment anti-démocratique : les droits et l'égalité offusquent le vrai peuple, ils en masquent la vraie vie. Le peuple est vital, visible ; la foule est, en tant que forme spécifique d'un peuple d'électeurs, morte et sujette à l'arbitraire des élites.

La naissance de la psychologie collective sur ce fond de représentations anti-démocratiques opère un tournant : désormais la foule n'est plus une simple image servant à dire l'anémie politique des régimes démocratiques. Elle est dotée d'une physiologie et d'une caractériologie propres, et son existence est cautionnée par l'*auctoritas* de l'homme de science. La foule vient littéralement à exister comme problème social et politique par cette invention scientifique qui unit les *Origines de la France contemporaine* d' H. Taine et la psychologie de G. Le Bon, la foule délinquante de S. Sighele et la psychologie collective de S. Freud.

Dans la foule, le peuple « acquiert une puissance invincible lui permettant de céder à des instincts que seul, il eût forcément refrénés » [Freud, 1981 (1921) : 83]⁸⁰. La foule est alors une humanité seconde, dont les logiques de fonctionnement ne sont pas celles de l'individu : comprise comme une dialectique incessante entre un meneur et les instincts du collectif, elle est pensée dans l'horizon de la fusion, de la passion et de la suggestibilité⁸¹. Plus qu'une humanité seconde, devrait-on parler alors d'une déshumanisation pure et simple, l'individu aliénant son intelligence à cet être collectif violé par le meneur [Tchakhotine, 1952 : 315-324] et caractérisé par une « misère psychologique » [Freud, 1981 (1921) : 85]⁸².

Dans un ouvrage ayant connu un large retentissement en histoire culturelle, S. Barrows insiste quant à elle sur l'homogénéité des représentations savantes de la psychologie collective naissante (mais aussi de la sociologie d'un Fouillé ou d'un Durkheim⁸³) et des représentations de sens commun de l'époque, notamment sur les femmes, l'enfance et l'ivresse : les foules sont suvent

⁸⁰ La genèse intellectuelle de cette image de la « puissance invincible » de la foule remonte à H. Taine qui, dans *Les origines de la France contemporaine*, compare la foule de 1789 à un « attroupement, cent, mille, dix mille individus rassemblés au hasard » [Taine, 1986 (1878) : 79]. La puissance politique de la foule est dès lors un oxymore : comment pourrait-il y avoir quelque chose de politique dans une mécanique purement agrégative, fondée sur le hasard, et transformant l'homme en animalité collective (l'attroupement) ?

⁸¹ Comme cela a été souvent souligné, la foule catalyse l'ensemble des jugements stigmatisants par lesquels on invalide l'accès des femmes à l'espace public : primat de la nature sur la culture, inaptitude à l'usage public de la raison par l'excès de passion, tendance au mimétisme et à l'imitation des hommes [Moscovici, 1981 : 168-206].

⁸² Dans le prolongement des travaux de Tchakhotine, il importe de souligner la réactivation du fantasme de la foule au moment de la diffusion des sondages dans les années 50. Comme le remarque Blondiaux [1998] les premières réactions aux sondages évoquaient le fantasme de la foule irrationnelle ; l'opinion publique sondée ne devait alors guère instruire les gouvernants, car l'opinion était en principe aveugle, variable et ignorante.

⁸³ L'enthousiasme collectif par lequel Durkheim pense l'empire de la société sur l'individu dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) relève dès lors de l'inertie de cette représentation d'une perte de soi dans le collectif, d'une dilution de la raison dans la passion et l'émotion collective. Cependant chez Durkheim l'expérience du collectif est une expérience sociale à part entière : aucune hiérarchie entre ordinaire et extra-ordinaire, raison individuelle et raison collective ne peut être trouvée dans la sociologie durkheimienne. Il faut également insister sur le raccord entre les représentations de la foule dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* et la pensée de l'État étayée dans les *Leçons de sociologie*. Durkheim insiste sur le rôle de l'État comme organe de la pensée politique, contre la pensée « instinctuelle et irréfléchie » des masses : « le rôle de l'État n'est pas d'exprimer, de résumer la pensée irréfléchie de la foule, mais de surajouter à cette pensée irréfléchie une pensée plus méditée » [Durkheim, 1990 : 125]. Y. Sintomer insiste sur le lien entre cette sociologie de l'État et la conception républicaine de la « maîtrise des masses » (malgré la promulgation de la loi Waldeck-Rousseau en 1881) [Sintomer, 2011 : 243-249]. Encore une fois, la définition de la foule comme être psychique incapable d'intelligence collective suit de près l'histoire des représentations anti-démocratiques du XIX^e siècle.

qualifiées d'« enfant en rage » ou de « bête enragée ». De surcroît, l'historienne observe une greffe dans la seconde moitié du XIX^e siècle entre la peur d'un élargissement du corps électoral après 1848 et la peur de la foule⁸⁴. Foule menaçante, ivre et peuplée d'automates, « des fous guidant des somnambules » selon l'expression de Tarde, cette représentation savante des rassemblements collectifs n'est pas moins le produit d'une peur des femmes, des classes dangereuses et de leurs concrétions sensibles, les ouvriers et les communards [Barrows, 1990]. Par le jugement de foule, l'intelligentsia et la bourgeoisie républicaine de la fin du XIX^e siècle mettent à distance le conflit démocratique et le renvoient au domaine de l'animalité. Le « monstre populaire » platonicien revient alors à la charge dans les nouvelles psycho-sociologies de la foule, sous la forme déguisée du jugement scientifique, supposé neutre.

Le « miroir déformant de la foule », pour utiliser l'intelligente métaphore de Barrows, est ainsi une nouvelle actualisation de la « haine démocratique » à l'encontre de toute résurgence de la démocratie, pensée d'emblée comme anarchique. Or, l'inertie des représentations est de mise dans la psychologie collective : devant la définition de S. Moscovici dans *L'Âge des foules*, la foule étant « une masse, l'animal social qui a rompu sa liasse » [Moscovici, 1981 : 13], comment ne pas voir une nouvelle mise à l'écart de l'animalité populaire ou prolétarienne ?

Le regain d'intérêt pour les populismes amène, dans les années 1960, les « populologues » à reprendre ces représentations anti-démocratiques de la « science des foules ». La nouvelle « populologie », émergeant à la confluence du fonctionnalisme et de la psychologie sociale, reprend ainsi le miroir déformant de la foule pour cerner l'adhésion populaire au leader populiste. Comment comprendre autrement cet impensable d'un peuple invisible qui réapparaît de temps à autre dans les mouvements populistes ? Comment comprendre l'adhésion du « bas peuple » à la verve d'un Boulanger, d'un Poujade, d'un Perón ? Les populismes, en repolitisant la foule, se prêtent ainsi au jugement d'indignité d'une littérature psycho-sociologique reprenant à son compte la « crainte démocratiques des masses » [Balibar, 1997] : le peuple s'étant désormais mué en foule, et sa souveraineté révolutionnaire en peur des foules, les populismes ne font qu'offrir un débouché au penchant naturel des foules à s'auto-assujettir au pouvoir d'un chef. Aussi le populisme peut-il être considéré, en vertu de ce parachèvement de la dépolitisation du peuple entre XVIII^e et XIX^e siècle, comme un phénomène essentiellement « anti-politique »

⁸⁴ Ces représentations ne se limitent pas au domaine de la politique « en général ». Elles guettent également tous ces domaines où les politiques publiques se chargent de produire une démocratisation, comme le montre avec force l'exemple des critiques d'invalidation du projet de démocratisation de la culture porté par le Ministère Malraux en 1959. Nous traitons le thème des représentations esthétique-politiques du *démos* dans les politiques culturelles franco-italiennes dans une contribution aux Actes du Colloque organisé par la Villa Médicis (« L'historien de l'art savant et politique. Le rôle des historiens de l'art dans les politiques culturelles françaises et italiennes »), intitulée « De quelques *affinités électives* entre science et politique : portraits croisés de Malraux et Spadolini ».

[Hermet, 1986] : mais - il faut insister sur ce point qui est central dans notre archéologie du populisme - avant le populisme, c'est le peuple qui a été considéré comme « anti-politique ».

En d'autres termes, dans la soustraction du populisme au domaine de la politique, se joue, par le truchement du miroir déformant de la foule, quelque chose de plus profond : le bannissement du populaire de la cité, sa relégation dans le domaine de l'irrationnel et l'invalidation de sa politique propre. Cependant, force est de constater que l'histoire de la construction démocratique convoque une « politique du peuple », tantôt dans le moment instituant de la révolution, tantôt dans la formalisation tâtonnante du principe de souveraineté. En effectuant quelques coups de sonde dans cette histoire du peuple démocratique, il est possible de comprendre comment le peuple a pu être soustrait au politique démocratique pour être condamné à l'état purement psychique d'une agrégation informe, sujette au pouvoir d'un meneur.

4. La sémantique démocratique du peuple.

« La notion de peuple n'a certes jamais été une catégorie centrale de la philosophie politique. [...] Toujours tentée de le diaboliser ou de l'héroïser, la philosophie politique ne sait au fond trop que faire du peuple ».

J-F. Kervégan, article « Peuple » in *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.

Le populisme serait, nous l'avons dit, éminemment anti-politique. Or, dans ce jugement d'illégitimité du populisme se cache un jugement d'indignité pour la politique du peuple, en d'autres termes un rapport populaire au politique entendu comme une pure négativité, un manque. De plus, comme le montre le « miroir déformant » de la foule, le populisme serait anti-démocratique : cela reviendrait à dire que le peuple est, en soi, anti-démocratique.

À l'origine de cette construction, on trouve une indétermination inscrite dans l'histoire de la démocratie : « si la démocratie présuppose qu'il y a un sujet que l'on peut appeler « peuple » et que ce peuple est susceptible d'exprimer sa volonté, comment, alors, le définir et comment le reconnaître ? » [Rosanvallon, 1998 : 12]. Une contradiction émerge, à suivre la démonstration de Rosanvallon dans *Le peuple introuvable*, entre un principe politique de la démocratie - la volonté générale (le peuple comme *dèmos*) - et son principe sociologique, le « social » qui rassemble électeurs, cibles de l'assistance publique et populations sujettes au gouvernement de l'État. Une deuxième contradiction s'y rajoute. En suivant le raisonnement de B. Groethuysen, P. Rosanvallon détecte une tension dans le peuple démocratique entre une logique individualiste du droit et une logique holiste de la puissance : « pour le dire autrement, la tension sociologique entre l'un et le multiple, le singulier et le pluriel, l'individuel et le collectif, le citoyen et le peuple se superpose très exactement à la tension entre droit et puissance » [Rosanvallon, 1998 : 15]. Une troisième contradiction a trait enfin à la construction philosophique elle-même de la notion de peuple qui, tout en résolvant le problème du fondement métaphysique d'une politique sécularisée (le problème théologico-politique), se heurte à l'opacité de ce même fondement, à son absence, à l'incapacité à le traduire dans des procédures appropriées.

La « démocratie du peuple, pour le peuple et par le peuple » semble dès lors un paradoxe constitutif de la démocratie, un impensable masqué par la dimension fortement évocatrice de l'expression. Dès que le leader populiste se saisit du paradoxe, la démocratie est en péril.

La solution que la démocratie représentative trouve au XIX^e siècle à cette triple contradiction est celle de « désubstantialiser le social pour le ramener à une pure quotité : celle des conditions d'équivalence et de commensurabilité entre des individus indépendants. Le social perd en ce sens toute consistance propre pour céder la place à un principe formel de construction juridique » [Rosanvallon, 1998 : 17]. Autant dire que la souveraineté du peuple, opératoire dès lors qu'il s'agit de différencier le nouveau régime de l'ancien, devient contradictoire au moment même de la réaliser, de la traduire en procédures : car *qui* serait ce sujet collectif, population concrète ou ensemble de droits abstraits, à même de l'exercer [Colliot-Thélène, 2011] ? La conclusion de Rosanvallon semble sans appel : « Dans la démocratie, le peuple n'a plus de forme : il perd toute densité corporelle et devient positivement nombre, c'est à dire force composée d'égaux, d'individualités purement équivalentes sous le règne de la loi » [Rosanvallon, 1998 : 25]. Dans la même perspective, C. Colliot-Thélène invite à renoncer à la fiction de la « souveraineté du peuple » et de sa « puissance instituante », qui obligerait à penser l'assignabilité collective d'un ensemble de droits individuels *et* subjectifs⁸⁵.

L'indétermination du peuple démocratique est un constat historique et sociologique fort. Cependant, l'archéologie de sa « désubstantialisation » ne doit pas être une raison pour ne pas tâcher de comprendre comment le peuple a servi de corroie de transmission entre des porteurs d'un tort et un État leur niant des droits, entre la *police* et la *politique* pour utiliser le vocabulaire de Rancière [Rancière, 2004]. C. Colliot-Thélène l'évoque également comme contre-argument de sa démonstration :

« C'est faire preuve d'un manque de sens historique, semble-t-il, que de nier la contribution essentielle des sujets collectifs, tels que la nation ou la classe, à la compréhension moderne de la démocratie. Les luttes menées pour les droits politiques, par les hommes exclus par le cens, par les Noirs aux Etats-Unis ou par les femmes, tout au long des XIX^e et XX^e siècles dans les nations occidentales et dans beaucoup de pays encore aujourd'hui, étaient et

⁸⁵ Dans nos démocraties à citoyenneté subjective, c'est à dire fondées sur l'individualisme juridique et les droits subjectifs, toute tentative de conciliation entre le droit et l'horizon d'un collectif politique semble ainsi vouée à l'échec. En réconciliant la théorie démocratique avec la théorie juridique (Kant, Kelsen) et la sociologie du droit (Weber), C. Colliot-Thélène propose de renoncer définitivement à la fiction de l'autolégislation, « ainsi qu'à la notion, qui lui est liée, de pouvoir constituant ». « Le constat des ambiguïtés de la notion de peuple, qui peut aussi bien signifier la populace, le corps des citoyens dotés des droits politiques, la nation, le peuple mobilisé contre un pouvoir abusif ou une puissance étrangère menaçante, ne date pas d'hier. C'est seulement en tant que pouvoir constituant que le peuple peut prétendre à une signification politique dépourvue d'ambiguïtés. Pris en ce sens, il ne tient pas son unité d'une quelconque détermination prépolitique, ethnique ou autre, mais uniquement de l'unité du pouvoir d'État qui s'autorise de la volonté du peuple pour asseoir sa légitimité. 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. La pluralisation du *kratos* rend le *demos* inassignable » [Colliot-Thélène, 2011 : 21]. Nous approfondissons ce point dans une communication prononcée au Colloque international « L'avenir du contractualisme » organisé par l'École doctorale « Philosophie des Normes », Université Rennes 1, intitulée « Le « Le *demos* retrouvé. Le peuple comme *fiction*, *horizon d'attente* et *norme d'action* dans les "populismes participatifs" latino-américains ».

sont avant tout motivés, on l'a dit, par une demande de reconnaissance de pleine appartenance à la nation des citoyens » [Colliot-Thélène, 2011 : 138-139].

Le peuple ne se réduit pas à une impossibilité conceptuelle de nos démocraties, il en constitue l'un de ses mots d'ordre fondamentaux en tant que « fiction égalisatrice ». L'égalité dont le peuple est l'opération collective ne peut pas être réduite à « la qualité d'une quotité », à une pure abstraction juridique inscrite en marbre dans la loi de l'État républicain. Si l'on souscrit à cette équivalence entre peuple, droit et État, comment expliquer le surgissement conflictuel d'un *peuple* de prolétaires, d'un *peuple* de femmes, d'un *peuple* de Noirs, d'un peuple des *barrios* ? Le peuple ne serait que le nom d'une revendication de droit ? Loin de pouvoir s'y réduire, le peuple rend possible l'exercice de l'axiome égalitaire : or dans cet exercice se joue la constitution d'une communauté nouvelle, qui n'épouse pas les frontières du groupe exclu de la démocratie, mais qui l'élargit précisément en vertu d'une logique de droit. En d'autres termes, le peuple est une fiction égalisatrice où la revendication d'un droit dialogue avec une refonte de la communauté, où le groupe mobilisé (ex. « les prolétaires ») élargit les frontières politiques du collectif (ex. « le peuple des prolétaires »), où l'exercice de la citoyenneté dans le conflit dialogue avec la citoyenneté abstraite du *dèmos* [Rancière, 1995 : 59].

Repenser le rapport du peuple à la démocratie, et la manière dont il peut fonctionner concrètement dans un certain nombre de revendications d'acteurs exclus de la politique, nous amène à éclairer un point supplémentaire : si le peuple est sans doute, du côté d'une théorie du droit, un impensable et une aporie, l'évacuer de la scène démocratique reviendrait à rendre impensables les rapports populaires au politique. C'est là le point d'achoppement d'une théorie démocratique qui, s'appuyant sur une conceptualisation de type philosophique (Colliot-Thélène) ou une histoire politique des fictions de la démocratie (Rosanvallon), renonce au peuple comme catégorie d'action au profit de celle de « droit ». Évacuer le peuple de la scène démocratique ne revient pas seulement à résoudre les paradoxes d'une assignation collective du droit, mais à ne pas penser le rapport des dominés à la sphère politique en dehors de la formalisation d'un droit et donc de sa canalisation dans l'espace juridique d'un État. Que faire dès lors de tous ces espaces oppositionnels [Negt, 2007], de ces politiques plébéiennes [Thompson, 2012 (1963)], de ces dissidences populaires [Rudé, 1982 ; Rudé, 1995], de ces émotions politiques populaires [Wahnich, 2008] qui ne s'expriment pas forcément en termes de droits et qui posent davantage la question de la relation du populaire au politique précisément par l'entremise du « peuple » ? Comment relire tous ces travaux sur le peuple démocratique si l'on se vaut uniquement du

prisme d'une revendication de droit⁸⁶ ? Que faire de ces rapports populaires au politique démocratique dans les sociétés sectionnaires et sans-culottistes, les sociétés jacobines anglaises ou la *Commune* [Breugh, 2007]⁸⁷ ?

Ainsi, une analyse des rapports du peuple à la démocratie, appuyée sur une sociohistoire des rapports populaires au politique, devrait, à notre avis, essayer de relier peuple, populaire et conflit, d'une part, et sujet, communauté et collectif de l'autre. Cette piste permet d'éclairer les zones d'ombre d'une approche d'« histoire conceptuelle du politique » [Rosanvallon, 2003] faisant du peuple une aporie juridique, constitutionnelle et institutionnelle, tout en le condamnant, *de facto*, au mutisme. Elle ne la remplace pas, bien évidemment. Les deux présentent des tropismes, des avantages heuristiques et des difficultés. Mais cette sociohistoire « alternative » du peuple démocratique nous semble restituer de l'intelligence à ce que la théorie politique à condamné à l'aporie et au paradoxe : une démocratie « par le peuple et pour le peuple » sans cesse questionnée par les acteurs populaires⁸⁸.

4.1. *Le peuple entre représentation et conflit.*

En tant que solution apportée par les penseurs et les praticiens de la démocratie au XVIII^e siècle, et immédiatement débordée par le conflit des exclus, la relation de représentation condense et cristallise le paradoxe d'une démocratie « pour le peuple, par le peuple ». Aussi le peuple est-il au cœur de la relation de représentation et au cœur de ses tensions : en tant qu'être

⁸⁶ Dans ces différents travaux de l'histoire « par en bas » (*from below*) - en reprenant la définition théorico-méthodologique d'E. P. Thompson en 1966 - on observe que le peuple pose davantage la question de la formation du collectif, de l'articulation des régimes d'engagement populaires et de l'autonomie de ses « manifestations de surface ». La notion de politique s'en trouve reconsidérée : en montrant le caractère arbitraire des césures individuel-collectif, droit-communauté, moral-politique, l'histoire des rapports populaires et conflictuels à la démocratie donne à voir un peuple agissant, avec sa pensée, sa culture et ses formes d'organisation propres. En ce sens, l'ouvrage d'E. P. Thompson est tout à fait fondateur : en voulant retracer la *formation* de la classe ouvrière entre 1790 et 1870, la question du rapport à l'État est abordée par le prisme des valeurs, de la culture, du quotidien, des actions, des rêves et des paroles qui émanent des groupes populaires. Cf. également les mélanges à la mémoire de G. Rudé, insistant sur son approche « history from below » [Krantz, 1985].

⁸⁷ Comme le souligne M. Breugh en réunissant ces trois expériences dans le type historique de l'expérience plébéienne, trois types de liens démocratiques émergent dans ces expériences d'une « démocratie insurgente » (Lefort) : un lien de la fraternité, un lien de la pluralité et un lien de l'association.

⁸⁸ Une telle sociohistoire du peuple démocratique trouve des échos dans le projet d'histoire sociale de la démocratie d'A. Garrigou, que l'auteur définit de la manière suivante : il s'agit d'« analyser les conditions dans lesquelles un accord s'est historiquement réalisé sur ce principe de légitimité [la démocratie pour le peuple, à la place du peuple, au nom du peuple] qui est moins un consensus doctrinal qu'un ensemble de croyances partagées et de conduites réglées ; telle est la question principale d'une histoire sociale du suffrage universel » [Garrigou, 2002 : 12]. On en trouve également un écho chez J. Rougerie qui, en se plaçant en porte-à-faux par rapport à la synthèse magistrale de P. Rosanvallon, souligne que « Peuple introuvable, [veut dire] peuple muet. Il n'est muet en vérité, insaisissable que dans le cadre, dans les limites d'une histoire linéaire, continue, progressive, du politique et plus particulièrement de la démocratie représentative telle qu'elle s'exerce au XIX^e siècle et sans doute encore aujourd'hui. Mais « la classe la plus nombreuse et la plus misérable », le peuple prolétaire, dominé, dénué de droits ou dépouillé de ses vrais droits, existe et se manifeste réellement, tout simplement en actes » [Rougerie, 2007 : 183].

bifront, composé d'un principe politique et d'un principe sociologique, il a besoin d'un ensemble de représentants pour s'exprimer et accéder à l'unité qui le rend souverain, tout en les débordant par le conflit dont il est porteur. Dialectique de l'un et du multiple, « la crise de la représentation ne résulte donc pas d'un dysfonctionnement ou d'une trahison : elle est consubstantielle à son objet même » [Rosanvallon, 1998 : 53].

Quelle est la nature de cette « dysfonctionnalité représentative » et le raccord que penseurs et praticiens politiques ont imaginé pour réarticuler peuple et démocratie ?

En premier lieu, il faut insister sur le fait que le peuple, avant même d'être inscrit dans l'horizon de la démocratie représentative, est désigné comme le porteur d'un conflit et d'un principe d'égalité considérés comme les moteurs de la démocratie. En plus d'être le sujet d'une « démocratie insurgeante » pensée pour la première fois par Machiavel, le peuple est profondément lié à la pratique démocratique du tirage au sort. Aussi, ce même Machiavel qui relie le peuple à la « division originaire du social », le place-t-il sur la bouche d'un leader des Ciompi florentins insistant sur l'égalité radicale contenue dans le principe du tirage au sort, alors en vigueur dans la République [Sintomer, 2011 : 253]. Si l'on fait une généalogie du peuple démocratique avant la codification du principe représentatif, le peuple est d'abord « division du social » [Lefort, 1986a], conflit et revendication d'une égalité de représentants et représentés inscrite dans la pratique du tirage au sort.

En d'autres termes, même avant l'institutionnalisation de la démocratie représentative et le consensus autour d'un peuple d'électeurs, le peuple canalise l'opposition à un « gouvernement des meilleurs » entérinant et naturalisant les inégalités sociales.

Avec l'émergence progressive du principe représentatif, ces contradictions entre un peuple représenté et un peuple conflictuel sont accentuées. Comment garantir l'accord entre les deux, en transformant les uns en gouvernants, les autres en gouvernés ? Comment faire en sorte que le peuple ne s'insurge contre des représentants toujours en passe de revêtir les habits des élites ? Comment relier dans les représentations et les croyances politiques l'égalité radicale du principe du tirage au sort, à laquelle le peuple est strictement relié, et l'inégalité de la relation électorale ?

Les fondateurs de la démocratie représentative trouvent une solution à tous ces dilemmes dans une nouvelle qualité politique chargée de distinguer entre une « démocratie représentative » et une « aristocratie électorale » [Manin, 1995] : l'éminence des représentants. Les élus sont les plus méritants et les plus dignes de confiance de la Nation.

Cependant, très vite l'éminence des représentants engendre le retour d'un principe de caste, l'égalité cédant à la hiérarchie et l'*homo aequalis* au retour de l'*homo hierarchicus* [Dumont, 1966] ; dès sa formulation par les constituants français - pourtant les oreilles tendues vers les

catégories d'action du « peuple », premièrement le conflit et l'égalité [Tackett, 1997]⁸⁹ - l'éminence s'accompagne d'un principe censitaire. À partir de 1820, et avec le paroxysme de la Monarchie de Juillet, l'éminence se dégrade en pouvoir de classe et vient sceller l'hégémonie bourgeoise⁹⁰ : « L'homme de mérite s'efface alors derrière le rentier de Balzac » [Rosanvallon, 1998 : 70]. C'est cette dérive « aristocratique » de la démocratie qui explique la greffe provisoire entre 1820 et 1890 entre conflit populaire et revendication d'un élargissement du droit au vote : une fois accepté le principe de la représentation, et la cristallisation du peuple acteur de la démocratie en « quotité abstraite » du vote, comment justifier une sélection des électeurs et des éligibles ? Une démocratie ne peut se dire telle que si la représentation intègre tous les sujets politiques dans le « grand tout national » de Sieyès. Les premières révoltes ouvrières, notamment celles de 1830 et de 1848, insistent sur la question du droit de vote car :

« Quand les prolétaires dénoncent leur situation d'ilotes, lorsqu'ils stigmatisent les fantasmes de la bourgeoisie qui les compare à des barbares campant dans les faubourgs, ils voient dans la conquête du droit de vote le symbole et le moyen pratique à la fois de leur intégration dans la communauté nationale » [Rosanvallon, 1998 : 88].

Mais, comme en témoigne l'extrait cité, la relation entre peuple et représentation demeure ambivalente : d'un côté, le peuple exige l'universalisation de son acte légitimateur, le vote ; de l'autre, il continue d'être porteur d'un principe de conflit qui déborde la relation représentative par la question radicale de l'égalité. La représentation confond les classes, alors que la classe, nouveau nom du peuple, est porteuse en soi d'une refonte de la politique démocratique. 1848 consacre ainsi la césure, le moment-charnière entre une souveraineté populaire qui s'«abstractise» dans l'égalité représentative, et une souveraineté populaire qui se

⁸⁹ Dans son ouvrage sur la socialisation politique des nouvelles élites révolutionnaires après la convocation des États généraux le 5 mai 1789, T. Tackett se propose ainsi d'étudier avec une approche d'histoire culturelle la conversion des députés de 1789 en « révolutionnaires ». Dans ce processus comportant la formalisation du principe électif, les futurs membres de la Convention demeurent attentifs aux réactions du peuple, à ses indignations et ses violences, à ses entorses et ses revendications. Les mythes historiographiques d'une conversion révolutionnaire par le pouvoir de l'idéologie, ou d'un changement d'hégémonie presque automatique (de l'aristocratie à la bourgeoisie) sont passés au crible de la critique. Les Constituants hésitent sans cesse, entre 1789 et 1791, entre différentes versions du principe électif, différents types de légitimité populaire, différentes visions de la révolution.

⁹⁰ Dérive de classe mais non perversion du principe représentatif : comme le souligne B. Manin dans ses *Principes du gouvernement représentatif*, l'idée d'une distribution des compétences électorales et d'une sélection des éligibles selon la fortune était largement partagée entre révolutionnaires du XVIII^e siècle et républicains au XIX^e siècle. Ainsi, Sieyès, formalisateur de la « quotité abstraite » du peuple, est aussi à l'origine du principe de la démocratie censitaire dans le « Dire sur la question du véto royal ». Y. Sintomer souligne ce point : « En accord sur ce point avec James Madison, l'abbé Sieyès [...] souligne que les élus doivent se distinguer de la masse et que les citoyens nomment des représentants bien plus capables qu'eux mêmes de connaître l'intérêt général, et d'interpréter à cet égard leur propre volonté. Pour Sieyès, cette capacité supérieure avait comme pour Madison une origine en partie sociale, les représentants devant être des personnes dont les richesses les poussent à vouloir éviter les désordres et leur permettant de mieux résister à la corruption » [Sintomer, 2007 : 31].

« conflictualise » dans l'égalité sociale. À partir de 1848, le mot « peuple » cesse progressivement de définir un consensus démocratique sur l'élargissement du vote, en portant dans un premier temps sur la question de l'éligibilité ouvrière à la chambre, pour devenir à la fin du siècle le mot d'ordre d'une refonte des frontières de la démocratie par delà le principe représentatif : le peuple devient alors le nom d'un conflit chargé de vérifier l'égalité entre les aptes et les inaptes, les inclus et les exclus, les utiles et les inutiles⁹¹.

La question de l'éligibilité ouvrière lors des candidatures avortées de 1863 constitue un tournant important dans la manière de concevoir la représentation à l'épreuve du peuple : désormais la valeur de l'éminence représentative n'est pas seulement infirmée par la réalité de la caste bourgeoise, elle est même récusée en tant que valeur démocratique *en soi*. L'accent n'est plus mis sur le « meilleur représentant », mais sur sa capacité d'incarnation et sur l'identification ouvrière. *A fortiori*, à rebours de l'éminence représentative, les *Soixante* célèbrent désormais les vertus politiques de l'« homme banal », opposant à l'orateur éminent la modestie d'une vie « représentative » pour ses électeurs populaires⁹² ou encore l'éloquence plébéienne⁹³. Dans ces multiples formes d'opposition populaire à la représentation devenue bourgeoise, le peuple dévoile une politique propre : la banalité du représentant, une conception radicalement égalitaire de la représentation et un regard fondé sur le travail.

⁹¹ Le mécontentement ouvrier envers l'invalidation de toutes les propositions pour les partis d'opposition débouche dans la rédaction d'un Manifeste (le *Manifeste des Soixante* de 1864) et engendre un mouvement abstentionniste dont Proudhon présente les arguments dans sa brochure d'avril 1863, *Les démocrates assermentés et les réfractaires* [Rosanvallon, 1998 : 92]. Cependant, il faut préciser avec J. Rougerie que situer l'origine d'un peuple-conflictuel qui déborderait la relation de représentation en vertu de son être-peuple aux années 1830-60 (et la confusion qui en est solidaire entre « populaire » et « ouvrier ») est imprécis. Le peuple comme opérateur d'un débordement de la représentation émerge avec la définition révolutionnaire de la démocratie représentative. Aussi, ces formes d'autonomie populaire que l'on retrouve dans les districts parisiens de 1790 et dans les sections sans-culottistes, montrent-elles déjà un peuple opposé à la tyrannie de ses représentants [Rougerie, 2007 : 183]. Les analyses de Burstin [1990] vont également dans ce sens.

⁹² « Un simple ouvrier doit-il prétendre à l'honneur de représenter une ville comme Paris ? Oui, cela est possible, oui cela est juste, parce qu'il est temps que les travailleurs s'affirment, fût-ce même dans la personne du plus humble d'entre eux », Adresse de J.-J. Blanc aux électeurs, publiée par *Le Temps* (26 mai 1863) [cit. in Rosanvallon, 1998 : 102]. L'éloge de la candidature modeste, représentative de la condition d'une classe sans afficher de qualités personnelles particulières, devient, dans la proposition de « révolution légale » de Girardin en 1852, éloge du « simple », du « banal » : « Que de toutes parts on recherche le plus digne, le plus capable, le plus laborieux, mais surtout le plus simple. Qu'on le choisisse moins pour ce qu'il vaudra que pour ce qu'il signifiera, moins comme homme que comme symbole. [...] Que faut-il ? Un homme dont l'extraction démocratique soit à elle-seule un mandat impératif. [...] Plus le candidat sera obscur par lui-même, plus son élection en aurait d'éclat et de retentissement, car elle prouverait que ce que l'on a vu et cherché en lui, c'était moins la valeur intellectuelle de l'homme que la force propulsive de l'idée » [cit. in Rosanvallon, 1998 : 105-6].

⁹³ Même s'il réduit cette éloquence (décrite comme une « parole rude » et une « volonté inébranlable ») à une *hexis* corporelle immédiatement identifiable, le saint-simonien J. Terson rêve dès 1830 d'une enceinte parlementaire où les notables coexistent avec les prolétaires, le peuple avec les représentants : « Ce ne serait pas un mal qu'à côté de certains députés fashionables et musqués apparussent quelques-unes de ces figures noircies aux feux du soleil et sentant la terre, à la parole rude comme leur climat, mais à la volonté inébranlable comme les bases de leur montagne. De tels députés [...] feraient parfois quelques fautes de français, mais jamais de patriotisme » [cit. in Rosanvallon, 1998 : 107-108].

C'est à partir de cette refonte de la relation représentative que le peuple en vient à assumer de plus en plus le rôle d'un opérateur de conflit : car la représentation tend, aussi importants que soient les efforts des élites et des prolétaires pour la parfaire, à condamner les acteurs populaires au rang de « sans-part ». Sa politique, ses valeurs, son principe démocratique profond - l'anti-méritocratie - ne peuvent pas rentrer dans les mailles du principe représentatif quitte à en abattre les frontières.

Le peuple en tant qu'opérateur de conflit, ancré dans cette « division originaire du social » entre dominants et dominés, entre pouvoir et liberté, s'oppose au principe hiérarchique de l'aristocratie élective. D'abord en demandant une extension du droit de vote et de l'éligibilité. Puis, progressivement, en remettant en question l'éminence, à savoir le principe de légitimité de l'aristocratie élective. D'un peuple opérateur d'extension de l'aristocratie élective, nous passons à un peuple opérateur de débordement de la caste élective⁹⁴. Dans ce débordement, le peuple oppose alors son propre, l'égalité, à un principe hiérarchique assis sur le mérite et le talent : du représentant éminent, on passe au représentant « banal », qui est là uniquement en vertu de sa capacité à représenter le collectif populaire. Le peuple ne peut pourtant exister *institutionnellement* qu'en vertu de la représentation, donc d'une division politique entre gouvernants et gouvernés qui ne résorbe pas pour autant la division du social entre dominants et dominés [Manin, 1995]. Comment concilier ces deux formes d'existence démocratique du peuple, un peuple institutionnel et un peuple conflictuel, un peuple représentatif et un peuple débordant la représentation ? À cette contradiction indépassable du peuple démocratique le populisme apporte une solution que l'on peut qualifier de « magique ». En effet, l'égalité conflictuelle se greffant à un principe d'identité représentative, le représentant doit désormais parler *au nom du peuple* en étant, avant tout, *issu du peuple*⁹⁵. Voici le nouveau peuple démocratique des populismes.

⁹⁴ La solution à ce débordement sera, à proprement parler, l'évolution « partidaire » de la démocratie. Les partis de masse, dont l'invention remonte aux années 1860-1880, sont contemporains de ce premier désenchantement démocratique. En jouant sur la réintégration du peuple conflictuel dans le mécanisme de la représentation désormais professionnalisée [Weber, 2002 (1919)], les partis de masse constituent une voie de stabilisation de l'aristocratie élective, y compris pour les classes populaires qui forgent leur propre classe de professionnels de la politique, en privilégiant le capital scolaire et une série de dispositions éthiques [Pudal, 1989]. C'est la crise des partis de masse à la fin du XX^e siècle qui remet sur le devant de la scène le dilemme du peuple conflictuel, un peuple à nouveau débordant et désormais démissionnaire [Braconnier et Dormagen, 2007]. La démocratie participative et le populisme constituent les deux issues à ce nouveau désenchantement démocratique [Sintomer, 2007 : 15-38].

⁹⁵ Aussi convient-il d'insister d'emblée sur un point essentiel : ce débordement de l'aristocratie élective dans l'exaltation du « banal », du « commun », donc du « sens commun », ouvre à la magie populiste et à une voie plus souterraine, que le XIX^e siècle refoule dans un passé lointain où l'Athènes classique côtoie la cité-État italienne médiévale : l'exaltation du sens commun dans le gouvernement par le « tirage au sort » puis, à la fin du XX^e siècle, dans la « démocratie participative ». Comme le souligne L. Blondiaux « La méfiance organisée à l'égard du peuple

4.2. La « magie populiste »

Incarnation, identification et banalisation de l'éminence représentative vont progressivement brouiller la distinction entre représentants et représentés, en la rendant complètement superfétatoire et en ouvrant la voie à la contestation populiste.

Aussi convient-il de se poser la question de la discernabilité de populisme et de conflit démocratique : comment distinguer contestation populiste de la caste élective et contestation populaire ? Comment qualifier ces ouvriers qui adhèrent en 1887 aux promesses du Général Boulanger et lui confient les sorts de la nation, fût-ce pour un temps très court ?

Car nous avons vu que dans les modalités d'apparition de ce peuple débordant la relation de représentation, il y a déjà quelque chose de « populiste », au sens où l'on nous a habitués à utiliser le concept : revendication d'une égalité entre représentants et représentés, banalisation du représentant qui en vient à coïncider avec « l'homme ordinaire », latence d'un principe d'incarnation entre le représentant et le représenté. L'exemple du boulangisme est éclairant : où commence le populisme et où s'arrête la démocratie dès lors que l'on analyse le phénomène boulangiste avec le prisme de l'adhésion populaire ? Si l'on peut souscrire au constat que le boulangisme a constitué une crise majeure de la III^e République, pourquoi en faire *ipso facto* un phénomène anti-démocratique ? La démocratie se réduirait-elle à sa stabilité ? Faut-il construire, par leur statut commun de menace à la stabilité démocratique de la III^e République, l'analogie entre boulangisme et affaire Dreyfuss comme déraisons politiques inspirées par le même principe, la déraison de leurs supporteurs populaires ?

Dans son livre *Le peuple contre la démocratie*, G. Hermet, spécialiste des populismes, reprend à son compte toutes ces représentations savantes et nous en livre une synthèse. Il s'agit d'un exercice fort intéressant pour une sociologie des populismes qui se propose avant tout de réfléchir au fait populiste et à la politique du peuple spécifique qu'il mobilise. Au fil de la démonstration, G. Hermet est en effet obligé d'afficher l'hypothèse contre-intuitive d'un peuple foncièrement anti-démocratique pour expliquer autant l'émergence des populismes que celle des

caractérise le gouvernement représentatif, cette forme politique dans laquelle une aristocratie élue au suffrage universel revendique pour elle seule la légitimité d'agir. Dans ce cadre, le peuple, hors du seul instant de l'élection, n'existe pas. Il n'est nullement question de le solliciter ou de le faire advenir politiquement. En rupture avec les idéaux de la démocratie athénienne, les artisans de nos institutions modernes ont donc conçu, en lieu et place de la démocratie, un régime dans lequel la participation active des citoyens n'est pas pensée et ne le sera qu'à partir du début du XX^e siècle à travers la médiation des partis politiques » [Blondiaux, 2008a : 21]. Cette voie, c'est un point fondamental de cette thèse, entretient une affinité politique avec la « magie populiste ». Dans les deux cas, on observe une projection vers la participation des exclus de l'aristocratie élective, en tant que porteurs de savoirs et de savoir-faire propres. C'est pour cela que l'analyse du populisme participatif dont nous faisons l'objet de cette thèse s'avère si cruciale : par la jonction entre la valorisation du « sens commun » de la voie participative et la magie populiste, il rend compte des tensions et des contradictions des deux.

totalitarismes, réunis par un fil rouge. Quel est ce fil rouge ? C'est précisément le caractère *négatif* de la politique du peuple : dès que le peuple agit en politique, les libertés se réduisent et des despotismes populaires apparaissent. En prenant à contre-pied la représentation classique, co-produite par les révolutionnaires du XVIII^e siècle et les historiens de la révolution du XIX^e siècle (Michelet en premier), d'un peuple porteur de la vertu démocratique et naturellement porté à aliéner sa puissance aux représentants, G. Hermet pose « l'interrogation cruelle sur l'aptitude même du peuple à la démocratie » [Hermet, 1989 : 9]. En mettant dans le même panier débordement populiste (l'exemple du boulangisme), totalitarismes et despotismes populaires du Tiers-Monde [Hermet, 1989 : 46-47], le politiste montre que si le peuple est anti-démocratique c'est avant tout parce que les acteurs populaires sont inaptes à la démocratie. En limitant la discussion au boulangisme, le *modus demonstrandi* est clair : le boulangisme déstabilise la démocratie de la III^e République, donc il est anti-démocratique. La séduction du chef s'appuie sur une rhétorique mêlant plébiscitarisme, antiparlementarisme et ouvriérisme, des mots en rapport avec l'anti-démocratie. Si le plébiscitarisme convoque des formes de démocratie directe, celle-ci est anti-démocratique. Si l'antiparlementarisme peut entretenir un lien avec le débordement populaire de la relation de représentation, tout conflit populaire est anti-démocratique. Enfin, si l'ouvriérisme s'articule, comme dans la verve du Général, à un retour de l'autorité, les ouvriers sont *naturellement* autoritaires. Voici le schéma logique de la démonstration :

1. Le populisme menace la stabilité démocratique, donc il est profondément anti-démocratique.
2. Comment comprendre l'adhésion du peuple à l'anti-démocratie ? Par la séduction politique du leader populiste.
3. L'idéologie populiste s'appuie sur des poncifs bien identifiables : le leader populiste mélange exaltation du populaire, anti-parlementarisme et autoritarisme.
4. Si le peuple est séduit par une telle idéologie, cela veut dire qu'il est incapable de concilier le particulier (exaltation du populaire) et l'abstrait (le peuple républicain), d'accepter les règles de la démocratie représentative et que sa politique est éminemment autoritaire.
5. Le peuple identifiant d'emblée les classes populaires, ces dernières sont inaptes à la démocratie. Leur parole et leur action ne doivent pas être prises en compte en démocratie, car une telle prise en compte pourrait déboucher sur un despotisme populaire.

Le tour est joué : désormais tout conflit populaire pourra être entaché d'anti-démocratie afin de conjurer la menace d'un retour du Général Boulanger.

Une telle démonstration est loin d'être anodine pour notre propos : car si le populisme émerge historiquement sur le fonds d'une dépolitisation du peuple, comme nous l'avons souligné *supra*⁹⁶, il n'en reste pas moins que le populisme en tant que phénomène socio-politique a été construit sur l'équation peuple = anti-démocratie. Dans la mesure où il est impossible de reconstruire les modalités d'adhésion populaire à l'épisode boulangiste, nous ne pouvons pas savoir si c'est le populisme, en tant que phénomène, qui émerge des contradictions du peuple démocratique, ou si c'est l'invention du populisme, en tant que concept, qui sert à conjurer le retour du peuple et du populaire en démocratie.

L'avantage heuristique d'une archéologie du peuple pour comprendre le fait populiste est celui de montrer que la pensée du peuple est un champ de contradictions, contradictions qui ne sont pas résolues avec le passage de l'Ancien Régime à la démocratie. Au contraire. Le peuple perd sa latence politique et conflictuelle, par laquelle le XVI^e siècle l'avait défini, pour s'acheminer vers une dépolitisation et une objectivation progressive à la fin du XIX^e siècle : il devient le *dèmos* d'une république en passe de devenir une aristocratie élective, le *pauvre* de la question sociale, l'*ethnos* paysan et la mécanique agrégative de la *foule*. La démocratie représentative ne repolitise pas le peuple, au contraire. Elle entérine cette dépolitisation, car le peuple tend, en tant qu'opérateur de conflit et d'égalité radicale, à déborder la relation de représentation et à la mettre en péril. Est-ce à dire que le peuple est anti-démocratique ? L'épisode boulangiste comme prototype de la menace populiste - qu'il soit un point de saillance historique de toutes ces contradictions ou une catégorie inventée *ad hoc* par les savants d'une démocratie qu'il convient de protéger de la « tourbe » populaire – viendrait démontrer que le peuple est anti-démocratique *en soi*. En d'autres termes, si le populisme est un phénomène politique anti-démocratique, son fantasme et ses appuis électoraux le sont également. Notre question, qui déplace celle de G. Hermet et de la science des populismes, est la suivante : comment un tel lien a-t-il pu être construit ? Sur quelles représentations et quelles bases empiriques spécifiques a-t-il pu s'appuyer ?

D'avantage qu'établir si le boulangisme constitua ou non historiquement une « illusion populaire », il s'agirait ainsi d'étudier les conditions sociales de possibilité de la métaphore du « magicien ». En d'autres termes voir comment, dans le prolongement d'autres travaux contemporains sur le populisme, de droite [Collovald, 2004] et de gauche [De la Torre et Peruzzotti, 2008], les savants construisent l'horizon consensuel d'une opposition au conflit, au

⁹⁶ Cf. « Le peuple entre nation et *ethnos* » et « La tentation de la foule ».

peuple et au populaire, avec la caution qu'il y aurait toujours un Boulanger pour menacer la démocratie et ouvrir la voie au « despotisme populaire ».

Or, dans cette construction intellectuelle deux pièces supplémentaires viennent étayer notre démonstration, complétant une histoire du peuple démocratique : la vertu démocratique du peuple, d'une part, et la nature du populaire comme écart, de l'autre. Quant à la première pièce à conviction, il s'agit de montrer que le lien entre peuple, classes populaires et populisme sous la bannière de l'anti-démocratie s'inscrit dans l'histoire controversée de la vertu démocratique du peuple. Or, cette vertu hésite toujours entre « sursaut patriotique » du peuple, d'une part, et retour de la violence, auto-assujettissement, penchant naturel pour la tyrannie, de l'autre. Aussi n'est-il pas étrange que G. Hermet appuie sa démonstration autant sur les pratiques démocratiques du peuple (taux d'abstention, confiance dans les gouvernants, stabilité électorale, « journées de travail perdues pour fait de grève de 1971 à 1983 » [Hermet, 1989 : 257], attitudes vis-à-vis de l'Europe), que sur les rapports *moraux* du peuple à la démocratie (mesurés par des échelles de valeur dans l'esprit de l'échelle-F d'Adorno⁹⁷). Son livre met en avant l'argument d'un penchant naturel des classes populaires à la violence, à l'autoritarisme et aux dynamiques de foule : l'opposé du peuple vertueux. Le populisme, malgré sa dénonciation de la corruption morale de la démocratie aux mains des élites, tendrait à s'appuyer sur ce fond essentiellement anti-moral du peuple et des classes populaires pour accomplir sa restauration autoritaire.

Il s'agira dans la prochaine section de parcourir l'histoire de cette « vertu démocratique » du peuple afin de comprendre comment la proportion « populisme : anti-démocratie = peuple : immoralité », a pu se constituer. Enfin, un dernier point devra être évoqué : car pour compléter la démonstration, il nous faut montrer que le populaire *en tant que produit intellectuel* est construit d'emblée comme écart à la norme. Sa construction intellectuelle (la « politique populaire », la « culture populaire ») le pose toujours comme l'envers d'une norme imposée par les dominants : d'où l'anti-démocratie de son lieu propre, le populisme. Ce sera l'objet de notre dernière section.

⁹⁷ En s'inspirant d'observations sur les prisonniers de guerre allemands, le philosophe T. W. Adorno construit dans les années 50 une échelle-F (comme fascisme) servant à cerner les « personnalités autoritaires » dans la population américaine abêtie par la publicité et par Hollywood. Cette échelle doit mesurer l'ethnocentrisme, la soumission volontaire à l'autorité, les velléités répressives, les préjugés racistes, les modèles pédagogiques, en agrégeant des données diverses sous la forme d'une batterie de valeurs et de personnalités.

4.3. *Peuple et vertu*

Dès lors que l'on pense le peuple et le populaire dans leurs relations morales à la démocratie, un double glissement semble visible dans la littérature : d'une part le peuple est, entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, le propriétaire des vertus de la nation, capable, de par sa simple interpellation, de les faire exister. De l'autre, il est le sujet d'une politique de la vertu, à savoir d'une politique chargée d'être la politique du juste. Mais dès lors que la politique du juste devient *police* de la vertu en s'institutionnalisant, et que « la colère populaire retombe » [Dupuy, 2002 : 220], la vertu ouvre à une violence sans bornes, chargée de purger le peuple – désormais absent - de son traître, de son ennemi caché. La Terreur a montré quels rouages spécifiques comportait une telle politique de la vertu, ne pouvant reposer que sur le partage entre des justes et des injustes, des amis du peuple et des traîtres : on en vient ainsi à l'aphorisme d'H. Biron, qui entre totalement dans l'ordre d'idées de G. Hermet dans *Le peuple contre la démocratie* : « La justice n'est jamais aussi brutale que lorsque le peuple l'exerce lui-même ».

Mais comment qualifier cette politique du juste en dehors de l'exemple extrême d'instrumentalisation jacobine ? Dispose-t-elle d'une autonomie, c'est à dire d'un certain nombre de formes morales reconnaissables statuant du rapport du peuple à la démocratie ? Ces formes morales expliquent-elles le rapport du populisme à la démocratie moralement corrompue par le « cancer des élites » ?

Comme le souligne R. Huard dans ses travaux sur la « politique populaire », la politique du peuple suppose un « moralisme » omniprésent, en ce sens d'une justice démocratique à réaliser immédiatement, par la révolte spontanée. D'où le lien politique profond, au cœur d'une démocratie insurgente, entre une population désabusée et un peuple décrit avant tout comme vertueux, comme en 1830 [Jakobowicz, 2009].

Mais comment distinguer alors la révolte inspirée par le sens de la justice, et donc rentrant dans l'orbite du moralisme populaire⁹⁸ et la révolte de la canaille débouchant sur le pillage et la

⁹⁸ Dans la même perspective, E. P. Thompson définit le « moralisme » populaire par le concept d'« économie morale de la foule ». Il s'agit d'un « code moral » implicite opérant au XVIII^e-XIX^e siècles entre État et classes populaires, en vertu duquel l'État prétend de la foule la pacification des instincts émeutiers, et la foule la protection vis-à-vis des excès dérégulateurs du marché [Thompson, 1971]. Ce code devient explicite et implose au moment des débats sur la libéralisation des grains, et sur les émeutes frumentaires qui y suivent, dans les années 1760-70 : les pourfendeurs du libéralisme économique des physiocrates, les « réglementaristes », le désignent ainsi dans les termes d'un « pacte de subsistance » entre roi et sujets populaires. Cette précision éclaire l'ambivalence fondamentale de cette « économie morale de la foule », qui renvoie à une raison collective *et* à un contrat politique. Dans les débats entre physiocrates et sensualistes, retracés par Thompson *et alii* [1988], fait surface cette double qualité de l'économie morale de la foule, les physiocrates délégitimant la capacité du peuple à s'exprimer sous la forme d'une raison publique, et réaffirmant son devoir d'obéissance au souverain qui connaît « mieux que lui » les lois de son bonheur.

« guerre de tous contre tous » ? Depuis le XIX^e siècle, historiens et sociologues du populaire se font une mission de discerner entre ces deux mondes, le peuple vertueux et la canaille moralement pervertie. Aussi l'historien Michelet, devant le dilemme de décrire les « septembriseurs », ces violents qui se rendirent responsables des pillages de septembre 1792 - au même moment où le peuple français accomplissait son « sursaut patriotique » entrant en guerre contre les puissances contre-révolutionnaires – différencie-t-il entre le « peuple » et la « tourbe », la « canaille » :

« Il est curieux de savoir quels étaient les massacreurs. Les premiers, nous l'avons vu, avaient été des fédérés, Marseillais, Avignonnais et autres du Midi, auxquels se joignirent, si l'on en croit la tradition, quelques garçons bouchers, quelques gens de rudes métiers, de jeunes garçons surtout, des gamins déjà robustes et en état de mal faire, des apprentis qu'on élève cruellement à force de coups, et qui, en de pareils jours, les rendent au premier venu. (...). Toutefois l'enquête qu'on fit plus tard contre les septembriseurs ne mentionne ni l'une ni l'autre de ces deux classes, ni les soldats du Midi, ni la tourbe populaire qui, sans doute, s'étant écoulée, ne pouvait plus se trouver. Elle désigne uniquement des gens établis, sur lesquels on pouvait remettre la main, en tout cinquante-trois personnes du voisinage, presque tous marchands de la rue Sainte-Marguerite et des rues voisines. Ils sont de toutes les professions, horloger, limonadier, charcutier, fruitier, savetier, layetier, boulanger etc. Il n'y a qu'un seul boucher établi. Il y a plusieurs tailleurs, dont deux Allemands, ou peut-être des Alsaciens » [Michelet, 2007 (1847-53), IV : 2353].

Cependant le partage n'est pas seulement le fait des « savants du peuple » ou des élites. Entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, le pouvoir démocratique agence savoir, pouvoir et loi [Lefort, 1986b : 17-32] afin de partager entre un peuple vertueux et un peuple pervers : mais devant l'absence de l'un et l'omniprésence de l'autre, il traduit progressivement ce partage en une politique de *moralisation* du peuple. Pour que le peuple puisse coïncider avec l'idéal moral dont il est porteur en démocratie, et abandonner ses instincts « populaciers », tout un ensemble d'institutions sont convoquées. Jakobowicz nous livre l'image du Peuple de 1830 dans son indissociabilité vis-à-vis des instances publiques de moralisation : loin d'exister *en soi*, le peuple est le produit d'un imaginaire social qui en pense la rédemption morale par l'éducation⁹⁹, les journaux, les théâtres, les chansons, et qui en redoute toujours l'excès d'indépendance, pouvant

⁹⁹ En analysant ces mêmes processus de moralisation du peuple à l'œuvre dans la littérature populaire et les recueils d'*exempla* entre 1720 et 1780, D. Cohen rappelle la distinction fondamentale en histoire de l'éducation entre éducation et instruction. La première fait référence à la moralisation des classes populaires, leur accès à la vertu par l'exemple fourni par les classes dominantes : cette modalité d'envisager l'accès à l'humanité de l'anti-humanité du peuple à la fin du XVIII^e siècle demeure redevable de l'emprise de la philosophie sensualiste, proposant une théorie mécanique et mimétique de la raison théorique et morale. La deuxième, l'instruction, mobilise le savoir et caractérise les théories de l'éducation qui, de Jacotot à l'éducation républicaine, vont repenser ces mêmes questions au XIX^e siècle.

conduire à la convulsion révolutionnaire. Elle donne un exemple de cette politique de moralisation dans le théâtre et la lecture :

« Ces figures d'un peuple politisé inquiètent les élites qui y voient un des éléments de son autonomisation et de son émancipation politique. Dans une pièce de théâtre de 1829, une scène entre valet de chambre et un manufacturier rend compte de cet imaginaire politique. En apprenant que le fils du manufacturier, âgé à peine de douze ans sait déjà lire, il s'exclame : « À douze ans ! quelle imprudence !... où tout cela nous mènera-t-il ? », et la réponse ne se fait pas attendre : « Ah mais !...nous éclairer, à jouir d'une honnête imprudence ». Dans l'imaginaire social, l'éducation et donc par là même la lecture conduisent les hommes du peuple vers la voie de l'indépendance, autonomie qui peut mener à la révolution. C'est la raison pour laquelle ces visions d'un peuple politisé sont minoritaires au sein des discours, en regard de celles le représentant comme désintéressé et ignorant en la matière. C'est encore une fois l'imaginaire de la Révolution qui influe sur les discours et amène les contemporains à craindre toute intervention des classes populaires en politique » [Jakobowicz, 2009 : 129].

Condamné à être divisé en deux, entre sa partie « meilleure » et sa tourbe, le peuple est étrangement redouté autant dans sa partie plus « perverse » que dans sa partie « meilleure ». Les élites démocratiques ne redoutent pas moins l'une que l'autre. Le peuple vertueux est en somme condamné en démocratie à rester à sa place : le silence de la loi et la sujétion d'un peuple de représentés.

L'autonomie morale du peuple dérange les élites, qui y voient une velléité d'autonomie politique. Comme le remarque S. Wahnich dans *La longue patience du peuple*, le peuple est représenté avant tout comme un être de justice, en ce sens qu'il est doté de son *propre* sens de la justice. Or, ce sens de la justice génère des modalités de jugement politique à proprement parler, et de jugement des gouvernants¹⁰⁰. La métaphore théâtrale¹⁰¹ permet alors de penser ce passage de l'autonomie morale à l'autonomie politique, et donc à la souveraineté et à l'autogouvernement, comme le montre ce fragment de Leclerc, porte parole des « enragés » dans *L'ami du peuple* du 21 août 1793 :

¹⁰⁰ Ce dont les Constituants se saisissent d'emblée, en l'inscrivant à l'art. 19 de la *Déclaration des droits de l'homme* de Robespierre du 24 avril 1793, texte qui connaîtra 23 rééditions entre sa publication en *factum* par Laponneraye en août 1830 et 1834 : « [...] Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible est vicieuse ». Le nombre de rééditions et le lien direct entre l'horizon révolutionnaire de 1789 et celui de 1830, montrent la force de ses représentations d'un peuple vertueux et moralement autonome, capable de par sa « bonté » de juger les gouvernants.

¹⁰¹ L'origine de la métaphore théâtrale pour la compréhension de la citoyenneté démocratique remonte à l'esthétique de Diderot. Avec ses deux textes programmatiques que sont les *Entretiens sur le Fils naturel* (1757) et le *Discours de la poésie dramatique* (1758), Diderot construit une esthétique politique fondée sur le théâtre, qui est le lieu de la représentation d'hommes agissants, de mise en scène (*opsis*) et de médiation esthétique des valeurs centrales d'une société. Pour tous ces éléments on se référera à la synthèse de Ménil in *Diderot et le drame. Théâtre et politique*.

« Souverain, mets-toi à ta place ; préposés du souverain, descendez des gradins, ils appartiennent au peuple ; occupez la plaine de l'amphithéâtre. Là, à ses pieds et sous ses yeux, ses regards surveillants se promèneront sur vous et son bras sera rémunérateur ou vengeur suivant que vous aurez fixé par vos actions son opinion sur votre conduite » [cit. in Rougerie 2007 : 182].

Mais l'autonomie politique d'un peuple juste et vertueux ne se heurte pas seulement à la méfiance des élites. Paradoxalement, dès lors qu'une telle autonomie ouvre à la révolution, la vertu démocratique du peuple peut déboucher sur une tyrannie populaire, pire, une forme de terreur. Dès lors que le sens de la justice du peuple se cristallise dans un État, sa vertu peut ouvrir à une « politique de la vertu », au partage jacobin entre l'ami et l'ennemi du peuple. Cependant, il ne faut pas voir dans la Terreur la démonstration que la politique populaire ouvre *toujours* à la tyrannie (ce que suggère entre les lignes G. Hermet). Comme l'ont montré M. Ozouf et M. Richir à partir de deux perspectives différentes, la Terreur s'explique avant tout comme l'empiétement d'une logique *étatique* de partage entre ami et ennemi sur des formes d'existence morale du peuple (sens de la justice, émotions politiques et utopie) qui en viennent par-là à disparaître¹⁰².

Quinet l'avait déjà suggéré dans *La révolution*, en observant les paradoxes d'une politique de « l'innocence absolue du peuple qui n'est nulle part » inaugurée par Rousseau :

« Que sera-ce des hommes et des factions qui prendront Rousseau pour guide ? Partis de l'idée d'une innocence absolue qui n'est nulle part, n'arriveront-ils pas, en se croyant trompés, à une misanthropie universelle ? C'est leur idée fautive qui les trompe ; ils se figureront que c'est une conspiration des hommes et des choses [...] Robespierre, Saint-Just, Billaud-Varenne rendirent durable ce qui, de sa nature, n'est que passager : l'indignation, la crainte, la frénésie. [...] Figurez-vous une mer déchainée et changée tout à coup en mer d'airain, immobile. Voilà la conception du terrorisme. [...] Par eux, le vertige de certaines journées devint le tempérament fixe et l'âme de la Révolution. [...] Ils prirent tout ce qu'il y a de tempêtes dans les passions de la foule, et ils en firent du bronze. Ils fixèrent ce qu'il y a de plus changeant dans le monde : les colères d'un peuple. Ils systématisèrent ce qu'il y a de plus spontané, de plus irréfléchi : l'ivresse d'une multitude. Et de tout cela ils formèrent le règne de la terreur [...] Il s'agissait de créer un peuple politique qui n'existait pas, et le moyen employé *n'est bon que pour détruire le peuple là où il existe* » [Quinet, 2009 (1865) : 109, 498-509 ; Nous soulignons].

¹⁰² C'est le sens aussi de la remarque de M. Abensour au sujet de l'étude du jacobinisme anglais d'E. P. Thompson : à une époque où fleurissent les études sur le « totalitarisme jacobin », tendant à unifier les cultures politiques jacobines en Europe à la fin du XVIII^e siècle sous la bannière du « penchant totalitaire », la synthèse de l'historien anglais lui paraît apporter une nuance critique fondamentale. « Un jacobinisme à son aurore, un jacobinisme qui lutte pour la liberté de la presse, la liberté de conscience, qui hait la tyrannie, qui n'a qu'aversion pour la monarchie, la hiérarchie sociale et les rapports de dépendance, un jacobinisme qui rêve d'égalité et de tolérance. Bref, en dépit d'une certaine étroitesse doctrinaire, un jacobinisme qui aurait conservé sa qualité matinale et sa pugnacité anti-autoritaire » [Abensour, 2012 : XL]

L'intelligence politique de Quinet, homme de son siècle usant des métaphores de l'ivresse et de la « passion » naturelle de la foule, ne semble pourtant pas dupe de la nature démocratique du peuple, et de la nature morale de cette adhésion du peuple à la démocratie¹⁰³. La terreur est une *perversion* de la vertu démocratique du peuple, de son sens de la justice, de ses colères justes - passions certes instables et éphémères (passagères « de leur nature »), mais partie intégrante de sa politique. La terreur appose une logique du partage « ami-ennemi » sur le fond d'un rapport moral du peuple à la démocratie. Par sa volonté délirante de créer un peuple politique *qui n'existe pas*, elle *détruit le peuple là où il existe* (dans ses colères justes).

Un approfondissement de cette nature morale du peuple, et de la variété des pratiques et des représentations politiques qu'elle rend pensables entre XVIII^e et XIX^e siècle, sort du cadre de cette thèse. Mais qu'on en retienne, pour la compréhension du phénomène populiste, que le peuple noue une triple articulation morale à la démocratie, dont la genèse est à situer entre 1789 et 1830 : 1) en tant que porteur des vertus démocratiques de la nation, il est le sujet de la souveraineté. Cependant, sa perversion sous la forme de la tourbe violente et assassine porte penseurs et praticiens de la démocratie à le moraliser, par un ensemble d'institutions du savoir et du pouvoir ; 2) en tant que sujet d'abord moral de la démocratie, nature morale du collectif qui est préposée à sa fondation, il peut revendiquer une autonomie politique face aux gouvernants. On retrouve le lien autonomie morale-autonomie politique dans la politique populaire entre XVIII^e et XIX^e siècle, entre les « enragés » de 1793 et la Commune de 1871 ; 3) en tant qu'opérateur d'une politique de la vertu, il peut ouvrir à une régénération politique de la société fondée sur la dichotomie ami-ennemi. La politique populaire de la vertu, devenue État moral, débouche sur la terreur et, pour inventer un peuple qui n'existe pas (le peuple comme idée), détruit le peuple là où il existe (le peuple comme revendication de justice portée par les exclus).

Si le populisme en tant que construction intellectuelle ne contemple pas la guillotine, ces trois éléments de la morale démocratique populaire s'y trouvent. La magie populiste capte, selon ses savants, cette morale populaire en la traduisant en violence, rejet des opposants et retour de l'autocratie. Dans le partage qui caractérise l'appel populiste, entre des élites moralement corrompues et un peuple éminemment juste, se joue ce glissement : restituer une autonomie à la politique populaire conduit automatiquement à séparer l'ami et l'ennemi du peuple, et à chasser l'ennemi¹⁰⁴.

¹⁰³ Cf. également Lefort [1986 : 81-119 ; 153-177].

¹⁰⁴ En témoigne la lecture de G. Hermet de la Révolution cubaine, révolution populiste comme le souligne le politiste avant l'adhésion au marxisme léninisme dès 1960. La révolution de 1959 ne ferait que travestir les émotions et l'enthousiasme populaire en « chasse à l'ennemi » [Hermet, 1989 : 272-273].

5. Le populaire est un écart

Dans son enquête sur la naissance d'une « nature » populaire au XVIII^e siècle, D. Cohen fait du populaire comme écart l'angle d'attaque de sa démonstration. En utilisant une approche foucauldienne du plébéien, elle précise que c'est l'acte même de le nommer au XVIII^e siècle qui le fait exister sur le mode de l'écart à la norme et de l'écart à soi. Tout semble joué dans la phrase suivante, dans laquelle nous résumons sa démonstration retraçant la genèse du nom « peuple » dans les archives judiciaires, dans la pensée physiocratique et dans l'écriture littéraire :

« Le populaire est un écart à la norme et un écart à soi, produit par un acte de nomination qui le met au ban de la cité, qui le revoie à une existence purement « sociale » et, ce faisant, le naturalise ».

D'abord le pouvoir de nommer. Le peuple n'existe qu'en vertu de ce pouvoir de nommer que s'arrogent les élites¹⁰⁵ : dans cette nomination se joue le partage entre deux humanités, l'une solidaire d'une théodicée de la domination, donc d'un ensemble de bonnes raisons légitimant le pouvoir, l'autre d'une théodicée de la sujétion, d'un ensemble de bonnes raisons de désirer l'assujettissement. Le pouvoir de nommer répond à l'arbitraire des élites d'instituer la norme et de partager entre le normal et son envers : la norme qui a partie liée avec la désignation de « populaire » distingue clairement deux humanités, le peuple faisant partie de celle définie en négatif.

Deuxièmement, la naturalisation de l'ordre normatif du « populaire » se produit à la jonction de la naissance du peuple moderne, d'une part, et de la naissance de la « question sociale », de l'autre. Or cette « question sociale » est précisément le lieu de la mise au ban des classes populaires : le social naît pour héberger ce peuple condamné à être invisible, soustrait au regard des élites, et dont le corps devra être fouillé par tous ces « médecins sociaux » que sont les hygiénistes, puis les sociologues. Les modalités de l'hébergement du peuple dans ce lieu imaginaire de réclusion, le « social » avec sa « question » propre, sont conçues, à l'instar du *péri physis* aristotélicien (« conforme à la nature des choses »), à l'image de la nature. Le social en

¹⁰⁵ P. Bourdieu insiste dans un article de 1984 sur le pouvoir social des élites « de faire les groupes en faisant le sens commun, le consensus explicite, de tout le groupe » - le leur et celui des dominés. Ce sont les élites qui décident alors en référence aux acteurs populaires « ce qu'ils sont et ce qu'ils ont à être » [Bourdieu, 1984 : 6-9].

vient à être naturalisé, pour que l'inscription du peuple dans le social puisse être pérennisée et renvoyée à une nécessité¹⁰⁶.

Dernier mouvement, le plus intéressant : l'écart à soi. Car, dans le panorama esquissé, le populaire semble condamné à n'être que l'infra-humanité décrétée par les élites : or, le pouvoir de nomination des élites, la mise au ban et la pérennisation de l'infériorité morale et sociale par la conformité à la « nature des choses » ne sont pas sans produire des réactions du côté des acteurs populaires eux-mêmes. Si l'historienne s'empresse de préciser que, en raison de l'origine de ses sources documentaires, le regard du peuple envers lui-même demeure difficile à cerner, tant il est orienté et produit par les élites, un « écart à soi » semble pourtant observable dans son récit. D. Cohen annonce alors vouloir « comprendre comment ceux qui sont désignés comme peuple se « débrouillent » avec cette assignation, la subissent ou la rejettent, la contournent ou s'en emparent, comment un groupe social et les individus qui le composent peuvent penser leur part et leur place dans la société, alors que leur propre imaginaire social et leur vision d'eux-mêmes passent en partie par les fourches caudines de l'imaginaire dominant » [Cohen, 2010 : 22]. Comment cerner cet « écart à soi » produit par l'assignation qui, tout en divisant le soi par l'installation d'une minorité, d'une infériorité, le recompose par le maintien d'un « quant à soi » ? Comment comprendre cet instant qui, tout en assujettissant, implique la déprise des relations de pouvoir ? D. Cohen cite alors A. Farge, spécialiste de ces espaces de fragilité, de remise en question, de recomposition de la vie populaire au XVIII^e siècle :

« Le fait même pour le peuple d'être peuple, d'être désigné comme tel et comme tel mis à l'écart, le rendrait effectivement résistant et en quelque sorte libre. Pour A. Farge, « il s'agit seulement de montrer comment des personnes déniées par les élites, dans leurs pensées et dans leur raison, sont parvenues à construire – en parlant, en pratiquant, en vivant, en s'organisant, en se cachant, en rusant – quelque chose de drastiquement opposé à la société qu'elles connaissaient, société qui était censée les contenir, les abriter, et avait oublié de donner à leurs pensées une valeur absolue » [Cohen, 2010 : 13].

Une duplicité s'installe alors au cœur même de l'écart populaire : d'une part écart à la norme entériné par le pouvoir de nomination ; de l'autre, écart à soi et donc reconstruction

¹⁰⁶ Cette naturalisation sur laquelle D. Cohen appuie sa démonstration dans *La nature du peuple* ne se limite pas au XIX^e siècle, à l'invention du social avec son lieu, sa symptomatologie et son hygiène propre. Elle traverse la sociologie contemporaine : en ce sens l'attitude que C. Grignon et J-C. Passeron définissent comme légitimiste et misérabiliste envers les classes populaires, traverse la sociologie contemporaine de la culture, notamment celle d'inspiration bourdieusienne. La posture légitimiste, aboutissant paradoxalement à l'ethnocentrisme de classe qu'elle critique, suppose en effet la réduction de la culture populaire à une prothèse insignifiante du besoin. Les acteurs populaires, dénués de maîtrise symbolique de leur existence, seraient des êtres de nature, de nécessité et de besoin, proches de ces « vies populaires » dont D. Cohen fait les protagonistes de sa thèse de doctorat.

identitaire facilitée précisément par la nomination *minorante*. À partir de cette duplicité on comprend facilement la double nature du « populaire » comme écart.

Si la désignation, puis l'assignation, du « populaire » vont de pair avec la construction d'une norme de légitimité par rapport à laquelle le populaire serait défini en négatif, l'écart s'installe *au cœur même* du populaire. On trouve de même dans la genèse du concept de « culture populaire » cet écart d'un peuple qui serait tel par la culture populaire, sans pouvoir aspirer à rien de plus qu'une culture « cadavre », fabriquée de toutes pièces précisément pour l'exclure du monde des dominants [De Certeau, Julia et Revel, 1974].

Dans son analyse du carnaval comme pratique centrale de la culture populaire de l'Ancien Régime, M. Bakhtine s'interroge sur cette tension du concept de « culture populaire », où l'intellectuel est obligé de sélectionner des pratiques sans savoir si elles étaient réellement populaires ou considérées comme telles par les élites. À cette difficulté s'ajoute, continue-t-il, celle de savoir si la « popularité » du Carnaval en ferait une pratique culturelle à proprement parler, donc dotée d'une signification partagée voire éventuellement d'une dimension politique. Bakhtine répond positivement aux deux questionnements : le carnaval est une culture populaire du peuple et il constitue une pratique culturelle et politique à part entière. Cependant, il n'oublie jamais les périls théoriques que suppose la construction savante du concept de « culture populaire ». Il sait qu'il se meut dans un espace de sables mouvants : aussi insiste-t-il sur le dilemme qui se pose à l'historien ou au critique littéraire, entre une continuité du peuple à soi qui le condamne à la domination (le carnaval inversant les rôles pour un jour et fonctionnant comme l'exception qui confirme la règle de la domination), ou une discontinuité profonde dont témoigne le rite d'inversion, cette « parodie de la vie ordinaire, comme un monde à l'envers » [Bakhtine, 1965 : 19]. Dans le carnaval comme « inversion du monde », faut-il se concentrer sur le propre de l'« inversion » ou sur la stabilité de ce « monde » ? Continuité à soi du peuple *dans* le carnaval ou discontinuité *par* le carnaval ? Inversion pour un jour ou capacité du peuple à se penser autre ? Inversion éphémère et rêvée de l'ordre des choses ou utopie de l'abolition de l'ordre ?

Même avant l'invention du peuple moderne, le peuple apparaît alors, dans sa culture propre, comme soi-même et son contraire, identité à soi et discontinuité, domination et résistance, loi et inversion. La culture populaire et l'idée d'une culture politique populaire chez R. Huard ou E. P. Thompson, sont les lieux où l'écart devient criant, car l'intellectuel est

toujours prêt à interpréter l'écart selon ses propres catégories. Le peuple devient alors pure continuité ou pure discontinuité, pure culture de la domination ou pure culture de la résistance¹⁰⁷.

Une première manière de rendre intelligible cet écart qui caractérise la qualification intellectuelle du « populaire » est celle de le voir à l'œuvre dans les débats intellectuels eux-mêmes. En 1984, lors du colloque « Mouvements populaires et conscience sociale (XVII^e-XIX^e siècles) », l'historien J. Nicolas réagit au questionnement provocateur de R. Huard sur l'existence d'une « politique populaire » - à savoir d'une politique définissable de manière autonome comme la politique des acteurs populaires, ne convoquant *rien d'autre* que des catégories indigènes du peuple, sa « culture » propre. Derrière sa réaction, on apprécie le fonctionnement d'un concept marquant une relation d'écart :

« L'initiative des actions contestataires provient-elle avant tout des élites ? L'impulsion ne serait-elle pas le fait du populaire citadin ou paysan ? Peut-on alors parler de « politique populaire », et sur quels critères définir le « populaire » lui-même ? Quel rôle ont joué dans ces affrontements les leaders d'opinion de position moyenne, « métis sociaux » et autres intermédiaires culturels convertis en « managers » de la violence, capables de canaliser les pulsions de la foule et de les interpréter en fonction des opportunités du moment ? Enfin quelle place accorder, dans le mécanisme du regroupement contestataire, aux entraînements collectifs qui font de la violence « l'expression paroxystique du désir de communion » ? [J. Nicolas, 1985 : 13].

Penser le « populaire » oblige à passer par tout ce dont il est le produit : les élites, les intermédiaires, les pulsions, les opportunités. Autonomie et hétéronomie, raison et déraison convergent dans le populaire et, dans cette dialectique des contraires, ils donnent lieu à un écart : le peuple ne sera jamais conçu comme le fait d'*un* de ces pôles, le pôle de la raison ou celui de la déraison, de la norme ou de la pathologie. Il désigne, de par son histoire conceptuelle, la relation contradictoire et paradoxale entre les deux. Il est, encore une fois, un écart à lui-même, en ce sens que c'est le « regard de l'autre » qui le fabrique, comme l'a montré De Certeau en rapprochant la culture populaire du « cadavre ».

La définition de De Certeau s'avère alors, en ce sens, particulièrement illustrative : dans sa mise en perspective historique des études sur les cultures populaires, l'historien souligne que pour qu'un artefact ou un mentefact se convertissent en culture populaire, il faut avant tout qu'ils se renient en tant que produits autonomes. C'est une violence intellectuelle, symbolique et

¹⁰⁷ D'ailleurs la polysémie de « populaire » (entre « ce qui est propre au peuple » et « ce qui plaît ») fait signe vers un tel écart : à suivre G. Bollème, la popularité est valorisée positivement mais dès que quelque chose entre à faire partie du patrimoine de la « culture populaire », elle sort de la légitimité pour entrer dans l'indignité symbolique. Populaire désigne alors « ce qui plaît » comme « ce qui plaît à tout le monde », en devenant banal.

politique qui les convertit en « culture populaire »¹⁰⁸, en les insérant dans des catégories, en les comparant, en les quadrillant, en les sérialisant ; au-delà de cette violence symbolique qui marque l'exercice d'un « droit de cuissage » des dominants dans la définition d'une culture populaire [Grignon et Passeron, 1989 : 61], le populaire n'existe pas. Car son destin est de n'être pensable qu'en vertu de cette même violence du savant. « Au commencement [de la culture populaire] il y a un mort » : métaphore très illustrative de la scission de soi-même, de la mise à mort de quelque chose et de sa conversion en objet d'un regard qui anoblit en fétichisant¹⁰⁹.

Où trouver alors le populaire, le « propre du peuple » ? Sommes-nous obligés de refuser le concept et la catégorie, transis de relations de domination et de violence symbolique ? N'y aurait-il pas quelque part un « propre » du peuple, qui puisse ouvrir à une observation et à une analyse ? Car, comme nous l'avons montré dans ce chapitre, malgré ces paradoxes et ces contradictions, le peuple existe dans les représentations et dans les pratiques de la démocratie. Alors où le trouver ? Si l'on adopte le détour de J. Rancière dans *La Méésentente*, résumant ces nombreux problèmes dans la synthèse « Il y a de la politique depuis qu'existe la sphère d'apparence d'un sujet peuple dont le propre est d'être différent de lui-même » [Rancière, 1995 : 125], le propre du peuple serait d'être là où on ne l'attend pas. Son propre serait de suspendre le cours ordinaire des choses, d'apparaître dans une lettre envoyée à l'écrivain pour rendre compte d'une épiphanie littéraire, de se nicher au cœur de l'émancipation démocratique, ou encore de lier, par le jeu sur les catégories de travail et de *skholé*, d'utilité et d'inutilité, monde sensible et politique. Dans toutes ces irrptions et ces apparitions, le peuple fonctionne comme une relation, on l'aura compris, esthétique-politique, relation d'écart à une norme et à un idéal politique, et pli interne à la conscience des dominés.

Les conditions de l'émergence d'une science des populismes sont réunies : le peuple perd progressivement sa latence conflictuelle et se dépolitise, la nation devient *ethnos* et la plèbe se réduit à l'irrationalité de la foule. La démocratie condamne le peuple à n'être que le signifiant

¹⁰⁸ Violence qui se double d'une moralisation, comme le montre N. Jakobowicz en analysant différents répertoires de la culture populaire en 1830 (chansons, théâtre, littérature) [Jakobowicz, 2009 : 279-300].

¹⁰⁹ « Les études désormais consacrées à cette littérature ont été rendues possibles par le geste qui la retire au peuple et la réserve aux lettrés ou aux amateurs. Aussi n'est-il pas surprenant qu'ils la jugent « en voie de disparition », qu'ils s'attachent maintenant à préserver des ruines, ou qu'ils voient le calme d'un en deçà de l'histoire, l'horizon d'une nature ou d'un paradis perdu. En quête d'une littérature ou une culture populaire, la curiosité scientifique ne sait plus qu'elle répète ses origines et qu'elle cherche ainsi à ne pas rencontrer le peuple » [De Certeau, Julia et Revel, 1974 : 45-46, Nous soulignons]. Cet extrait témoigne de la duplicité de l'écart du populaire sur laquelle nous avons insisté *supra* : d'une part écart à la norme culturelle fixée par les dominants, se traduisant ici dans l'inséabilité des regards (« la curiosité scientifique cherche ainsi à ne pas rencontrer le peuple ») ; d'autre part, écart au cœur de la définition même de populaire, car dès lors que les acteurs populaires reviennent sur leur identité, ils n'y trouvent qu'un silence, un vide, un cadavre produit à usage des dominants.

vide d'une opposition à la relation de représentation et le sujet d'une morale contradictoire, tiraillée entre la vertu et la violence. L'intellectuel enfin définit le populaire dans ses multiples productions (politiques et culturelles) à partir d'un écart à la norme, qu'il définit en accord avec l'arbitraire symbolique des dominants. Le populisme canalise toutes ces contradictions de la genèse politique du peuple en lui donnant une concrétion historique : le peuple réapparaît comme une masse d'individus anonymes, racistes et autoritaires, séduits par la verve du leader populiste. Ainsi la science des populismes, chargée de donner une définition du phénomène et d'en décrypter la relation à la démocratie, trouvera-t-elle le terrain prêt pour transformer en jugement scientifique cette représentation d'un « peuple contre la démocratie » que l'histoire occidentale a progressivement construite.

II. LES POPULISMES : MALADIE OU FORME ELEMENTAIRE DU POLITIQUE DEMOCRATIQUE ?

Peuple introuvable, populaire écart : voici la trace archéologique qui innerve la genèse du populisme comme jugement scientifique. Mais quelle est la nature de ce jugement ?

À une première observation de la genèse d'une science des populismes, plusieurs constats émergent. D'une part, le concept de populisme est très récent (sa formulation date des années 1960 entre Europe, États-Unis et Amérique latine) alors que ses manifestations empiriques couvrent, au gré des reconstructions, un champ temporel et spatial très vaste, allant du « proto-populisme » de J. César au I siècle à J-M. Le Pen, de l'Égypte nassérienne à l'Argentine péroniste. D'autre part, les interprétations théoriques du populisme sont très variables : il est tour à tour un phénomène relevant de la psychologie politique ou le symptôme d'une modernisation sociale avortée, il peut se réduire à un « style politique » ou engager une véritable construction du politique. Enfin, le populisme est un concept polémique, qui sert à désigner et à opposer, à décrire et à évaluer : manié aussi bien par les journalistes, les hommes politiques et les scientifiques, il connote négativement tel leader ou tel mouvement accusé d'abuser de la confiance de ses électeurs plus ou moins « populaires », en leur promettant des mesures sociales et politiques au fond inapplicables. Comment se frayer un chemin dans cet ensemble de dissonances ? Comment définir un populisme dont les contours théoriques et empiriques sont extrêmement flous, et dont le statut hésite entre le positif et le normatif ?

Le chercheur semble obligé d'apposer sa propre construction de l'objet, tant empirique que théorique, sur une littérature déjà immense et quelque peu « cacophonique » [Dézé, 2004]. Mais une deuxième possibilité s'ouvre dès lors que, au lieu de comprendre le propre de ce phénomène littéralement insaisissable qu'est le populisme, on s'attache à en reconstruire la genèse. Le chercheur souhaitant comprendre à partir de quels présupposés théoriques et normatifs le concept de « populisme » a été progressivement élaboré, s'engage dans une archéologie conceptuelle : s'il croise l'histoire du populisme comme concept solidaire d'un *jugement*, et celle du peuple, il se rend compte que les deux histoires procèdent en parallèle. Une même archéologie se répète dans la genèse d'un peuple ignorant et puissant, introuvable et pourtant inscrit comme « quotité » dans la relation de représentation, à faire et pourtant toujours là sous la forme empirique de la populace - et dans le populisme comme concept porteur d'un jugement d'« anti-politicité » et d'« anti-démocratie ». Le but de ce chapitre sera d'interroger la genèse de ce concept à travers

une histoire du jugement qui lui est propre, jugement qui entache la politique propre du peuple. En d'autres termes, les rapports populaires au politique.

Une observation préliminaire convaincra le lecteur de l'intérêt de cet exercice à partir de la pensée politique du peuple, de ses tensions et contradictions. L'une des premières définitions du phénomène populiste par-delà ses manifestations contingentes dans l'histoire et dans l'espace, celle de M. Canovan, ouvre la brèche entre une littérature « populologique »¹¹⁰ en voie de constitution et la politique du peuple. Dans son chapitre introductif de *Populism* [Canovan, 1981] repris dans deux articles postérieurs [Canovan, 1982 ; Canovan, 1999], la politiste fait du populisme, et de son esprit politique propre, le produit d'une dialectique inachevable entre « redemptive » et « pragmatic », vision rédemptrice de la démocratie et vision « pragmatiste »¹¹¹. L'une des voies de la dialectique met l'accent sur l'utopie démocratique en soi, sur sa régénération perpétuelle entre rupture et refondation, voie que la philosophie politique a explorée dans une pensée de l'autonomie [Castoriadis, 1975] ou dans une pensée utopique à proprement parler, entre More et le socialisme associationniste de P. Leroux [Abensour, 2010]. L'autre voie, la « pragmatic », met le cap au contraire, sur la stabilisation d'un ensemble de procédures, de techniques, de codes de la démocratie, nécessaires pour en garantir la pérennité. Le populisme émergerait à la croisée d'une résurgence « redemptive » et d'une crise « pragmatic » : alors que les gouvernants mettent l'accent sur les procédures, les techniques, en d'autres termes sur la « quotité abstraite » du peuple, en élargissant le fossé entre gouvernants et gouvernés, le populiste se retranche sur la dimension éminemment utopique de la démocratie et donne une voix au peuple comme entité concrète, visible, tangible¹¹².

Cette définition, la seule qui fasse réellement consensus entre spécialistes du populisme depuis trente ans, a le mérite de percer à jour la relation entre populisme, démocratie et peuple, et de neutraliser l'insulte qui se cache derrière le « leader populiste ». Le populisme, davantage que l'éternelle résurgence de la « flatterie démagogique » décriée par Platon et Aristote, serait une *face* de la démocratie, ou plutôt l'*autre face* de la démocratie. Mais ce que la définition de M.

¹¹⁰ Nous appelons « populologie » cette branche spécifique des sciences sociales et politiques, n'existant pas en tant que sous-champ par son brassage de plusieurs champs (champ médiatique, intellectuel, scientifique), qui s'est saisie du phénomène populiste entre les années 1960 et aujourd'hui.

¹¹¹ Dont l'origine est ancienne. Plus près de nous, et de ce XIX^e siècle qui fige la pensée moderne du peuple, on en trouve une formulation claire dans la célébration par W. Bagheot de la Constitution anglaise, capable de « susciter et maintenir la révérence populaire [the dignified parts] et de s'assurer un « fonctionnement correct de la machine démocratique [the efficient parts] ». Les débats sur le rôle du peuple dans la démocratie représentative en voie de constitution au XIX^e siècle reportés par l'historien P. Pombeni convoquent sur un même banc Guizot, Bagheot et *The Federalist* [Pombeni, 2007].

¹¹² Comme le souligne M. Canovan, avec l'émergence des États-providence et le dépassement des États-Nation (et en raison de l'archéologie du peuple esquissée dans la section précédente), le peuple des populistes ne peut être que le « pauvre », le « laissé pour compte » de l'État-providence, ou la nation trahie par la globalisation.

Canovan laisse dans l'ombre, c'est précisément la nature du peuple des « populismes ». Comment la littérature « populologique » l'a-t-elle définie ?

Répondre à ces questions oblige à revenir à l'élaboration du concept. Car c'est son élaboration progressive, chargée d'unifier la diversité de ses manifestations empiriques et de marquer la ligne rouge entre démocratie « normale » et perversions populistes, qui rend compte d'un bon et d'un mauvais usage du peuple en démocratie. Ce faisant, la littérature « populologique » reprend à son compte toutes les représentations de la pensée politique du peuple : la peur du nombre, l'ignorance constitutive, la dépolitisation du peuple vers le « pauvre » et l'*ethnos*, la tentation de la foule, le débordement de la relation de représentation, l'amoralité profonde du peuple. Aussi notre propos est-il de comprendre le peuple des populismes par l'entremise du peuple de la science qui s'en est saisie, la « populologie ». Conscients de la normativité inhérente à l'élaboration du concept de populisme, nous pourrions nous l'approprier et le réélaborer en tandem avec une sociologie de l'action et de l'émancipation populaire. Ce sera le « populisme par le bas »¹¹³.

Il s'agit dans cette section de comprendre, à partir de la sémantique politique du peuple posée dans la section précédente, l'énigme posée par le populisme aux sciences sociales, à l'image de l'énigme posé par le peuple au politique démocratique. Cette énigme est triple : d'abord il s'agit de comprendre le surgissement historique du populisme (comment le fait populiste émerge, dans quel type de sociétés et pourquoi ?), ensuite de le typologiser (donc d'en proposer une taxinomie et une imputation causal-historique), enfin de comprendre son rapport à la forme démocratique, état normal et normalisateur des sociétés modernes. On pourra s'interroger dans un premier temps sur la modalité de l'entrée du populisme dans les sciences sociales. Comment la science en a-t-elle défini des manifestations « classiques » (*narodnischetvo* russe, boulangisme, *Grangers* nord-américains, populisme « consolidé » latino-américain, poujadisme) ayant valeur de prototypes, et des rééditions, des résurgences ? On verra dès lors que la taxinomie des occurrences populistes, qui en vient à définir le populisme comme une *exception* historique, opère précisément à partir de la difficulté d'associer manifestations classiques et résurgences (lesdits « néo-populismes » de droite, de gauche etc.). À partir des principales théories du populisme, il s'agira de déceler les permanences de l'agoraphobie, cet ensemble de jugements stigmatisants sur les rapports populaires au politique qui permettent de penser le populisme comme une « pathologie » démocratique. La revalorisation du contenu

¹¹³ Cf. *infra* « Du régime populiste au peuple opérateur ».

progressiste du *People's Party* étatsunien dans l'historiographie des années 1970, ainsi qu'un mouvement parallèle de revalorisation du populaire en politique allant de l'histoire sociale à la philosophie politique, de R. Huard à E. P. Thompson, de J. Rancière à E. Laclau, constituent les jalons d'un nouveau dialogue entre populisme et démocratie.

1. Des classiques aux modernes : les populismes dans l'histoire.

Dans *L'illusion populiste*, P-A. Taguieff se saisit de ce concept de « populisme » qui stigmatise sans décrire, afin d'en reconstruire la littérature et les usages. L'auteur insiste d'emblée sur sa dispersion empirique, réunissant des régimes politiques fort différents comme le système corporatiste autoritaire de Vargas et la démocratie « télépopuliste » de Berlusconi, les partis xénophobes en Europe contemporaine et le socialisme de Castro, la « voie arabe du socialisme » théorisée par Kadhafi ou Nasser et le national-populisme de Le Pen. Comment relier tous ces phénomènes, sans tomber dans la dispersion conceptuelle ?

En laissant de côté des traditions politiques *sui generis* comme les socialismes arabes, prenons la comparaison entre les populismes latino-américains et les nouveaux populismes xénophobes en Europe. Comment relier le péronisme argentin, mouvement politique ayant irrigué une tradition fondatrice en Amérique latine, et le lepénisme contemporain ? Les références semblent, *prima facie*, à tel point différentes que la comparaison serait impossible : l'émergence du péronisme relève d'un ensemble d'attentes d'intégration des classes populaires argentines à la sphère publique et à une société en voie de modernisation ; la construction du lepénisme comme mouvement politique a trait à une « défiance à l'égard d'une offre politique qu'un nombre significatif de citoyens tient pour rigidement idéologique, coupée du « réel » [Taguieff, 2007a : 23], ainsi qu'à la réédition d'un certain nombre de thèmes de l'extrême droite française, le nationalisme en premier.

L'unité du phénomène populiste serait-elle à chercher dans l'irruption de ce « pays réel » entre Perón et Le Pen ? Ce réel qui serait d'emblée un « réel populaire » analogue de la volonté du leader de parler « vrai », de parler au plus proche de ceux qui souffrent, contre la froideur des élites ? Mais alors comment distinguer le « réel » invoqué par les populistes de celui des autres hommes politiques ? « Tout le monde » serait devenu populiste avec le nouveau *pathos* démocratique envers les souffrants, envers « la France d'en bas » [Boltanski, 2007 (1993)] ? La seule instance de dialogue entre populismes d'hier et d'aujourd'hui serait ce « réel » qui évoque, en sourdine, un peuple oublié, refoulé, invisible mais pourtant « toujours là » ?

Afin de comprendre les usages du peuple des populismes, la littérature a progressivement construit, entre les années 60 et les synthèses contemporaines, des formes classiques, presque prototypiques de populisme et des résurgences contemporaines (des « néo-populismes »). Ainsi, pour élaborer le lien entre Perón et Le Pen, les analyses du populisme construisent une césure entre une manifestation plus « sincère » et aboutie du populisme que l'on trouverait dans les « classiques » et des thèmes qui réapparaîtraient dans ses résurgences contemporaines.

Ces populismes « classiques » renvoient à cinq expériences historiques entre le XIX^e et le XX^e siècle :

- 1) Le *narodnischetvo* russe (1840-80), populisme d'intellectuels révolutionnaires souhaitant « aller au peuple » pour le soulever contre le tsar, idéalisant le *moujik* (paysan) et sombrant dans le terrorisme¹¹⁴.
- 2) Le boulangisme français (1889-1891), mouvement contestataire catalysé par le Général Boulanger, ex-Ministre de la guerre, et hésitant entre autoritarisme de gauche et nationalisme de droite¹¹⁵.

¹¹⁴ Le populisme russe (le mot apparaît en russe vers 1870 pour désigner un courant révolutionnaire né en 1840) émerge, avec plusieurs phases, entre 1840 et 1880 : les *narodniki* sont des révolutionnaires d'extraction sociale élevée ou de la petite-bourgeoisie souhaitant « aller au peuple », pour y trouver la base d'une opposition ethnique, culturelle et politique à la modernisation tsariste (à l'image du fondateur du courant, Herzen). Le peuple des *narodniki* est ainsi la « Petite Mère Russie » qui articule *ethnos* et culture idéalisée des communautés paysannes des *moujiks* (*obscinia*). Du populisme russe des *narodniki* dérive d'abord un courant intellectuel et romantique de nature intimiste, dont les articulations au politique sont très ambivalentes : d'une part il s'agit de « faire advenir » le peuple dans l'art en l'absence d'une révolution véritablement populaire dans la Russie des années 1820-30 (l'expérience décembriste étant éminemment bourgeoise) ; de l'autre, il s'agit de se situer au plus près du peuple sensible, ce même peuple dont la littérature russe glorifiait les agissements (Tolstoï). Un deuxième courant révolutionnaire (Tchernichevski) et anarcho-terroriste (Bielinski, Netchaïev) procède de ce mouvement intellectuel, non sans influences sur la pensée révolutionnaire de Lénine [Dorna, 1999]. Ces populistes « anarcho-terroristes » sombrent dans le nihilisme, mot introduit par Tourgeniev pour penser le « rapport du peuple à la bombe ». Le tsar Alexandre II est assassiné en 1881 par des membres du groupe terroriste « Volonté populaire ». Les terroristes sont exécutés : ce sera la transition vers la troisième et dernière étape du populisme russe : la voie « légale » qui renoue avec les fondateurs : l'art cède le pas à la loi, la révolution à la social-démocratie. Ce dernier courant irrigue la formation de l'idéologie des *menchéviks* au début du siècle et sera écrasé par la révolution soviétique.

¹¹⁵ Le boulangisme se développe sur un terrain de plusieurs crises (démocratie parlementaire jeune et inefficace, frustration nationale avec la défaite de 1871 comportant la perte de l'Alsace-Lorraine, menace communiste de la Commune, crise économique – industrielle et agricole – à partir de 1885). Dénonçant les divisions des partis tout comme l'impuissance gouvernementale qu'elles entraînent, prétendant transcender le clivage entre la gauche et la droite, le Général Boulanger promeut une démocratie plébiscitaire et unificatrice et un Etat fort. Après s'être gagné une popularité comme Ministre de la Guerre, Boulanger rassemble autour de lui tous les mécontents, « tous favorables à un autoritarisme de gauche seul capable de sortir la République de l'ornière affairiste où elle s'enlisait et de lui donner la véritable constitution démocratique qu'elle mérite » [Dupuy, 2002 : 180]. De nombreux groupes sociaux et politiques sont fascinés par le projet : communards et radicaux réclamant une démocratie directe, monarchistes nostalgiques orléanistes ou légitimistes, bonapartistes, démocrates rassembleurs irrités par l'instabilité de la III^e République et partisans d'un Etat fort. Le mouvement se caractérise donc par une assise urbaine éminemment interclassiste et un développement extrêmement éphémère, entre l'enthousiasme populaire des années 1888-89, l'ouverture aux députés de droite pour asseoir électoralement le mouvement et la trahison qui portera le Général à se suicider en 1891. Selon les analystes du populisme, le boulangisme en tant que prototype de « populisme classique » est à l'origine de deux légitimités populistes opposées car se référant à deux peuples inconciliables : l'une nationaliste et l'autre plébéienne.

3) Le mouvement contestataire des *Grangers* nord-américains, mobilisant les petits producteurs de l'*hinterland* étatsunien contre les élites politiques et financières à la fin du XIX^e siècle, et aboutissant à l'expérience éphémère du *People's Party* (1892)¹¹⁶.

4) Les populismes latino-américains, tradition politique émergeant entre les années 1930 et 1960 sur les ruines des anciennes républiques libérales du XIX^e siècle et promouvant l'intégration des classes populaires par le biais d'un système philo-corporatiste de protection sociale. À l'intérieur de cette tradition, on peut distinguer quatre expériences fondatrices : le cardénisme mexicain (1934-40), le gétulisme brésilien (1937-45) le péronisme argentin (1945-1954) et le velasquisme équatorien (1944-66)¹¹⁷.

¹¹⁶ L'historien McMath fait de l'année 1879 le début du mouvement populiste aux États-Unis: le mouvement commence par une protestation de ces fermiers « déçus de la politique fédérale » qui, après l'effort de la guerre de Sécession, contestent la puissance de l'argent, la victoire des monopoles et l'émergence de nouvelles élites aux dépens des « petits » au cœur du mythe fondateur de la République de Jefferson, Jackson et Lincoln. Cependant, les cibles de la contestation sont multiples, en incluant également l'arrivée massive d'immigrants et l'essor de l'urbanisation qui relègue les campagnes dans un espace d'invisibilité politique, au moins dans l'enceinte parlementaire où règnent les lobbys industriels. Entre 1860 et 1900 le nombre de fermes passe de 2 millions à plus de 5 millions et la production agricole augmente rapidement, mais la Dépression de 1893 ruine ces producteurs qui croient fermement au « rêve américain » d'une Nation forgée par la propriété et le travail des « petits ». Les fermiers ont l'impression d'avoir été sacrifiés sur l'autel de l'industrialisation, de l'urbanisation et de la modernisation du pays : ainsi dans leur protestation, qui aboutit à la fondation du *People's Party*, l'élément social dialogue avec un fond ethnique (la défense du « vrai américain », blanc et protestant) et des contenus réactionnaires se greffent à un fond progressiste. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'apparaît aussi le banditisme social des frères F. et J. James. Voici un extrait de l'acte de fondation du parti qui obtient 9% des préférences populaires en 1892 en proposant, entre autres, une réforme monétaire d'envergure : « Nous nous réunissons au milieu d'une nation qui s'est trouvée conduite au bord de la ruine morale, politique et matérielle. Une vaste conspiration contre l'humanité a été fomentée sur deux continents et prend rapidement le contrôle de l'ensemble du monde ». « Nous n'avons plus un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple, mais un gouvernement de Wall Street, par Wall Street et pour Wall Street ».

¹¹⁷ Ces quatre formes prototypiques n'épuisent pas pour autant le vaste spectre des populismes latino-américains, dont on trouve des manifestations dans le *tenentismo* brésilien, chez J. Arbenz au Guatemala, O. Torrijos à Panama, J. Bosch en République dominicaine, J-E. Gaitán en Colombie, J. Velasco Alvarado au Pérou, sans compter le *Trienio adeco* vénézuélien et le *movimientismo* bolivien que nous approfondirons dans la suite de la thèse. D'autre part, les quatre expériences prototypiques de populisme latino-américain sont fort différentes entre elles : malgré le projet commun d'intégration des classes populaires *via* la création d'une centrale syndicale inféodée à un État nationalisant les ressources stratégiques du pays, les supports sociaux des régimes sont fort différents. Le péronisme trouve ainsi son support électoral dans les masses urbaines des *descamisados* et des *cabecitas negras*, intégrées par une centrale syndicale indépendante du parti justicialiste de Perón. Le cardénisme s'appuie sur un parti-État, intégrant en son sein l'ensemble des organisations sociales *urbaines* et *rurales*, tout en restant un régime démocratique, du moins sur le plan formel. Dans le cas brésilien du gétulisme nous sommes face à un système corporatiste dans lequel l'État (*Estado Novo*) intègre et assujettit toute l'organisation sociale, dans un cadre explicitement dictatorial, et contre l'héritage progressiste du *tenentismo* de années 20 : « Le Dr. Vargas, écrit le journal *O Estado do Sao Paulo* en 1942, représente l'ordre pour le Brésil. Être contre lui – si cela est concevable – serait se placer contre l'ordre. Moins qu'un président de la République, il est le chef de la famille brésilienne » [cit. in Goirand, 2007]. Donc si les supports et les formes d'encadrement social varient, les rapports à la démocratie changent également : parmi les trois régimes, le gétulisme est ouvertement fasciste et corporatiste, alors que cette tendance est moins affirmée chez les autres. Le velasquisme, projet politique du leader Velasco Ibarra, président équatorien pendant cinq mandats consécutifs, est un populisme avorté, par son incapacité à forger un État-providence (même *sui generis* comme l'État providence populiste) à partir de l'encadrement syndical des masses populaires.

5) Le poujadisme français (1953-56), mouvement de contestation fiscale des artisans et commerçants réunis autour de P. Poujade, et débouchant sur une remise en cause de la politique républicaine en Algérie¹¹⁸.

Ces « populismes classiques » rassemblent des mouvements intellectuels (le *narodnischetvo*), des mouvements sociaux et politiques ayant connu un succès populaire et/ou électoral éphémère (boulangisme, *Grangers*, poujadisme) ou des régimes politiques à proprement parler (les populismes latino-américains). Dans ces prototypes historiques du populisme, les spécialistes observent l'inertie d'un certain nombre de caractères que nous systématiserons *infra* : la légitimité charismatique du leader (ou des leaders comme dans le cas russe), le penchant autoritaire éminemment trans-idéologique, l'opposition aux élites et à la « fausse démocratie ». Malgré leurs spécificités propres, ces expériences « classiques » semblent partager un « air de famille », notamment dans leur discours politique et dans leur manière de convoquer le peuple comme sujet oublié de la démocratie.

Cependant, dès lors qu'il s'agit de les comparer à des résurgences contemporaines du populisme, la tâche se complique. Comment relier par exemple Perón et Le Pen ?

a) *Des classiques plébéiens, des modernes xénophobes*

Une nouvelle dialectique anciens-modernes, à l'image de la tradition politique (B. Constant) ou esthétique (C. Perrault/C. Baudelaire), semble devoir être construite : voici la réponse de G. Hermet à la question des traits spécifiques du populisme « des modernes » par rapport au populisme « des anciens ».

« Jusque vers 1914, ce que l'on appellera le « populisme des anciens » - ou l'expression classique du populisme - s'était nourri de la protestation chronique des masses déshéritées contre des couches privilégiées qu'elles rendaient responsables de leur misère. En revanche, depuis l'expansion en Europe des nouveaux partis perturbateurs du jeu des partis établis, le « populisme des modernes » a bouleversé la topographie sociale protestataire. En France notamment, il a traduit l'humiliation ressentie par des catégories sociales pas forcément

¹¹⁸ Le mouvement commence sous la forme d'une révolte fiscale catalysant les angoisses des artisans et commerçants face aux nouvelles formes de production et de distribution en grande surface. Poujade créé en 1953 l'*Union de défense des commerçants et artisans* (UDCA), teintée d'antiparlementarisme et de nationalisme : le mouvement est emporté par la crise algérienne et débouche avec la crise qui s'ensuit sur un mouvement de rassemblement national. Il faut insister avec Collovald [1991] sur le fait que les critiques contemporaines du poujadisme n'évoquent jamais le présumé « populisme » de l'UDCA : dans les années 50, le poujadisme condense surtout pour ses thuriféraires l'incapacité de la IV^e République déclinante à gérer les tensions sociales. Pour cette intelligentsia mendésiste, critiquer le poujadisme sert avant tout à y voir la « preuve de la dérégulation d'un régime [la IV^e République] qu'elle abhorrait » [Collovald, 2004 : 64].

indigentes face aux concessions à leurs yeux imméritées que leurs gouvernements faisaient aux plus démunies, les immigrés en particulier. Ainsi, le populisme a achevé son parcours de la gauche à la droite » [Hermet, 2012 : 74].

Le nouveau populisme serait xénophobe et sans projet intégrateur. Il aurait, en ce sens, « achevé son parcours de la gauche à la droite ». Cependant, dans le même recueil, P. Birnbaum, auteur de *Le peuple et les « gros »* (réédité en 2012 avec un nouveau titre : *Genèse du populisme*) s'évertue à construire le « populisme » de J-L. Mélenchon. S'agirait-il d'une exception ?¹¹⁹ Il faudrait ajouter à cette exception significative au « parcours du populisme de la gauche à la droite », cet ensemble de mouvements contestataires d'extrême gauche qui, entre « Occupy Wall Street », les *indignados* et les « 99% », ont été décrits comme « populistes et sans projet »¹²⁰. Faut-il limiter alors les populismes modernes à la droite ? Faut-il y voir, au contraire, un lieu de dépassement de la barrière idéologique et de construction d'une post-démocratie ? Et même, ne faudrait-il pas plutôt présumer que c'est le peuple invoqué par les populistes qui a changé entre les anciens et les modernes, en passant des « masses déshéritées » au « revanchard touché par le ressentiment » ? Mettons pour un moment de côté ces interrogations.

Malgré ses tropismes, l'analyse d'Hermet a le mérite d'insister sur une évolution importante : les populismes contemporains en Europe tendent majoritairement à revêtir les formes de ce « national-populisme » ou ethno-populisme définies par P-A. Taguieff¹²¹. Ils

¹¹⁹ Une exception d'ailleurs profondément significative au vue de la construction médiatique d'une identité populiste des deux leaders aux extrémités du spectre politique lors des présidentielles françaises de 2012, M. Le Pen et J-L. Mélenchon. Dans sa contribution au recueil cité, intitulée « La parabole de M. Mélenchon », le politiste suggère que, malgré la différence foncière de projet politique entre les deux leaders « Son vocabulaire populiste aux métaphores réductrices pousse néanmoins à de tels amalgames – injustes, puisque le dirigeant du Front de gauche se réclame des Lumières et se montre hostile à tout ostracisme social, à toute xénophobie, à tout racisme » [Birnbaum, 2012 : 118].

¹²⁰ Ainsi G. Sorman n'hésite pas à voir dans ces mouvements opposant le « vrai peuple », les *oi polloi* précaires, à la clique financière, une dérive « plus populiste » que le *Tea Party* d'extrême droite : « Le mouvement OWS [Occupy Wall Street], se situe hors système, contre le système, et doute que les institutions démocratiques, telles qu'elles existent, répondent véritablement aux attentes populaires. OWS, en prétendant représenter 99% des Américains, n'est-il pas plus populiste que le Tea Party qui souhaiterait ne représenter que 50%, soit la majorité Républicaine ? » [Sorman, 2011].

¹²¹ Comme le résume P-A. Taguieff à partir de *L'illusion populiste* « Les nouveaux partis populistes, tous fortement personnalisés – dirigés et incarnés par des démagogues aussi talentueux qu'inquiétants – exploitent les sentiments « anti-politiques », jusqu'à se présenter comme des « partis anti-partis », et traduisent dans leur discours démagogique le rejet de l'immigration (stigmatisée comme facteur de perte d'identité nationale/régionale ou de souveraineté), un fort sentiment d'insécurité et la demande d'un rétablissement autoritaire de l'ordre, l'hostilité à l'Europe et à la globalisation » [Taguieff, 2007 : 15-16]. Dans le même sens, on verra Ilh *et alii* [2003], Deleersnijder [2006] et Viard [1996]. Il faut mentionner d'emblée la juste critique d'A. Collovald qui met en parallèle la fabrique de la catégorie de « national-populisme » avec celle de « national-socialisme » : « Le « populisme » conduit ainsi les savants qui en font usage à participer, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non, à la production de la légitimité politique du FN en reconstruisant son illégitimité : à la différence du « fascisme » et du « poujadisme » auxquels il succède, le « populisme » est une injure polie qui continue à discréditer, mais dans les formes de la convenance savante. Le « national-populisme » qui évoquait le « national-socialisme » mais sans le dire explicitement était une parfaite illustration de cette contention de l'insulte » [Collovald, 2004 : 53].

remplaceraient la *plebs* du populisme classique par l'*ethnos*, et désigneraient la population nationale en opposition à l'immigré ou au « musulman »¹²².

Cependant, le détour par l'histoire nous montre qu'une telle confusion est déjà perceptible en sourdine dans les « populismes classiques » : ainsi dans le *narodnischestvo* russe, l'identité populaire est inscrite dans la terre (la « petite mère Russie ») et incarnée par le paysan, le *dèmos* côtoyant la *plebs* et l'*ethnos* ; dans le *populism* nord-américain, les *Grangers* incarnent la « vraie » Amérique des *self-made men*, des travailleurs blancs et protestants nés sur le sol national contre les immigrés¹²³.

Le populisme « des classiques » et « des modernes » semble donc, au-delà de la doxa construite et entretenue par les médias et les sciences politiques, à l'origine de son statut d'évidence [Collovald, 2004 : 27-29], une construction abusive. Car le seul fond politique commun à toutes ces expériences historiques, des classiques et des modernes, est l'oscillation permanente du peuple, dans la pensée politique qui lui est propre, entre *dèmos* et *plebs*, entre nation et *ethnos*. Comment expliquer alors sa popularité dans les sciences sociales contemporaines ? Une fois déjouées ces lectures réductrices du populisme entre « anciens » et « modernes », comment expliquer la nécessité ressentie d'opérer une césure entre Perón et Le Pen ? Pourquoi atténuer la dimension ethnicisante, présente en sourdine, des populismes classiques et, symétriquement, atténuer celle plébéienne des populismes contemporains ? Dans l'arbitraire de cette césure se joue, comme le souligne A. Collovald dans son travail sur le « dangereux contresens » du populisme du FN, bien plus qu'une simple construction intellectuelle. Si les populismes contemporains menacent, sont antidémocratiques, racistes, xénophobes - contrairement à ses parangons « classiques » - c'est surtout que les classes populaires hantent l'imaginaire démocratique des élites. Pour étayer cette démonstration, il faut alors avant tout définir le lieu, les présupposés, et les conditions sociales de constitution d'une « populologie » qui, des synthèses « classiques » des années 60 aux synthèses « modernes » de P-A. Taguieff et G. Hermet, a construit le populisme comme fait et comme concept.

¹²² « Le populisme se définit d'abord en posant une altérité absolue (en l'occurrence le musulman) qui, en retour, définit un « nous » : la défense du (bon) peuple face à une population irréductiblement autre ; mais le bon peuple est trahi par ses propres élites qui pactisent avec l'ennemi. Pourquoi l'islam ? [...] L'essentialisation de l'islam n'est pas anecdotique : elle joue un rôle fondamental dans le dispositif populiste, car elle crée en miroir une essentialisation d'un Occident qu'on est bien sûr incapable de définir positivement » [Roy, 2012 : 98-102]. Dans le même sens, D. Reynié souligne que « La promotion de l'opinion xénophobe est une condition *sine qua non* du succès électoral populiste » [Reynié, 2011 : 229].

¹²³ Même si cette dimension ethnicisante du peuple des populismes classiques est moins visible dans le cas latino-américain, il n'en demeure pas moins que le *descamisado* péroniste est avant tout *argentin*. Le populisme latino-américain tend à remplacer les références à l'*ethnos* par la rhétorique anti-impérialiste. Ainsi Perón et Cardenas ne font pas l'éloge de l'ouvrier « national » en le naturalisant (l'ouvrier comme métaphore du *gaucho* argentin) mais en l'opposant à l'ennemi nord-américain.

b) *La « populologie » entre idéal-typisation et ingénierie démocratique*

À partir du pouvoir d'interpellation de ces manifestations historiques à première vue insaisissables, car trop hétéroclites, un discours scientifique se constitue progressivement. Celui-ci émerge dans les années 60 en Europe (E. Gellner et G. Ionescu) et en Amérique latine (G. Germani, T. S. Di Tella, H. Jaguaribe), et se situe à la lisière des sciences politiques et de la sociologie. Il est unifié par la référence constante au fonctionnalisme et au post-marxisme. Il s'agit d'expliquer, par un ensemble de « fonctions sociales »¹²⁴, l'émergence du populisme en relation à la contestation croissante des démocraties en Europe et aux États-Unis par des mouvements sociaux se revendiquant ouvertement « du peuple » [Collovald, 2004 : 57]. En d'autres termes, il faut comprendre cette autonomisation du peuple de l'horizon fonctionnel de la démocratie représentative [Lipset, 1963] et du référant prolétarien qui l'avait subsumé dans la théorie marxiste classique. Pour les latino-américains, qui constituent un horizon à part dans l'invention de la « populologie », il s'agit de comprendre ce populisme plus durable et fondateur de nouveaux imaginaires politiques qu'est le péronisme¹²⁵.

¹²⁴ La référence au fonctionnalisme est particulièrement évidente, tant dans l'introduction du recueil de 1969 d'E. Gellner et G. Ionescu, où les auteurs se proposent de retracer le rôle stabilisateur ou déstabilisateur du populisme et ses « fonctions politiques », que dans l'avant-propos de l'édition française de *Politica y sociedad* (1962), *Sociologia de la Modernización* (1971) et *Sociologia della modernizzazione* (1971), datant de 1972. Dans cet avant-propos, G. Germani reprend le paradigme parsonsien AGIL décliné dans *The social system* (1959), afin de comprendre les dysfonctions de la modernisation populiste. En entrant dans le vif de sa sociologie de la modernisation populiste, il précise que les concepts de fonction, dysfonction et non-fonction, empruntés au fonctionnalisme critique de Merton, sont tout à fait essentiels.

¹²⁵ Dans cette divergence profonde d'intérêts entre « populologues » euro-américains (Gellner et Ionescu) et latino-américains (Germani, Di Tella, Jaguaribe) réside aussi l'absence de dialogue, du moins au début, entre ces deux courants [Quatrocchi-Woisson, 2007].

Encadré 4. La « populologie »

La populologie est cette branche de la science politique et de la sociologie qui se saisit du phénomène populiste à partir des années 60, afin de lui donner une définition en relation à la forme démocratique. Son origine est à situer dans deux synthèses, celle de E. Gellner et G. Ionescu de 1969 (*Populism. Its meanings and national characteristics*) et celle de G. Germani de 1962, connaissant deux rééditions, en 1966 et 1968 (*Política y sociedad en una época de transición*). Ces synthèses trouvent un premier prolongement important dans l'ouvrage dirigé par M. Canovan en 1981, *Populism*. En raison de l'impossibilité de poser une définition unitaire et consensuelle du phénomène, les « populologues » convergent progressivement vers une ingénierie démocratique, en remplaçant une définition positive par une définition normative. Un tel passage est facilité par la construction parallèle, dans la deuxième moitié des années 90, du populisme comme « problème » démocratique dans les médias et la communication politique, suite à l'impossibilité de placer dans la compétition électorale certains mouvements politiques *sui generis* comme le FN français, le FPÖ de J. Haider en Autriche ou la *Liga Nord* italienne. Dans la troisième synthèse significative de la « populologie », celle de P-A. Taguieff de 2002 (*L'illusion populiste. De l'archaïque au médiatique*, nouveau sous-titre en 2007 : *Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*), le glissement est particulièrement visible. Tout en revendiquant l'héritage de la « populologie » classique, le politiste français systématise l'équation populisme = archaïsme/démagogie. Témoignent de ce même passage, entre autres, les travaux de P. Perrineau (*Les croisées de la société fermée*, 2001), de G. Hermet (*Les populismes dans le monde* de 2001, qui reprend des intuitions formulées dans *Le peuple contre la démocratie* de 1989) et, plus récemment, de D. Reynié (*Populismes : La pente fatale*, de 2011), tous partageant l'idée de la « pathologie » populiste.

Trois phases peuvent être clairement décelées dans l'évolution de la « populologie » :

1. Une phase fondatrice, celle des synthèses des années 60 et 70 (Ionescu & Gellner, Germani).
2. Une phase de désenchantement épistémologique, posée par M. Canovan dans sa synthèse de 1981.
3. Une reconversion normative en « ingénierie démocratique », assise par P-A. Taguieff.

Si la première phase de la « populologie » peut être définie avec précision, il est plus difficile d'en caractériser précisément les frontières aujourd'hui. Notre critère définitionnel est le suivant : rentrent dans cette nouvelle « science » des populismes tous ces travaux multi et inter-disciplinaires qui donnent du phénomène une définition essentiellement normative, en traduisant l'ancienne volonté de rendre intelligibles les relations avec la forme démocratique par le fantasme d'une « menace », d'une « pente », d'une « dérive » populiste. Un autre trait distinctif de la « populologie » contemporaine, qui découle du précédent, est le positionnement de ses savants au croisement de champ scientifique et de champ médiatique : avec le point d'orgue du cadrage médiatique des populismes comme des « menaces démocratiques » suite au traumatisme des élections d'avril 2002, nombre de ces « savants » donnent des lettres de noblesse proprement scientifiques aux constructions médiatiques en y trouvant une nouvelle légitimité, celle de « médecins » de la démocratie.

Le souci de la stabilisation démocratique régit la naissance de la « populologie » euro-américaine, et celui de situer le péronisme entre démocratie et totalitarisme, entre modernisation et régression sociale, régit les premiers travaux latino-américains.

Malgré ces horizons théoriques différents, un réel souci de compréhension et de contextualisation historique de ces phénomènes caractérise ces synthèses pionnières d'un côté et de l'autre de l'Atlantique : il s'agit, à proprement parler, de produire un idéal-type du populisme par-delà sa diversité empirique, potentiellement inépuisable. Leur but est celui de confronter l'idéal-type à la théorie démocratique avec les prismes de la crise, de la contradiction ou du conflit : « la démocratie peut-elle s'accommoder du populisme ? » est la question qui marque les esprits des « populologues » des années 60 et 70 en Europe et en Amérique.

Cependant, cette tentative d'idéal-typisation aboutit rapidement à un échec. Les traditions politiques et les contextes spatio-temporels confrontés étant trop différents, on assiste à l'émergence de plusieurs « variantes » du populisme, un populisme « oriental », un populisme « latino-américain », un populisme « panarabe », un populisme « traditionnel », un populisme « ethnique », un « national-populisme », un populisme « agrairien »...L'indexation empirique finit par submerger le concept, dont on n'oublie pas pour autant à quoi il servait : comprendre la relation du populisme à la démocratie et répondre à la question de la résistance démocratique face au populisme.

Dans l'impossibilité d'élaborer un idéal-type qui fasse consensus, les « populologues » se concentrent alors progressivement sur la deuxième mission. Alors même que les historiens redécouvrent la latence progressiste et démocratique de ce populisme « classique » qu'est le mouvement des *Grangers* américains [Goodwyn, 1976], et que la tradition latino-américaine déconstruit la théorie des systèmes politiques associant, pêle-mêle, fascisme, nationalisme et populisme [Laclau, 1982 (1977)], la « populologie » s'achemine vers une ingénierie démocratique et une expertise en « menaces/risques démocratiques ». Le passage est facilité par la construction parallèle, dans la deuxième moitié des années 90, du populisme comme « problème » démocratique dans les médias et la communication politique. Une telle construction s'appuie sur les scores électoraux croissants d'un certain nombre de partis contestataires et anti-système en Europe, pour lesquels les médias et l'establishment politique cherchent désespérément une étiquette en raison de leur positionnement explicitement anti-idéologique. Devant ces mouvements et partis difficilement lisibles avec la grille analytique des médias et de la communication politique classique, le FN français, la Ligue Nord italienne et le FPÖ autrichien sous la nouvelle direction de J. Haider entre autres, on cherche des savants capables de résoudre le dilemme et de rassurer. Les nouveaux « populologues », tout en

revendiquant l'incapacité foncière de la science politique à démêler l'énigme populiste [Taguieff, 2007b], penchent désormais ouvertement pour une définition normative du phénomène. Dans son ouvrage de 2002 (*L'illusion populiste. De l'archaïque au médiatique*, nouveau sous-titre en 2007 : *Essai sur les démagogues de l'âge démocratique*), P-A. Taguieff reprend ses anciennes recherches sur le « national-populisme » (1984) en les appliquant au « phénomène Le Pen ». Tout en revendiquant l'héritage de la « populologie » classique – sa quête d'une définition positive et compréhensive du phénomène par-delà son usage comme « insulte » [Taguieff, 2007b : 18]¹²⁶ – le politiste français introduit l'idée que le populisme est une régression archaïque au cœur même de la « démocratie d'opinion » moderne [Manin, 1995]. Dans le nouveau sous-titre de la 2^e édition de l'ouvrage, l'archaïsme est désormais nommé : la démagogie, l'éternelle tentation des dominants d'asseoir leur pouvoir sur l'irrationalité des foules. Le populisme, par sa velléité destructrice de la grammaire démocratique (représentative, idéologique, partisane) est une menace et une régression : en d'autres termes, une pure démagogie.

Dans cette nouvelle « populologie », il ne s'agit plus de confronter des idéaux-types, celui de populisme et celui de démocratie, dans la tradition sociologique wébérienne : il faut protéger la démocratie de la « tentation » populiste, avant qu'elle ne se mue en maladie.

Comme le souligne A. Collovald à propos de cette « populologie contemporaine » au croisement de champ scientifique et de champ médiatique :

« La mobilisation populaire en politique est alors dotée d'un signe négatif qui la constitue en problème important, le seul problème véritable auquel est confrontée la stabilité de la démocratie (de son ordre politique et de ses idéaux), mais un problème aisé à circonscrire pour peu que les gouvernants le veuillent et le décident. Se construit en miroir une posture savante particulière sur la politique, celle d'experts en « menace démocratiques » qui n'est qu'une autre figure de l'expert en ingénierie démocratique ayant cours aujourd'hui dans le monde des conseillers politiques » [Collovald, 2004 : 44-45].

¹²⁶ Taguieff dit alors, à l'instar de Canovan, vouloir « passer du nommer au connaître, en passant par le repérer et le décrire ». Cependant, afin de conserver le concept contre les « éliminationnistes » (ceux qui veulent l'éliminer de la science politique), il l'élargit à l'extrême (national-populisme, démo-populisme, libéral-populisme, social-populisme, ethno-populisme, islamo-populisme, pagano-populisme, télé-populisme, cyber-populisme, populisme rhétorique, populisme tradition, populisme protestataire, populisme identitaire, populisme réformiste, socialisme populiste, populisme agrairien-idéaliste etc.). De plus, le politiste ne s'appuie sur aucune donnée ethnographique lui permettant de nuancer ses prises de position sur la « démagogie populiste » et l'autoritarisme naturel des classes populaires « lepénisées ». D'ailleurs, il reconnaît lui-même l'instabilité de son positionnement à la lisière du positif et du normatif, rendue moins perceptible par l'abondance des citations et des références savantes : il s'agit de proposer des aller-retours constants entre « les conceptualisations savantes les plus abstraites et les emplois langagiers les plus ordinaires » [2007a : 18], en d'autres termes travestir le sens commun des habits légitimes de la science.

Comme le remarque la sociologue à propos de la construction progressive de l'évidence du « populisme lepéniste des classes populaires », l'histoire de cette « populologie » - que nous faisons remonter aux années 60 et dont la sociologue trouve des échos dans le débat sur le « fascisme français »¹²⁷ - suit les rails de la construction progressive du populaire comme menace. Afin de problématiser ces histoires parallèles, celle du jugement populiste comme antithèse de la démocratie et celle du populaire comme menace, il faut les voir à l'œuvre dans les explications que la « populologie » produit à partir de sa conversion progressive en ingénierie démocratique.

Dans cette évolution, dix points-clefs faisant consensus sur la *phénoménologie* du populisme peuvent être identifiés, tous convoquant en sourdine des représentations de ce populaire « menaçant ». Trois cadres théoriques plus généraux peuvent être par la suite identifiés, pour lesquels ces mêmes permanences de l'agoraphobie sont opératoires. Dans ces derniers – le populisme comme régime transitionnel, le populisme comme régime timéo-politique et le populisme comme style politique – on observe un glissement ultérieur : d'une part, la sémantique de la pathologie médicale est désormais codifiée, afin de *dire* l'écart à la norme démocratique. C'est alors la jonction entre une exception empirique (le surgissement du phénomène populiste) et un écart normatif qui confluent dans l'invention de la « pathologie » populiste. D'autre part, les représentations stigmatisantes des classes populaires, qui parcouraient en sourdine la littérature classique de la « populologie » entrent dans l'ordre du dicible: les classes populaires sont dupes, frustrées, revanchardes, archaïques, irresponsables¹²⁸. Un

¹²⁷ Pour les historiens des droites françaises, comme M. Winock, P. Milza, J-P. Rioux, la labellisation du FN au moment de son émergence électorale, « est plus qu'une simple affaire de qualification symbolique. Elle constitue un véritable enjeu professionnel renvoyant à une controverse historiographique qui a ébranlé la profession et qui a porté sur l'existence ou non d'une idéologie fasciste en France » [Collovald, 2004 : 27]. Ainsi, malgré les points de contact très fort entre notre archéologie et celle d'A. Collovald, demeure une différence de fond : la nôtre se centre sur la notion de « populisme » et sur l'émergence progressive d'un courant des sciences politiques que nous nommons « populologie » et qui remonte aux années 60. A. Collovald se centre sur la notion de « national-populisme » en sur la jonction entre différents courants des sciences sociales qui convergent vers le label populiste. Notre saisie sociologique de la « populologie » insiste sur les explications faisant consensus davantage que sur les frontières du « champ » populologique – qui tendent à recouvrir essentiellement la science politique fonctionnaliste dans le prolongement des travaux de S. M. Lipset. Collovald insiste davantage, dans une perspective bourdieusienne et en raison de son objet, sur le lien entre champ scientifique, champ médiatique et nature des explications du phénomène populiste.

¹²⁸ La « populologie » autoriserait alors un retour du « racisme social envers les classes populaires » [Collovald, 2004 : 13] : « un nouveau dicible sur le « peuple » qu'il était auparavant impensable d'exprimer publiquement (cela n'empêchait pas, bien sûr, la circulation de propos méprisants sur les ouvriers même parmi ceux qui s'en faisaient les porte-paroles mais elle restait cantonnée dans l'entre-soi). [...] En ce sens, le terme de « populisme », du moins tel qu'il est employé par ceux qui en font usage à propos du FN, n'est pas innocent. Il rend licite le retour d'une vision réactionnaire des plus démunis et de ceux qui s'en font les porte-paroles mais déniée par son habillage de vertu démocratique et de science empirique. La conception du FN en termes de « populisme » est également très lourde de conséquences sur la compréhension des rapports des groupes populaires au politique [...] » [Collovald, 2004 : 12-18]. Pour une mise en perspective historique de ces représentations on se référera à Cohen [2010 : 219-341].

inventaire de ces représentations nous donnera une clef de lecture analytique pour examiner le rapport au politique des classes populaires au cœur de la « populologie ».

c) *Dix points consensuels sur le fait populiste*

- 1) Sur-investissement polémique. « Le suremploi polémique a fait de ce terme [populisme] une étiquette disqualificatoire et un opérateur d'amalgame permettant de stigmatiser, en les rassemblant abusivement, un certain nombre de phénomènes sociopolitiques ou de leaders jugés détestables ou redoutables par celui qui les dénonce » [Taguieff, 2007a : 18].
- 2) Métissage idéologique (nationalisme, corporatisme, fascisme, étatisme, anarchisme, socialisme radical, républicanisme, anti-parlementarisme).
- 3) Imaginaire anti-élite et anti-intellectualiste, s'appuyant sur le mythe palingénésique des « petits contre les gros » et sur l'identité entre représentants et représentés (le leader « fils du peuple »)¹²⁹.
- 4) Légitimité charismatique, mythe de l'homme-sauveur [Girardet, 1986 : 63-95] qui instaure des « liens directs et personnels d'ordre affectivo-imaginaire » [Taguieff, 2007a : 72] avec le peuple, et propension au césarisme.
- 5) Démonologie conspirationniste¹³⁰ et rhétorique confrontationnelle¹³¹.

¹²⁹ La « Ligue des patriotes » de Déroulède, une des bases politiques et électorales du boulangisme, est ainsi le « parti des dégoûtés ». Le même Boulanger déclare à l'aube de sa percée électorale en 1888 : « Ce n'est pas entre républicains et monarchistes que va s'engager la prochaine lutte électorale. Elle va s'engager entre les oligarques épris du parlementarisme, d'une part, et les démocrates, de l'autre ». L'imaginaire des « petits contre les gros », fonctionnant pour le « petit » *moujik* russe, pour les « petits » fermiers américains ou pour le « petit artisan » poujadiste a été étudié en tant que mythe politique par Birnbaum [1979]. L'historien a répertorié les oppositions à l'« Internationale financière juive » incarnée par Rothschild à la fin du XIX^e siècle, puis aux « féodaux » stigmatisés par *L'Humanité* à la veille de 1936, enfin aux « deux cents familles » de Daladier, puis de Thorez, entre 1934 et 1936. Dans un article déjà cité sur le populisme « néo-frontiste » de J-L. Mélenchon, P. Birnbaum applique à la rhétorique du leader du Front de gauche (puis à Chávez dont il le rapproche) ses analyses sur le mythe des « petits » contre les « gros », en y retrouvant la genèse du populisme ; dans l'article, il conclut « Au fond, par delà la posture populiste, les accents de tribun, les références à Chávez, Fidel Castro ou la Chine populaire qui incitent Jean-Luc Mélenchon à faire sien un vocabulaire guerrier, à prendre délibérément le ton de l'outrance et de la provocation, à adopter les métaphores des « petits » contre les « gros » *corrompus, gavés et goinfrés*, les propositions de changement social qu'il formule sont dépourvues de radicalisme [...] » [Birnbaum, 2012 : 117-118 ; Nous soulignons]. Au vu de l'argumentation de P. Birnbaum, le mythe des « petits contre les gros » s'apparente donc à un *topos* discursif qui sous-tend une violence politique, un « radicalisme ». Chez Mélenchon ce n'est pourtant pas le cas, car le leader du Front de gauche est républicain et s'inscrit dans l'héritage des Lumières, ce qui n'est pas le cas de la « populiste xénophobe » Le Pen pour qui « tous pourris » et « défendre les petits français » veut dire « les étrangers dehors ». Aussi convient-il de remarquer, dans le prolongement de nos réflexions sur le populisme « des anciens » et des « modernes », que le primat d'une définition du *dèmos* comme *ethnos* dans le discours populiste contemporain corrobore une définition du populisme comme déraison xénophobe : le mythe des petits contre les gros perd toute sa virtualité démocratique comme dans le débat politique de la période 1880-1930 en France et aux Etats-Unis, pour devenir un *topos* de radicalité politique *potentiellement xénophobe*.

¹³⁰ De multiples exemples de rhétorique du complot et d'opposition peuvent être repérés dans le discours populiste, ouvrant à un partage entre « amis » et « ennemis » du peuple. Ainsi dans son adresse à la réunion inaugurale du *The People's Party* américain en 1892, I. Dunnelly s'écriait : « Une vaste conspiration contre l'humanité s'est

- 6) Orientation intégratrice et progressiste, dépassant la logique de classe pour une idéologie d'unité et de rassemblement¹³².
- 7) Ambivalence du régime de modernisation, hésitant entre un avenir démocratique à construire et un passé traditionnel et communautaire à conserver¹³³.
- 8) Concomitance avec les périodes de crise du régime politique¹³⁴.
- 9) Temporalité messianique de la promesse et de l'immédiateté¹³⁵.

développée en deux continents et est en train de s'emparer du monde. Si personne ne l'affronte et ne l'élimine pas rapidement, alors adviendront de terribles convulsions sociales, la destruction de la civilisation ou l'établissement d'un despotisme absolu ». Pour une analyse du mythe de la conspiration on se référera à Girardet [1986 : 25-62]. L'hypothèse d'une adhésion purement cognitive des sujets de l'interpellation populiste – les classes populaires – aux schèmes du complot n'épuise pas pourtant la pluralité des appropriations politiques et historiquement situées de tels schèmes. Comme le souligne M. Angenot, la rhétorique conspirationniste (à défaut d'y trouver une cohérence épistémologique) fonctionne comme une *pensée* ; et, comme toute pensée, elle se prête à des retraductions argumentatives, herméneutiques et pratiques multiples selon les collectifs de réception populaires [Angenot, 2010]. Nous traitons ce point dans un article paru dans la revue *Raison publique*, intitulé « « Conspirationnisme, anti-impérialisme et nouveau populisme : comment les "théories du complot" politisent le social au Venezuela de Chávez » ».

¹³¹ La notion de « rhétorique confrontationnelle » se trouve chez P.-A. Taguieff [2007a : 193-6]. Le politiste français définit tout populisme comme un « polémisme » : « Les appels au peuple dérivent alors vers la mise en cause de l'ordre politique établi, et tournent en appels à la haine, à la rupture rédemptrice, au bouleversement supposé remettre les choses sociales en ordre. Dans le discours populiste, le moralisme se noue avec le manichéisme » [Taguieff, 2007a : 195].

¹³² Ce point est également souligné par P.-A. Taguieff : « ni l'antidémocratie, ni le pseudo-démocratie n'y apparaissent comme dominants [dans les populismes classiques]. Dans le populisme russe de la seconde moitié du XIX^e siècle, c'est l'orientation réformiste et « progressiste » d'un socialisme humaniste qui prévaut ; dans le populisme américain de la fin du XIX^e siècle, la critique du capitalisme est également liée à un souci réformiste. Les valeurs et les normes démocratiques ne sont rejetées ni par l'un ni par l'autre, qui cherchent au contraire à mieux les réaliser. Quant aux populismes latino-américains du second tiers du XX^e siècle, si nombre de leurs leaders peuvent être considérés comme des démagogues, ils n'en ont pas moins pris le parti ou la défense des classes populaires (paysans, ouvriers), mis fin (parfois provisoirement) au règne des *caudillos* ou barré la route à des dictatures militaires, sans remettre en question le principe du vote selon les règles démocratiques [même en l'élargissant aux femmes, comme dans le cas péroniste, ndt] » [Taguieff, 2007a : 19].

¹³³ En témoignent les exemples de la terre et de la communauté dans les populismes russe et nord-américain. Dans sa relecture du mouvement des *Grangers* dans *Le seul et vrai paradis*, C. Lasch recuse ainsi explicitement la catégorie du « populisme agrairien » dans laquelle M. Canovan avait situé le mouvement des fermiers. « Au lieu de considérer le populisme comme un mouvement purement agrairien, nous devons maintenant considérer la variante agrarienne du populisme comme partie d'un mouvement plus large qui faisait appel aux petits producteurs de toutes sortes. Les artisans, et même de nombreux commerçants, partageaient avec les fermiers la crainte que l'ordre nouveau menace leurs conditions de travail, leurs communautés, et leur capacité à transmettre à leur descendance et leurs savoirs techniques et leur économie morale » [Lasch, 2002 : 47].

¹³⁴ Ainsi de la crise de la III^e République et du boulangisme, et de la crise de la IV^e République et du poujadisme. Le lepénisme serait-il alors le symptôme de la crise de la V^e République ?

¹³⁵ Ce caractère, observé par H. Jaguaribe dans un travail classique de 1967, présent également chez G. Germani qui insiste sur ces « attitudes irréalistes et contradictoires » qui seraient un des « traits caractéristiques des classes populaires » [Germani, 1972 : 171], est considéré par G. Hermet comme le point clef de l'unité du phénomène populiste : « Quels que soient son contexte et ses thèmes de prédilection, l'unique trait permanent du populisme me paraît être l'exploitation systématique du rêve populaire de réalisation immédiate des revendications des masses. En tant que récepteur du message, le « Peuple » aspire à la suppression de la distance qui sépare les désirs personnels ou collectifs de leur réalisation, toujours différée par l'argument de la complexité de l'action politique. [...] C'est en ce sens que le populisme est antipolitique. Plus précisément, il se définit par une relation au temps en opposition absolue avec le temps normal de la politique, régi par la longue durée face à l'impossibilité de répondre à toutes les demandes à la fois, ainsi qu'à la nécessité de gérer avec lenteur leur inscription sur l'agenda des actions prioritaires » [Hermet, 2012 : 73].

10) Faiblesse de la société civile, de toutes les médiations institutionnelles, sociétales et associatives entre les groupes sociaux et le pouvoir, « bref, tout ce qui constitue la racine morale de l'État politique »¹³⁶ [Leca, 2012 : 93-95].

Dans ces dix points-clefs de la phénoménologie populiste, le même type de représentation du populaire apparaît : le populaire aime l'insulte, le parler franc (1 et 5). Son rapport au politique est d'ordre émotionnel (4), car il ne manie pas la raison lui permettant d'y accéder par la voie de l'idéologie (2). Il aurait tendance à se plaindre (3), à inventer des ennemis imaginaires (en l'absence d'un sens de la responsabilité personnelle) (5) et à vouloir tout, tout de suite (9). Il déteste les oppositions, car il a un sens naturel de l'unité (6) et dès qu'il accède à la démocratie, par à-coups éphémères de révolte (8), il porte avec lui la forme communautaire (7). Cependant, il est incapable de stabiliser sa révolte et ses revendications démocratiques (10)¹³⁷.

2. Explications du populisme : régime transitionnel, régime psycho-politique, style politique.

Ces points-clefs du fait populiste ouvrent à trois grands types d'explication sociologique. Dans une première tradition intellectuelle, le populisme est considéré comme un mouvement ou un régime politique de transition, émergeant sur la brèche d'un système en crise, et promouvant une modernisation « à moitié ». Un deuxième type d'explication le renvoie à un phénomène de la psychologie politique, canalisant des mythes et des psychés politiques enfouies. Une troisième tradition fait enfin du populisme une construction purement rhétorique, un style politique agençant de manière toujours différente les mêmes thèmes récurrents.

¹³⁶ J. Leca formalise l'argument dans un texte récent, à partir d'une comparaison entre la temporalité politique populiste et la philosophie d'I. Berlin [Leca, 2012 : 93-95]. C'est à partir de cette faiblesse des médiations sociales que le populisme prospère, car il exalte la moralité naturelle du « sens commun » et défend l'élimination de toute corroie de transmission entre le peuple et le leader au pouvoir. Cependant Leca n'utilise pas le concept de « démocratie » comme une *raison* politique, mais comme un *système* politique. Comme nous le verrons *infra*, cette relation constitutive à la démocratie, qui dépasse la simple invocation de la légitimité populaire et de la souveraineté du peuple dans la prise des décisions, ne suppose pas forcément une mise en concurrence de la « démocratie populiste » et de la « démocratie civile-bourgeoise » comme semble le suggérer Leca en concluant, en *duo* avec A. Mastropaolo, que « si cette société civile perd de sa puissance d'attrait faute de perception que les gouvernants s'y enracinent, alors la démocratie tend à voir son versant populiste s'affirmer » [Leca, 2012 : 93-94]. La relation constitutive à la démocratie peut être également comprise comme raison démocratique, auquel cas le populisme est une raison politique à part entière [Laclau, 2008]. Entre les deux on trouverait donc l'écart constitutif de la philosophie politique entre une démocratie définie comme ensemble d'institutions et de formes de gouvernementalités, d'une part, et une démocratie définie comme raison politique à part entière, de l'autre.

¹³⁷ On trouve ces mêmes représentations dans le travail de Jakobowicz portant sur le Peuple de 1830 [Jakobowicz, 2009 : 229-256], dans les constructions du populaire que l'historienne repère dans la presse, dans l'image satirique, au théâtre. Plus généralement, ces représentations sont affichées consensuellement par tous les spécialistes d'histoire culturelle s'étant penchés sur les révolutions de 1830 et 1848. Dès que le populaire est associé au politique, par la voie de la révolte, de l'émeute, ou de la parole populiste, ces représentations d'un peuple conçu comme l'envers de la raison, de la loi et de la stabilité apparaissent.

Au moment de désigner cette impossibilité conceptuelle qu'est le péronisme, mi-démocratie, mi-totalitarisme, G. Germani, pionnier des études latino-américaines sur le populisme, insiste sur le paradoxe politique que l'Argentine donne à voir. Au lieu de se moderniser selon les voies observées en Europe et aux Etats-Unis, l'Argentine péroniste lui semble figée dans un temps de transition, où la modernisation sociale, économique et politique est annoncée, mais jamais concrétisée. *A fortiori*, son organisation sociale semble caractérisée par une modernisation a-synchrone, composée de décalages temporels entre différentes « parties » de la société¹³⁸. Dans un premier temps, le sociologue souligne qu'il s'agit d'une spécificité des pays néo-coloniaux¹³⁹, où l'urbanisation ne réduit pas la base rurale de la vie sociale, et où la civilisation va de pair avec la permanence de la barbarie : des pays « développés mais stagnants » en suivant sa définition de l'Argentine et de l'Uruguay [Germani, 1972 : 98]¹⁴⁰. Mais, en réfléchissant à l'inscription du phénomène péroniste dans l'histoire argentine, il est amené à penser que le populisme est la voie spécifique de modernisation d'une société a-synchrone socialement et arythmique politiquement. Il surgit pour répondre à des demandes de démocratisation insatisfaites de la part des classes populaires, tout en promettant une modernisation sociale et économique qu'il ne sera pas en mesure de réaliser, d'où son caractère fondamentalement transitoire. Il émerge en catalysant un conflit porté par les classes populaires et dû à une expérience de décalage entre attentes et réalité¹⁴¹. Il en empêche par ailleurs la traduction classiste et prolétarienne, en enrégimentant toute l'organisation sociale. Il fait exister

¹³⁸ Il y aurait donc des « parties » plus modernisées que d'autres, d'où la notion de « retard culturel » que Germani reprend à son compte « faute de mieux » : « Il ne s'agit pas d'affirmer l'existence de parties qui ne changent pas, mais bien le manque de correspondance (ou d'ajustement, d'équilibre, d'intégration) entre les parties [Germani, 1972 : 13]. Cependant, comme le sociologue le souligne d'emblée, il s'agit de ne pas être dupe des effets normatifs de la catégorie d'« a-synchronisme » qui présuppose la « nécessité d'explicitier les critères d'« ajustement », de « correspondance » ou d'« intégration ».

¹³⁹ Ainsi, dans *Sociología de la modernización*, il commence par poser le cadre théorico-méthodologique de l'étude des transitions dans les pays sous-développés ou néo-coloniaux (en utilisant indifféremment les deux termes). Il construit une typologie des asynchronies et des arythmies que l'on observe dans ces pays à mi-chemin entre tradition et modernité. Enfin, en précisant les écueils de toute typologie, à savoir sa non-imputabilité à un cas empirique concret, et sa nature d'« utopie logique » à l'instar de l'idéal-type wébérien, il reconnaît que « l'intention de ce schéma, tout comme celle de toute l'analyse du processus, était leur application aux pays d'Amérique latine et à l'Argentine en particulier, et le modèle occidental paraissait, historiquement, le plus adéquat à cette fin » [Germani, 1972 : 131]

¹⁴⁰ Il cite alors le *Facundo* de l'argentin D. Sarmiento : « Ainsi, l'opposition centrale dans les analyses de Sarmiento entre civilisation et barbarie, ville et campagne va dans un même sens de coexistence de structures « archaïques » et de structures « modernes ». En conséquence, l'analyse structurelle reconnaîtra comme catégories significatives la distinction, à l'intérieur d'une même société nationale, entre des régions qui se caractérisent par des types différents de structure sociale » [Germani, 1972 : 40].

¹⁴¹ Germani produit ainsi, en même temps que T. Gurr (son ouvrage *Why men rebel ?* date de 1971), une théorie de la frustration relative à partir d'une lecture fonctionnaliste de *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville.

de facto une mobilisation populaire¹⁴² qui décantait dans les viscères de la démocratie libérale déclinante.

La nature de ce processus n'est pas clairement décrite par le sociologue : Germani hésite entre captation de la mobilisation, représentation politique d'un ensemble de demandes de citoyenneté émanant des secteurs populaires et incarnation totalitaire par le leader. Trois visions différentes du populisme – qu'il appelle « mouvements nationaux populaires » [Germani, 1962 : 107-108] - émergent à partir de cette hésitation fondamentale¹⁴³. Toujours est-il que le populisme se construit à partir de cette mobilisation devenue dysfonctionnelle dans le régime antérieur, reposant sur des aspirations frustrées, et qu'il traduit en « intégration des masses », citoyenneté sociale et en « enthousiasme des masses ».

Cependant, malgré la spécificité du populisme comme voie de modernisation latino-américaine, ce dernier ne peut pas être *stable*. Il repose en effet sur une alchimie tellement parfaite entre attentes et réalisations sociales, utopie politique et concrétisations, citoyenneté et nouvelles limitations de liberté, qu'il ne peut pas durer. Dès que l'un des éléments prime sur les autres, l'unité du populisme implose et le régime politique tend vers un totalitarisme plus prononcé (la dictature militaire après la chute du péronisme), ou une démocratisation plus sincère. Dans le premier cas, son implosion scelle une démobilisation populaire, dans le deuxième une cristallisation plus durable des acquis sociaux. Le populisme ne peut qu'être un régime de transition.

¹⁴² En s'appuyant sur la sociologie politique fonctionnaliste de K. Deutsch, sur le concept de « démocratisation fondamentale » de K. Mannheim et sur l'idée de « disponibilité sociale » développée pour les classes moyennes européennes entre les deux guerres par R. Aron, G. Germani construit le lien entre une organisation sociale en voie de changement et des élites politiques désireuses d'accroître leur pouvoir. D'où l'ambiguïté foncière du rôle assigné aux classes populaires dans les systèmes populistes : la mobilisation ayant lieu dans des régimes démocratiques [Germani, 1961] comme dans des régimes totalitaires [Germani, 1978 (1965)], les classes populaires apparaissent comme des simples surfaces d'inscription du pouvoir. Le choix du concept fonctionnaliste de « mobilisation » ou du concept marxiste de « conflit » se pose, reconnaît Germani. Mais la « mobilisation » permet, dit-il, de rendre compte de la capacité du système à se modifier avec cet « 'excès' (dans son intensité, son extension et/ou ses formes) de la participation de groupes par rapport au niveau défini comme 'normal' sur la base de la structure passée » [Germani, 1972 : 149-50, note 3]. Le conflit empêcherait de penser la dynamique sociale.

¹⁴³ Encore convient-il de préciser que les classes populaires de Germani, bien que capables de sacrifier leurs libertés pour une modernisation et une inclusion rapide - comme il le souligne dans « L'autoritarisme et les classes populaires » (1957) – ont des bonnes raisons de soutenir activement le populisme. Ce dernier politise leur enthousiasme collectif, fondé sur la découverte d'avoir « droit à avoir des droits » pour utiliser l'expression arendtienne. Ce sentiment d'une « dignité retrouvée », d'une parole enfin audible, d'un accès nouveau à l'espace public, d'une nouvelle « centralité dans la vie politique » est au cœur du dilemme du sociologue : « Pourquoi le péronisme a-t-il obtenu un appui sincère de très vastes secteurs populaires ? ». Sa réponse, en anti-péroniste et en thuriféraire de la « populace » : « Tout d'abord parce que les masses populaires ont réussi à avoir conscience de leur importance comme catégorie sociale et de leur capacité d'action sur la scène nationale » [cit. in Quattrocchi-Woisson, 2007 : 279-281, 289].

Changeons de contexte historique et intellectuel. Le deuxième cadre proposant une explication générale des populismes, nous est offert par A. Dorna. Dans *Le Populisme*, le psycho-sociologue passe en revue les principales manifestations « classiques » du phénomène (qu'il résume au *narodnischestvo* et au boulangisme) en y détectant une constante : le mythe du peuple¹⁴⁴. Ses références théoriques, empruntées à la psychologie politique et à l'anthropologie de l'imaginaire (S. Freud, R. Girardet, G. Rivière, G. Durand et M. Eliade), l'amènent à voir dans le populisme la résurgence d'une psyché politique apparemment battue en brèche par la rationalisation et le désenchantement du monde [Dorna, 1999]. Le populisme est un « volcan » émotionnel et psychique sur lequel s'assied la modernité politique. Il est toujours prêt à exploser [Dorna, 2005].

Dans « Faut-il avoir peur des populismes ? », le psycho-sociologue reprend la question de la transition posée par G. Germani, en la relisant avec les thèmes de l'« alarme », de la « colère » et de la « méfiance » collective :

« En premier lieu, le populisme est surtout un phénomène de transition, éruptif et presque éphémère, qui se développe au sein d'une crise généralisée et d'un statu quo politico-social insoutenable pour les majorités. Il s'agit d'une sonnette d'alarme, d'un avertissement bruyant et *baroque* plutôt que d'une explosion qui emporterait tout sur son passage. Le populisme ne conduit pas forcément à un changement définitif de régime. Certes, si le message n'est pas compris par la classe dirigeante, alors l'appel au peuple représente une solution de rechange à une situation bloquée. La clef n'est pas l'effervescence sociale qui l'accompagne, mais le fonds émotionnel qui l'anime. Le ciment qui le rend cohérent n'est pas sociologique, mais psychologique. C'est une réaction de colère et de méfiance à l'égard des institutions et face aux forces centrifuges qui menacent les mythes fondateurs de la nation » [Dorna, 2005].

Désormais, le populisme n'est pas du ressort de la sociologie, mais d'une psychologie et, en particulier, d'une psychologie de l'éphémère, de l'excès, du baroque. Le populisme n'est pas un phénomène social ou politique à proprement parler. Il est une résurgence et une « sonnette d'alarme ».

¹⁴⁴ On a souvent fait, comme le souligne R. Dupuy à propos de l'exemple prototypique du boulangisme, du « mythe » du peuple une justification un peu hâtive à l'excès de démocratie promu par les populismes : réaliser le *dèmos* impliquerait un excès démocratique, d'une part, et une méfiance profonde pour toute limite dans ladite réalisation, de nature libérale ou constitutionnelle. L'articulation apparemment contradictoire des deux logiques bénéficierait du pouvoir de soudure du mythe. Mais, comme l'a démontré R. Girardet, le mythe est un opérateur de soudure et un lieu de fêlure symbolique ; de plus, le recours au mythe ne cache-t-il pas dans ces analyses une volonté d'esquiver l'explication par les comportements, tantôt du côté du leader populiste, tantôt du côté des classes populaires ? Une fois regardé avec l'éclairage des comportements « mythiques », le mythe ne perd-il pas son caractère monolithique ? Ne s'ouvre-t-il pas aux pratiques et aux politiques du peuple, et à leur nature éminemment contradictoire de pratiques sociales et politiques ?

Enfin, la troisième macro-explication du phénomène est donnée par un spécialiste de l'anti-sémitisme et de la rhétorique du complot, P-A. Taguieff. Par sa propre formation et ses intérêts intellectuels, le politiste est amené à voir dans le populisme une perversion avant tout du langage et de l'*ars oratoria* du politique. N'étant pas dupe des effets politiques du langage et de l'efficacité émotionnelle du discours, et dans l'impossibilité de repérer, à l'instar des premiers « populologues », une définition unitaire du phénomène par-delà sa variabilité empirique, P-A. Taguieff décrit le populisme comme un « style politique » :

« Il nous semble que son usage rigoureux ne peut être aujourd'hui qu'un usage restreint, fondé sur un minimum définitionnel : le « populisme » ne peut conceptualiser qu'un type de mobilisation sociale et politique et, partant, le terme ne peut désigner qu'une dimension de l'action ou du discours politiques. Le « populisme » ne s'incarne ni dans un type défini de régime (une démocratie ou une dictature peuvent présenter une dimension ou une orientation populiste, avoir un style populiste), ni dans des contenus idéologiques déterminés (le « populisme » ne saurait être une idéologie parmi d'autres). Nous l'aborderons comme un style politique susceptible de mettre en forme divers matériaux symboliques et de se fixer en de multiples lieux idéologiques, prenant la coloration politique du lieu d'accueil. Il se présente aussi, et inséparablement, comme un ensemble d'opérations rhétoriques mises en œuvre par l'exploitation symbolique de certaines représentations sociales : le geste d'appel au peuple présuppose un consensus de base sur ce qu'est et ce que vaut le « peuple » (*dèmos* ou *ethnos*) » [Taguieff, 2007a : 22].

S'il est incontestable que le populisme émerge sur différentes traditions sociales, historiques, culturelles et idéologiques, il ne peut être défini que comme le dénominateur commun minimum de ces apparitions : qu'est-ce qui unifie tous les populismes ? L'appel au peuple. Qu'est-ce qui distingue l'appel démocratique au peuple de l'appel populiste ? La capacité de ce dernier à générer des représentations politiques, des aspirations sociales et des régimes d'action « pervers » par un mauvais usage du discours. Aussi le populisme serait-il un style¹⁴⁵ de gouvernement fondé sur un mésusage de la rhétorique, mésusage qui porterait les récepteurs du message populiste à croire au complot, à ostraciser l'ennemi du peuple, à adorer le corps du leader, à désirer ardemment l'élimination de toute médiation institutionnelle entre le peuple et le leader, et ainsi de suite.

À l'instar de la psyché politique, le concept de « style politique » en vient à réduire une pratique politique, solidaire d'une histoire et d'un ensemble de conditions sociales d'émergence,

¹⁴⁵ Reposant d'ailleurs sur tout un ensemble de figures de prétériton chargées d'en présentifier l'absence. En ce sens, l'analyse de G. Burdeau dans *La démocratie* rejoint celle de P-A. Taguieff. L'historien de la révolution considère la souveraineté populaire comme une mystification des révolutionnaires, ces derniers inventant le *populus* au nom duquel on assied le pouvoir des Constituants pour court-circuiter l'évocation de la *plebs* [Burdeau, 1956 : 17-22].

à sa manifestation de surface, le discours ou l'émotion¹⁴⁶. Mais au-delà du réductionnisme, dans ces deux lectures du populisme se joue quelque chose de plus profond : force est de constater que ces analystes ne prennent pas au sérieux les catégories, aussi réductives qu'elles puissent être, qui leur servent à construire le phénomène populiste. Comment expliquer autrement qu'A. Dorna ne s'intéresse pas à la réception du message et du mythe populiste ? Le recours au mythe dédouanerait-il le savant d'une étude de ses conditions d'efficacité¹⁴⁷ ? Et à supposer que l'on puisse définir le populisme comme un style politique, une telle définition ne devrait-elle pas ouvrir à une étude documentée de la créativité culturelle de ce style, de ses variations phénoménales ? Ainsi que des conditions sociales d'une telle créativité ? Le style n'est-il pas avant tout un concept de l'esthétique et de la sociologie de la culture¹⁴⁸ ?

L'absence d'étude des conditions socio-historiques d'efficacité du populisme ne peut pas être uniquement imputée à un manque de rigueur analytique et de précision ethnographique. Elle révèle, selon nous, un point fondamental de la construction progressive du discours « populologique » : pour accomplir le passage d'une positivité à une normativité, il faut que le concept passe par une « transformation qualitative » de type binaire [Canguilhem, 2005 (1966) : 29]¹⁴⁹. Il faut, en d'autres termes qu'il puisse être décrit comme un état positif ou négatif : la psyché politique dont le populisme serait redevable est alors, plus qu'un objet de psychologie politique, l'envers de la rationalisation. De même, le style politique, conçu comme un mésusage de la rhétorique est, plus qu'un objet de sociologie de la culture politique, l'envers de la raison dialogique.

Dans cet ordre d'idées, l'explication du « populisme transitionnel » de Germani, bien que plus cohérente sur le plan théorique (mais également insuffisante du point de vue empirique, comme de nombreux commentateurs l'ont remarqué¹⁵⁰), relève du même écueil : plus qu'un objet de la sociologie politique, la transition populiste est définie comme un état-limite entre

¹⁴⁶ En témoigne également la construction méthodologique du populisme comme style : selon Taguieff, « il suffit de partir d'un cas prototypique rassemblant les propriétés essentielles du populisme, tel le péronisme, puis d'identifier des variantes du cas prototypique, traitées comme des sous-types ayant en commun un « air de famille » (Wittgenstein) et partageant certains – mais non pas tous – attributs définitionnels de celui-ci, lesquels n'ont pas de connexion nécessaire entre eux [Taguieff, 2007b : 166] ». Si la légitimité conceptuelle du « cas prototypique » n'est jamais interrogée en tant que telle, on observe le caractère complètement auto-référentiel de la méthodologie. Afin de démontrer qu'un cas empirique entre dans la « case » populiste, il suffit de confronter le cas avec un modèle (construit par le chercheur) en y décelant un maximum de connexions en termes d'« attributs définitionnels » (toujours définis par le chercheur). Pour montrer qu'un cas empirique est populiste, il suffit donc d'élargir au maximum ses « attributs définitionnels » pour l'y faire rentrer.

¹⁴⁷ Pour la liturgie et la ritualité, l'interrogatif sur les conditions d'efficacité du rite est construit par F. Isambert [1979].

¹⁴⁸ Pour une telle définition, on se reportera à J-C. Passeron [2006 (1991) : 445-508].

¹⁴⁹ Car « l'état physiologique n'est pas, en tant que tel, ce qui se prolonge identiquement à soi, jusqu'à un autre état capable de prendre alors, inexplicablement, la qualité de morbide » [Canguilhem, 2005 : 29].

¹⁵⁰ Murmis et Portantiero [2004 (1971)].

deux formes de gouvernement, la démocratie et l'autocratie. En ce sens, le populisme transitionnel est l'envers du régime politique : si l'on reprend la définition de régime politique des philosophes classiques (Aristote et Cicéron), puis celle de Montesquieu¹⁵¹, la négativité du régime transitionnel est patente. Le populisme n'a en effet aucun principe d'action qui lui soit propre, il correspond à une dégénération croisée de la démocratie et de l'autocratie.

3. Entre taxinomie et pathologie : le populisme exceptionnel.

Il est difficile de situer le populisme, voire impossible de « lui trouver une définition capable de couvrir ce que peuvent avoir de commun ses manifestations si diverses dans le temps et dans l'espace » [Hermet, 2001 : 19].

Il suffit d'observer les contextualisations historiques extrêmement différentes d'une analyse à l'autre, notamment sur les « origines » du phénomène : si la « populologie » s'accorde sur ses origines « classiques » (que nous avons dénombrées *supra*), les travaux des historiens non « populologues » en font varier davantage les limites. Ainsi dans *Popolo e potere nella Roma antica*, G. Urso fait remonter le populisme à la révolte des Gracques, puis à la rhétorique plébéienne de J. César [Urso, 2005]. Dans *Potere al popolo*, A. Poloni enquête sur un « proto-populisme » dans les *comuni* italiens du XIII^e siècle : le populisme émergerait dès lors en synergie avec la formation d'un groupe d'exclus du pouvoir se nommant « peuple » et se définissant de manière conflictuelle par rapport au pouvoir [Poloni, 2010]. Dans *La politique du peuple*, l'historien R. Dupuy situe quant à lui l'origine du phénomène populiste en plein cœur de l'Ancien Régime, dans des formes de politique populaire canalisées ou neutralisées par les élites au pouvoir (jacqueries, révoltes fiscales, communautarisme paysan, méfiance populaire envers les élites).

Ses manifestations empiriques étant largement incomparables, le chercheur pourrait être tenté par une étude croisée des étymologies du phénomène. Cependant, de nouvelles indéterminations apparaissent : le terme « populisme » apparaît pour qualifier un courant artistique dans les années 1930 (le « roman populiste » de Thérive et Lamonnier), et, dès lors qu'il se prête à décrire des phénomènes politiques (en concomitance avec la naissance de la « populologie »), des controverses nouvelles surgissent. À peine identifié comme « populisme »,

¹⁵¹ La théorie classique des systèmes politiques, différenciant les formes de gouvernement en fonction du nombre de personnes au pouvoir (monarchie, aristocratie, démocratie), des conditions institutionnelles orientant l'apparition d'une forme ou de l'autre, ainsi que des corruptions de chaque forme (tyrannie, oligarchie, anarchie), est reprise par Montesquieu dans *L'esprit des lois*, et incorporée à une sociologie historique. Le philosophe pose en premier la question du principe dynamique de chaque forme de gouvernement (la crainte, l'honneur, la liberté).

les spécialistes du *narodnichetsvo* russe découvrent que son étymologie rejoint celle de « démocratie » : Tikhomirov affirmait dès 1886 que *narodnik* n'était qu'une traduction *littérale* de démocrate. Des contradictions analogues surgissent avec le *populism* américain, mot désignant un parti éphémère, plutôt qu'une contestation populaire à proprement parler (qui ne sera construite en tant que telle qu'à partir des années 1970 par une nouvelle historiographie¹⁵²).

Une solution à cette dispersion empirique et étymologique semble alors celle de faire un catalogue le plus exhaustif possible : c'est la solution privilégiée par M. Canovan in *Populism* (1981), qui répertorie les occurrences empiriques du phénomène en donnant du populisme une définition conceptuelle *a minima*. Le populisme est, dans ces taxinomies, une exception empirique : c'est le principe même des taxinomies comme outil graphique de collecte des *mirabilia* et des *horribilia*¹⁵³. Mais exception à quoi ? « Mêlant qualification et évaluation », comme le résume J. Leca [2012 : 86], le populisme est une exception empirique à la continuité (démocratique) de l'histoire *et* un écart à la normalité politique.

Exception empirique et écart politique, le populisme ne peut donc être que pathologique, cette pathologie jaillissant sur la qualité de l'analyse politique (l'analyste qui utilise la catégorie de populisme est alors souvent un « mauvais » analyste¹⁵⁴).

Reprenons les fils de l'argumentation : le populisme commence par être vu comme une exception empirique, un phénomène qui surgit à certains moments de l'histoire sans qu'on ne sache exactement pourquoi. La liste de ses « moments fondateurs » grossit, tout en divisant fortement la communauté scientifique. Les analyses transforment alors l'exception empirique en écart à la normalité, en « anormalité ». La traduction scientifique de cette anormalité opère à travers des concepts unificateurs comme « régime transitionnel » (passage « anormal » d'une normalité politique et historique à une autre), « psyché politique » (la psyché étant l'envers de la raison) et « style politique » (le style étant l'envers de la raison langagière). De ce passage découle la construction de toute une sémantique de la maladie, de la pathologie pour identifier le phénomène populiste. P. Rosanvallon nous en offre un exemple :

« Dans une première approximation, on pourrait dire du populisme ce que Marx disait de la religion. Qu'il est à la fois le *symptôme d'une détresse réelle et l'expression d'une illusion*. Il est le point de rencontre entre un désenchantement politique, tenant à la mal-représentation, aux dysfonctionnements du régime démocratique, et la non-résolution de la question sociale d'aujourd'hui. [...] Est-ce que ça n'est pas la nouvelle pathologie historique de

¹⁵² À la manière d'E. P. Thompson pour l'histoire anglaise, l'historien qui incarne le tournant nord-américain d'une « histoire à rebrousse-poil » centrée sur le populaire est H. Zinn dans son *Histoire populaire des Etats-Unis. De 1492 à nos jours*, publiée aux Etats-Unis en 1980 et traduite en français en 2003.

¹⁵³ Goody [1979 (1977)] ; Passeron et Revel [2005].

¹⁵⁴ Cf. *infra* « De quoi le populisme latino-américain est-il le nom ? ».

la démocratie qui est en train de se mettre en place ? [...] Le populisme est une forme de réponse simplificatrice et perverse à ces difficultés » [Rosanvallon, « Penser le populisme », 2011, cit. in Paveau, 2012 : 79 ; Nous soulignons].

Avec la référence à Marx et à *Le peuple introuvable*, P. Rosanvallon identifie un certain nombre de passages permettant de convertir l'exception empirique en pathologie politique. Par son apparition empirique imprévisible, le populisme est nécessairement le *symptôme* de quelque chose¹⁵⁵ : d'une crise démocratique profonde, tenant au désenchantement, à la crise de la représentation, à la non-résolution de la question sociale. De l'imputation causale on procède immédiatement au jugement pathologisant : le populisme « n'est-il pas la nouvelle pathologie historique de la démocratie », un cancer qui serait destiné à sortir de son *idiotie* empirique pour envahir, tel une métastase, la « démocratie du XXI^e siècle »?¹⁵⁶.

Y. Meny et Y. Surel font état d'une construction alternative du populisme-pathologie, en complétant ainsi l'argument de Rosanvallon, et en y ajoutant un questionnement :

« Le populisme est-il *la* pathologie ou ne serait-il pas la manifestation d'une pathologie installée au cœur du système démocratique ? Ou, pour le dire autrement, en poursuivant le recours à la métaphore médicale : le populisme ne serait-il pas la manifestation – la « fièvre » - de la maladie qui affecte la démocratie, c'est à dire la carence de la présence populaire dans ce qui devrait ou est censé être son habitat naturel ? » [Meny et Surel, 2000 : 21].

Comment considérer le phénomène populiste dans sa nature empirique de surgissement, de discontinuité ? Comme une maladie profonde, voire *la* maladie de la démocratie, annoncée par l'inachèvement démocratique et se développant sur le mode d'une nécessité naturelle de l'histoire, du *péri physis* ? Ou comme le symptôme de ce même inachèvement, à combattre en palliant aux « carences populaires » de la démocratie, en remettant le peuple là où il devrait être *par nature* ? Quel que soit son état, son analyse nous place devant un étrange mélange de social et de naturel, de contingent et de nécessaire : qu'il réponde à une loi naturelle des systèmes démocratiques ou qu'il faille le combattre en remettant le peuple à sa place naturelle, celle de la participation démocratique, le populisme en tant que concept relève d'un mi-chemin périlleux entre contingence et nécessité historique.

¹⁵⁵ On trouve chez Wiles une définition analogue du populisme comme exception empirique, le politiste remplaçant le « symptôme » par le « syndrome » [Wiles, 1969 : 166].

¹⁵⁶ Le constat de Rosanvallon use par ailleurs abondamment du *topos* réactionnaire de la « mise en péril » d'Hirschman, comme le souligne Collovald [Collovald, 2004 : 55-76 ; Hirschman, 1991].

Comment ne pas penser alors à l'analyse de G. Canguilhem, qui dans *Le normal et le pathologique* liait étroitement normalité positive, normalité morale et normalité politique à partir d'une épistémologie de la biologie ? Le populisme ne serait-il pas le concept le plus emblématique de la nécessité des nouvelles « démocraties (néo-libérales) du consensus » [Rancière, 2005] de partager la raison et son envers, la norme démocratique et son écart ? Et cette nécessité ne serait-elle pas aiguïlée par la présence dans le phénomène populiste d'une politique « populaire » ?

4. Exception populiste, stigmatisme populaire : permanences de l'agoraphobie dans la « populologie ».

Dans *La Politique du peuple*, R. Dupuy essaie de décortiquer ces jugements d'indignité ayant touché, dans l'ensemble des sciences sociales et en particulier dans l'histoire des XVIII^e-XX^e siècles, les « classes populaires ». En porte-à-faux vis-à-vis des « thèses récentes d'un peuple contre la démocratie », où l'historien vise indirectement *Le Peuple contre la démocratie* de G. Hermet, l'auteur soutient que la « politique du peuple » n'est pas forcément réactionnaire, ni de l'ordre d'une « infra-politique », d'une « basse politique ». Ainsi, il reconstruit des formes d'autonomie politique populaire entre l'Ancien Régime et le « vote Le Pen », en agençant trois plans : d'une part il s'agit de reconstruire le cheminement de l'« agoraphobie » [Dupuis-Déri, 1999] touchant les sciences politiques contemporaines ; de l'autre, restituer toute sa place aux agissements politiques populaires dans la production de l'histoire ; enfin, relier cette autonomie politique populaire au populisme, qui ne commence pas, pour la tradition française, avec le boulangisme, mais qui traverse en tant qu'horizon politique l'Ancien Régime, la Révolution, le mouvement ouvrier. L'agoraphobie serait ainsi la cause principale tant d'une vision péjorative de l'action populaire dans l'histoire, que d'une vision extrêmement réductrice du populisme dans l'histoire, confiné au statut d'exception historique. L'historien retrace alors différentes formes de participation populaire à la construction démocratique et nationale. Celles-ci vont du spontanéisme de la jacquerie paysanne à la méfiance structurelle du peuple envers les élites, du sans-culottisme révolutionnaire aux soulèvements prolétariens de 1830, 1848 et 1871, de l'adhésion au programme plébéien du Général « revanche » en 1887 à l'engagement dans la Grande Guerre. Toutes ces formes de participation populaire, convoquant de nombreux référents

idéologiques - du nationalisme au socialisme, de l'anarcho-syndicalisme au fascisme - irriguent une « politique du peuple » pour laquelle l'historiographie n'a pas de nom¹⁵⁷.

L'histoire de cette participation populaire ne cesse de dialoguer avec l'horizon populiste, compris entre le boulangisme, l'ouvriérisme, le socialisme jaurésien, puis le frontisme de 1936, enfin le lepenisme. L'histoire politique aurait progressivement marginalisé le populaire, et, *ipso facto*, renvoyé le populisme au statut de simple occurrence historique, épisodique et éphémère, réduite à la résurgence de la foule ou au passéisme de l'*ethnos*. C'est parce que les classes populaires n'agiraient que par a-coups violents, irrationnels, marqués du sceau de l'archaïque et du tribal, que, de temps à autre, la démocratie devrait faire face à la « menace » populiste, inévitablement autoritaire. L'absence d'intérêt pour une politique propre aux classes populaires explique la nature menaçante du populisme : si le peuple est considéré comme la cible des populistes, c'est essentiellement parce que, au fond, on ne le connaît pas. Et surtout parce qu'on n'en connaît pas la politique¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Cet handicap conceptuel se double d'un problème de vocabulaire : il n'existe pas de terme pour nommer le contenu « spontané » de l'imaginaire politique populaire au XVIII^e et XIX^e siècle, quand bien même cette prétendue spontanéité serait le fruit d'une construction ancienne. Le mot « démocratie » ne convient guère à l'historien, car il exprime une forme de pouvoir davantage que les convictions politiques (à reconstruire, faute d'archives de la parole populaire pendant l'Ancien Régime) des dominés, en particulier à Paris avant l'expérience démocratique du sans-culottisme ou dans les campagnes de l'Ouest avant qu'elles ne soient ravagées par les chouanneries. Il faut y voir, sans doute, « le résultat logique du refus persévérant des élites d'accorder aux classes populaires la possibilité d'engendrer dans ce domaine quoi que ce soit de cohérent et digne d'une quelconque considération » [Dupuy, 2002 : 209-10].

¹⁵⁸ Il convient de souligner pourtant que si la tentative intellectuelle de R. Dupuy est louable au vu de la compréhension de la *longue durée* du populisme, elle n'est pas sans poser de problème : elle nécessite en effet énormément de l'autorité de l'historien pour agencer des faits historiques et des formes de participation de signe et de nature extrêmement différents, réunis par ces traits de la culture populaire qui seraient le spontanisme, l'égalitarisme et la méfiance envers l'État et les élites. Sa « politique du peuple » apporte ainsi à la réflexion autant d'éléments qu'elle contribue à en masquer (en termes de différences idéologiques entre populismes notamment). Ainsi R. Dupuy ne voit pas de contradiction dans la nature éminemment trans-idéologique de la « politique du peuple » au moment d'affirmer « la malléabilité de la politique du peuple dont nous savons qu'elle fait cohabiter en son sein des thématiques habituellement revendiquées par la gauche (égalitarisme contractuel, refus de l'affairisme et de la spéculation, méfiance à l'encontre des puissants) et d'autres habituellement considérées comme relevant d'une sensibilité de droite (respect de l'ordre des choses et des hiérarchies légitimes, clientélisme contractuel, confiance en un pouvoir fort et paternel...) » [Dupuy, 2002 : 228-229]. Si cette « malléabilité idéologique » des classes populaires peut être vérifiée sous l'Ancien Régime, l'histoire du XIX^e siècle nous semble beaucoup plus partagée. Sans compter que la définition du populisme comme phénomène éminemment trans-idéologique cautionne indirectement le préjugé misérabiliste qui fait des classes populaires des « incompetents idéologiques mettant tout le monde dans le même panier », ce qui est sociologiquement faux, au moins pour la période contemporaine. Au contraire, notre thèse de fond tout au long de cette thèse est que le populisme contribue à *renforcer* les clivages idéologiques et qu'il est, en relation à la définition sociologique que nous en donnons en Introduction, essentiellement démocratique et plébéien. Il peut donc être de droite ou de gauche, mais son lien à la démocratie est fortement affirmé, et par ce lien il engendre des formes inédites de politisation en milieu populaire. Notre usage de la démonstration de R. Dupuy est donc une fois de plus *archéologique* : son travail constitue, dans notre démonstration, le point d'orgue d'une redécouverte du populaire dans l'histoire politique, redécouverte qui bénéficie à une critique vigoureuse des représentations savantes au cœur du jugement populiste.

a) *Trois tournants critiques : l'histoire du politique populaire, la hiérarchie des intelligences et une nouvelle théorie politique du populisme.*

L'histoire est la première discipline à faire œuvre d'auto-critique, en remettant en discussion le préjugé agoraphobique qui conduit les historiens à minorer le rôle historique des classes populaires : les points cardinaux de cette autocritique sont *La Grande peur de 1789* (1932) de G. Lefebvre, puis la proposition d'étude d'une « politique populaire » de R. Huard en 1984. Le premier utilise une socio-histoire de la peur *dans* les classes populaires de 1789 pour enquêter en sourdine sur la peur *envers* les classes populaires : ce faisant, il déborde son objet d'étude et propose une analyse de l'autonomie politique populaire en porte-à-faux avec la vision dominante d'une hétéronomie totale des classes populaires pendant la révolution¹⁵⁹.

Le deuxième reprend, par sa proposition d'une politique « populaire » à quêter dans l'histoire sociale et politique des XVII^e-XIX^e siècles, le flambeau de G. Lefebvre¹⁶⁰. Lors du Colloque « Mouvements populaires et conscience sociale. XVII^e-XIX^e siècle » (1984), l'historien propose de repenser l'histoire politique à l'aune de cinq catégories potentiellement définitoires d'une politique « populaire » : la quotidienneté, la proximité (ou le localisme), l'immédiateté, le moralisme et la tradition.

Le travail magistral d'E. P. Thompson, *The making of the English Working Class* de 1963, constitue une autre pierre milliaire de cette histoire du « politique populaire ». L'historien anglais restitue une intelligence politique aux soulèvements populaires par le biais de la morale¹⁶¹ : les émeutes frumentaires ne sont pas l'éternel retour des instincts populaires, mais le produit d'une intelligence morale collective qui se soucie d'évaluer les grains à leur juste prix. Le roi, qu'on l'interpelle ou non dans ces révoltes populaires, est enjoint de respecter cette économie des prix des denrées alimentaires qui est avant tout une « économie morale » du peuple et une

¹⁵⁹ Qu'elles apparaissent comme des monstres à refouler, comme dans la « tétatologie » d'H. Taine qui documente ces « épilepsies sociales » dont les crises ébranlent la Nation entre les jacqueries et la Commune, comme des simples « comparses » de la bourgeoisie dans la construction révolutionnaire (Aulard), ou comme des acteurs sans conscience de classe (Jaurès, Mathiez). Voici le commentaire de Dupuy de l'entreprise de G. Lefebvre : « Les violences, l'armement des paysans ne sont pas dus à une sorte d'irruption des instincts élémentaires d'une foule de rustres, provoquée, stimulée par les débordements des plus criminels misant sur la paralysie des autorités, mais à un phénomène massif d'autodéfense des communautés rurales s'estimant menacées par le complot aristocratique, c'est à dire par les agissements de supposés brigands et de leurs commanditaires nobles » [Dupuy, 2002 : 30].

¹⁶⁰ Entre les deux on ne peut pas omettre le travail d'Y.-M. Bercé sur le « fondamentalisme populaire », malgré le risque de naturalisation contenu dans le concept même de « fondamentalisme » [Bercé, 1991 (1974)].

¹⁶¹ Non sans conférer une intelligence propre au « politique ». Dans sa Préface à *La formation de la classe ouvrière*, M. Abensour insiste sur ce point : « [...] ne peut-on considérer que l'insistance d'E. P. Thompson sur la culture, sur les valeurs, sur les conduites éthico-pratiques, sur l'*éthos* d'une class, loin de mener à un « culturalisme », est une insistance *sur le politique* ? Pour E. P. Thompson, on ne peut dissocier la culture, l'éthique, les modes de sociabilité, de solidarité, de la résistance politique que la classe ouvrière opposa aux autres classes. Plus encore, au cœur de cet agir-en-commun dans le temps contre l'exploitation, contre la domination, se dessine l'orientation vers un autre vivre-ensemble, vers une autre forme de communauté » [Abensour, 2012 : XXXIV].

manifestation de son « sens de la justice » empreint d'égalitarisme évangélique. Le moralisme de R. Huard rejoint alors « l'économie morale de la foule » d'E. P. Thompson¹⁶².

Il faut ajouter un dernier moment clef dans cette historiographie critique, qui a trait spécifiquement à l'intelligence du fait populiste : non seulement les classes populaires ont leur politique « propre », à laquelle l'historien se doit de restituer une intelligibilité, mais le populisme *en soi* est moins menaçant et régressif que les « populologues » voudraient le faire croire. Au même moment où la « populologie » entre dans son âge normatif de l'« ingénierie démocratique », une relecture profonde d'un certain nombre de prototypes du populisme est engagée : si la synthèse magistrale de F. Venturi sur le populisme russe fait partie de ce tournant, par son insistance sur l'utopie démocratique qui anime les *narodniki* avant le tournant « nihiliste »¹⁶³, nous nous pencherons plus spécifiquement sur la reconsidération historique du mouvement des *Grangers* nord-américain et du péronisme.

Pendant ces années 1970 qui placent le populisme entre une « bonne » raison démocratique et une perversion de son esprit par un « excès de peuple », l'historiographie américaine aborde avec H. Zinn son tournant « populaire », sa réécriture – pour utiliser la métaphore benjaminienne dans les *Thèses sur l'histoire* – « à rebrousse-poil ». En se penchant sur l'histoire américaine du XIX^e siècle, H. Zinn, L. Goodwyn, M. Kazin et C. Lasch redécouvrent le « trésor démocratique » de cette expérience politique considérée consensuellement comme régressive, passéiste et autoritaire : le mouvement des *Grangers*. Dans l'aventure du *People's Party* et de la protestation populaire dont il découlait, ces historiens retrouvent des imaginaires conflictuels, démocratiques, progressistes qu'une histoire « écrite par les élites agoraphobes » a tendu à réduire au silence. En effet, la construction intellectuelle du populisme des *Grangers* comme un mouvement d'« ignorants, racistes et bigots » [Castleton, 2012 : 27] participait de cette atmosphère partagée dans les années 50 où le populaire est synonyme d'incompétence, d'ignorance, de tendance autoritaire, d'assujettissement volontaire. Aussi, est-ce précisément la réappropriation de l'expérience des *Grangers* par un nouveau populisme réactionnaire, le maccarthisme, qui scelle le jugement sur les *fermiers* du XIX^e siècle comme « ignorants, racistes et bigots », et sur les classes populaires comme « naturellement autoritaires ». McCarthy constituerait, par l'adhésion

¹⁶² Il faut également mentionner le travail d'encadrement et de politisation de l'association, du syndicat, du parti ouvrier. A. Collovald insiste, dans la lignée des travaux de B. Pudal, A. Garrigou et M. Offerlé, sur ce travail important de politisation qui a progressivement rapproché les « illégitimes » de la politique, en les éduquant au conflit et à l'égalité, et en proposant des référents d'émancipation. L'appel au peuple est pour ces classes populaires politisées de la fin du XIX^e siècle, bien plus qu'un simple « référent démagogique » [Collovald, 2004 : 93-97].

¹⁶³ Ainsi, dans sa Préface à l'édition italienne de *Les intellectuels, le peuple et la révolution* de 1952, F. Venturi définit son entreprise comme une « page d'histoire du mouvement socialiste européen » [Venturi, 1972 (1952) : 13]. Il ne se propose pas d'analyser le populisme russe comme un courant esthétique ou littéraire, mais comme un courant politique ayant irrigué une tradition socialiste où utopie et idéologie sont encore étroitement articulés.

populaire dont il fait preuve dans l'« Amérique profonde », la démonstration criante que cette dernière, hébergeant les *Grangers*, est politiquement régressive. Cependant, comme le souligne E. Laclau, cette association est abusive :

« Comme Kazin le signale, jusqu'en 1940, l'idée d'un populisme conservateur était un oxymore. Il n'y avait aucun rapport entre le populisme et le discours de la droite traditionnelle, qui était centré sur la défense d'un capitalisme libéré de réglementations, et l'hostilité à toute forme de mobilisation populaire. C'est à l'occasion des croisades anticommunistes des années 1950, dont l'épicentre fut le maccarthisme, qui avait lui-même été précédé de toute une série de processus moléculaires sur différents fronts, qu'apparut pour la première fois un discours conservateur à connotations populistes. Ce discours était incontestablement pour une part anticommuniste, mais il fut immédiatement associé à la peur conservatrice d'une puissante machine gouvernementale contrôlée par les élites du Nord-Est¹⁶⁴ » [Laclau, 2008 : 159].

Même si le jugement de M. Kazin est plus nuancé que ne le présente Laclau, et que l'historien insiste davantage sur une circulation de référents populistes entre la XIX^e et le XX^e siècle - au lieu de revendiquer une césure nette entre les deux expériences¹⁶⁵ - les *Grangers* posent indubitablement la question démocratique. En revendiquant une démocratisation de l'argent¹⁶⁶ et en insistant sur le primat de l'« Américain travailleur », ils articulent étroitement démocratisation économique, démocratisation sociale et démocratisation économique [Goodwyn, 1976]. En s'insurgeant contre la « minorité civilisée » [Lasch, 2002 (1991)]¹⁶⁷ monopolisant le

¹⁶⁴ C'est alors la révolte de l'Amérique moyenne contre la bureaucratie inféodée aux élites de la East-Coast, thème cher à McCarthy et Wallace, que Nixon popularisera contre Kennedy (thème relayé également par Friedman contre Keynes et les Keynésiens), et que l'on trouvera dans le radicalisme libertarien qui pose le « sens commun » contre l'« État ». Le vieux thème populiste de gauche du « producteur-travailleur » contre le « parasite » de l'establishment financier, qui avait supporté une demande de politique sociale expansive cède la place, par une reconfiguration de la « trahison des élites » - qui n'opère plus sur le « travailleur », mais sur l'Américain « moyen », et qui ne procède plus d'une élite, mais de l'État dans son ensemble - à un nouveau thème populiste « de droite » : celui de l'Amérique « profonde » contre l'État interventionniste.

¹⁶⁵ « Il y avait bel et bien une ressemblance entre la rhétorique des militants populistes (à la fin du XIX^e siècle) et celle des anticommunistes conservateurs (dans les années 1950). Les deux faisaient appel à la volonté et aux intérêts d'une majorité, productive, indépendante, dont les convictions spirituelles, les idéaux patriotiques et les communautés étaient jugées menacées par une élite modernisatrice, une « minorité civilisée », selon la formule ironique de l'historien Christopher Lasch. Négliger la présence de traits communs d'expression qui allaient au-delà du *People's Party* lui-même est aussi erroné que d'enfermer cette tradition dans un cadre débordant de croyances répugnantes. John T. Flynn et Patrick Scanlan poursuivaient des objectifs très différents de ceux d'Ignatius Donnelly et de Tom Watson dans les années 1890. Mais, en tant que langage, le populisme pouvait transcender les frontières idéologiques et attirer les Américains hostiles au libéralisme moderne ainsi que ceux qui continuaient à être attachés aux syndicats ouvriers et aux Quatre libertés de Roosevelt » [Kazin, 1998 : 192-193].

¹⁶⁶ La démocratisation de l'argent devait résulter d'un desserrement du crédit pour les « producteurs de richesse » et du desserrement de la création monétaire d'un étalon-or contraignant l'économie réelle (d'où la proposition structurale du bimétallisme) [Goodwyn, 1976].

¹⁶⁷ La critique virulente de la « minorité civilisée » dans *La révolte des élites et la trahison de la démocratie* [Lasch, 1999 (1994)] s'appuie, il faut le préciser, sur le modèle des *Grangers* américains, vanté dans *Le seul et unique paradis* [Lasch, 2006 (1991)]. Parmi ces mêmes analyses identifiant la voie populiste comme « authentiquement populaire et démocratique », rentrent les travaux contemporains d'Y. Michéa qui en fait une porte de sortie à l'hégémonie néo-libérale, foncièrement anti-démocratique et anti-populaire [Michéa, 2011]. Les travaux de C. Lasch

savoir, la technique, l'argent, la culture et le pouvoir, ils actualisent un conflit latent dans la société américaine post-sécession entre un peuple méprisé et condamné au silence du terroir et des élites économiques et politiques tendant à devenir indiscernables, et dont la critique se prolonge bien au-delà du *People's Party*¹⁶⁸.

Le deuxième mouvement populiste à susciter l'intérêt d'une nouvelle génération d'historiens dans les années 1970 est le péronisme. Deux synthèses viennent démentir nombre de conclusions de G. Germani et S. M. Lipset sur le péronisme comme phénomène essentiellement autoritaire et fondé sur l'autoritarisme des classes populaires. D'abord, le péronisme s'est inscrit dans un processus indéniable de démocratisation de la société argentine, qu'il a contribué à approfondir, tant du point de vue social, que du point de vue symbolique des représentations [Ipola et Portantiero, 1985]. Ensuite, ce prototype de populisme pour la tradition latino-américaine n'a pas assis son pouvoir sur un vide social et un assentiment total des classes populaires. Au contraire, les acteurs populaires ont adhéré au péronisme avec un bagage de cultures, de valeurs, d'*éthoi*, de formes de politisation préalables [Murmis et Portantiero, 2004 (1971)]. Le péronisme en vient à être défini comme une *greffe culturelle*, entre deux systèmes de valeurs et deux hégémonies différentes, l'une de l'élite, l'autre des classes populaires. Nous approfondirons ce point par la suite. Cependant, que notre lecteur retienne la synchronie de ce tournant historiographique entre Amérique du Nord et Amérique du Sud, entre les années 1970 et 1980.

Résumons : l'historiographie est la première discipline à prendre à bras le corps l'hypothèse d'une politique populaire. Entre historiens se penchant sur l'hypothèse même de l'existence d'une telle politique (Huard), historiens qui en définissent les formes dans des études sur le XVIII^e et le XIX^e siècle (Lefebvre, Thompson), et historiens l'appliquant à une reconsidération du phénomène populiste (Goodwyn, Lasch, Kazin, Ipola & Portantiero, Murmis & Portantiero), on débouche sur un panorama totalement inédit. À la même époque où la « populologie » s'écriait contre la « menace » populiste, de nombreux travaux historiques se repenchaient sur ces mêmes prototypes de populisme que la « populologie » avait, un peu hâtivement, définis comme l'envers de la démocratie.

Le deuxième tournant critique vient de la philosophie. L'apport spécifique de la philosophie est celui de convoquer le préjugé agoraphobique comme dimension fondamentale

et d'Y. Michéa ne font ainsi qu'inverser les catégories de la « populologie », en maintenant la même norme et le même écart.

¹⁶⁸ Des points de contact pourront être soulignés ainsi avec la critique de l'économiste K. Galbraith du complexe militaro-industriel dans *Le nouvel État industriel*, publié dans les années 1960.

de la posture intellectuelle face au « populaire ». Ainsi, en problématisant ses découvertes dans les archives de la pensée ouvrière, J. Rancière convoque sur le banc des accusés une « haine démocratique » qu'il retrouve dans le dialogue de sourds entre émancipateurs socialistes et émancipés prolétariens [Rancière, 1974], puis entre le philosophe et « ses » pauvres [Rancière, 2007 (1983)], enfin au cœur même de la désignation polémique de « populiste » [Rancière, 2005]. Le cœur du problème se trouverait dans le refus du postulat d'égalité des intelligences par les élites (politiques et intellectuelles) : d'où l'avalanche de stigmatisations intellectuelles de l'intelligence politique des dominés¹⁶⁹.

Aussi, le terme populiste est-il l'affaire d'élites promptes à réduire toute contestation populaire à la flatterie du tribun, à une intelligence inférieure que la raison démocratique viendrait civiliser¹⁷⁰. Dans ce même ensemble de travaux, nous trouvons les analyses sur l'autonomie symbolique du populaire qui, de R. Hoggart à C. Grignon et J-C. Passeron, dissocient progressivement symbolisme dominant et symbolisme dominé au cœur même de la désignation de « culture populaire »¹⁷¹.

Le troisième tournant, où la critique de l'agoraphobie s'adresse explicitement à la « populologie », se trouve dans la théorie politique latino-américaine contemporaine. En se saisissant des démonstrations historiques parallèles des nord-américains sur les *Grangers* et des Argentins sur le péronisme, et en les faisant résonner avec sa redécouverte philosophique de la tradition gramscienne, E. Laclau systématisé une nouvelle théorie du populisme.

Le philosophe argentin commence par faire du flottement sémantique et de l'écueil normatif du populisme la base d'une reconsidération épistémologique. Il insiste sur ces réappropriations populaires dont l'idéologie péroniste a fait l'objet, et voit dès lors dans le populisme un exemple typique de création d'une hégémonie. Alors même qu'il redéfinit le politique démocratique contre la tradition constitutionnaliste libérale, comme une création hégémonique des dominés - entre *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977) et *Hegemony*

¹⁶⁹ Comme le synthétise efficacement L. Jeanpierre « Le discours négatif dominant sur le populisme traduit plutôt le déni par les élites de l'égalité des intelligences que présuppose la démocratie et, en ce sens, leur réaction contre l'idée démocratique elle-même » [Jeanpierre, 2012 : 150-151].

¹⁷⁰ On trouve une démonstration très proche de celle de Rancière chez Balibar [1997]. Les deux forgent des concepts nouveaux rendant intelligible le rapport de l'intellectuel au populaire et au politique, par l'épreuve des archives de la pensée ouvrière.

¹⁷¹ Dans les deux cas, il s'agit alors de réfléchir à la posture intellectuelle du savant face au « propre symbolique » des classes populaires comme classes dominées. Les postures sociologiques qui tendent à faire du populaire un objet mythique, nostalgique ou absent sont explicitement référées à la difficulté de maintenir le postulat de la domination comme seul postulat de l'analyse : « Toute culture « dominée » fonctionne comme culture, c'est-à-dire comme maîtrise symbolique d'une condition sociale, indépendamment des rapports inégaux qu'elle entretient avec d'autres cultures » [Grignon et Passeron, 1989 : 79].

and socialist strategy (co-écrit avec C. Mouffe en 1985) - le populisme lui apparaît comme une raison politique réinscrivant le *dèmos* au cœur de la démocratie. Par son ouverture à la créativité politique des dominés, et l'oscillation sémantique du *dèmos* entre *plebs*, *ethnos* et nation, le populisme est une manière de « faire » la démocratie propre aux exclus. Il s'agit donc d'étudier au cas par cas ces « réarticulations hégémoniques » qui, au cœur même d'un régime populiste, mobilisent la créativité citoyenne des dominés [Laclau, 2008]¹⁷².

Comment comprendre alors ce populisme qui « repense » la démocratie ? Laclau systématise le rapport entre populisme et démocratie, en réélaborant dans un sens non-libéral la relation de représentation. Le populisme repense la démocratie dans la mesure où il repense la formation d'une représentation et d'une volonté populaire : celui-ci n'est pas pensable à partir d'une relation de représentation qui serait *déjà-là*, dont les codes, les techniques et les procédures seraient déjà fixés ; en ce sens, précise Laclau, le populisme peut en effet avoir des penchants autoritaires, en limitant les contre-pouvoirs dans une codification purement libérale de la démocratie. Le populisme, *a contrario*, reformule la relation de représentation à partir des demandes insatisfaites des non-représentés, des exclus de la démocratie ; il repense la démocratie à partir d'une volonté politique qu'il s'agit de constituer, et qu'il fait exister par l'opération hégémonique¹⁷³. Il peut, en d'autres termes, se situer contre l'establishment démocratique, tout

¹⁷² À cet égard il est intéressant de comparer deux itinéraires de théoriciens gramsciens du populisme : E. Laclau et T. S. Hall. E. Laclau applique sa théorie d'une raison populiste démocratique et contre-hégémonique (permettant à des demandes populaires informulables d'accéder à l'état politique de l'hégémonie) au cas péroniste – et plus récemment à Chávez, Morales et Correa [Laclau, 2007]. Il privilégie, pour rapprocher hégémonie populaire et populisme, des expériences de gauche, notamment sur le sous-continent latino-américain : Perón, Chavez, Morales et Correa. Ces expériences « populistes », contrairement aux critiques y voyant le retour d'une tradition caudilliste latino-américaine, traduisent des demandes de démocratisation provenant des exclus, des *barrios*, des classes populaires. T. S. Hall applique un cadre théorico-méthodologique largement semblable, hérité d'une reconceptualisation de l'« idéologie » à partir de Gramsci, au Thatcherisme anglais. Il voit dans cette nouvelle « hégémonie populiste » le symptôme d'une incapacité de la gauche à fidéliser les classes populaires et à en traduire la politique [Hall, 2008]. Les demandes populaires se prêteraient donc à des traductions hégémoniques de signe différent : des populismes de gauche ou de droite. Cependant, il convient de souligner que E. Laclau structure son *On populist reason* autour d'une distinction analytique fondamentale : il identifie un « populisme des classes dominantes », où l'élite instrumentalise les masses pour défendre ses intérêts, et un « populisme des dominés » (dont feraient partie les *Grangers* américains et le péronisme), à tendance égalitariste et de nature profondément démocratique. En ce sens, le Thatcherisme de T. S. Hall rentrerait, à suivre E. Laclau, dans la catégorie des « populismes des classes dominantes », comme le maccarthisme, maintenant l'hégémonie libérale des élites.

¹⁷³ « Si nous avons affaire à une volonté pleinement constituée – d'un groupe corporatif par exemple - la marge de manœuvre laissée aux représentants serait réellement limitée. Mais c'est un cas extrême à l'intérieur d'une gamme plus vaste de possibilités. Prenons, à l'extrémité opposée, le cas de secteurs marginaux ayant un faible degré d'intégration dans le cadre stable d'une communauté. Dans ce cas, nous n'aurions pas affaire à une volonté d'être représenté mais plutôt à la constitution de cette volonté à travers le processus même de représentation. La tâche du représentant est cependant démocratique, parce que sans son intervention il n'y aurait pas d'intégration de ces secteurs marginaux dans la sphère publique. Mais dans ce cas sa tâche consisterait moins à transmettre une volonté qu'à fournir un point d'identification qui constituerait comme acteurs historiques les secteurs auxquels il s'adresse » [Laclau, 2008 : 188].

en étant porteur d'une raison démocratique à part entière¹⁷⁴ ; en ce sens, il est potentiellement contre-hégémonique.

Dans ces trois tournants critiques absolument centraux, le tournant d'une histoire politique, d'une philosophie critique et d'une nouvelle fondation « populologique » non « agoraphobique » – auxquels tend à s'ajouter une science politique critique¹⁷⁵ - les jugements d'indignité sur les classes populaires font l'objet d'une critique serrée. Ce sera l'objet de notre prochaine section.

b) *Les représentations savantes du peuple au crible de la critique.*

Les représentations savantes du peuple, rendant intelligible la relation du populaire au politique sous-tendue par les théories populistes, sont de trois types :

1) *Personnalité autoritaire (Adorno), violence et agressivité (Taine).*

Cette représentation trouve sa genèse à la fin du XIX^e siècle chez H. Taine. Dans son chapitre « L'anarchie spontanée » de *Les origines de la France contemporaine*, l'historien décrit l'émergence d'une « foule populacière » pendant les pillages de 1789, qui profite de la suspension des règles et de l'incitation de quelques leaders démagogiques pour donner libre cours à ses instincts de pillage, de violence, de meurtre. La foule devient alors « juge et bourreaux » [Taine, 1986 (1878) : 79]. Dans la psychologie collective qui s'inspire de ces travaux, ces jugements sont reconduits avec une systématisation du « moteur psychologique » de la violence populaire, le « ressentiment » [Freud, 1981 (1921)]. Le deuxième moment fort de cette construction intervient dans les années 50 aux Etats-Unis : le philosophe T. W. Adorno construit une échelle-F (comme fascisme) servant à cerner les « personnalités autoritaires » dans la population américaine abêtie par la publicité et par Hollywood. Cette échelle doit mesurer l'ethnocentrisme, la soumission volontaire à l'autorité, les velléités répressives, les préjugés racistes, les modèles pédagogiques, en agrégeant des données diverses sous la forme d'une batterie de valeurs et de personnalités [Adorno, 2007 (1950)].

Cette représentation savante est constamment mobilisée dans les théories du populisme. Les classes populaires, éminemment autoritaires, adhéreraient au discours populiste par ressentiment profond envers les dominants, la domination ou leurs compagnons « pauvres ». On

¹⁷⁴ Dans un travail précédent, écrit à quatre mains avec C. Mouffe, le philosophe définit par ailleurs la démocratie (radicale) comme une construction socialiste antithétique à la raison néo-libérale [Laclau et Mouffe, 1985].

¹⁷⁵ N. Mayer et A. Collovald, notamment. Dans son ouvrage sur le *Populisme du FN*, la politiste anticipe notre *modus procedendi* dans ce chapitre, en appliquant la critique de l'agoraphobie à ce jugement indissociablement scientifique et médiatique que serait le « populisme des classes populaires ».

trouve cette même représentation chez G. Germani qui la définit comme « personnalité traditionnelle » des classes populaires ou « type de relation paternaliste » caractérisant le migrant rural devenu ouvrier industriel, mais « n'ayant pas quitté sa personnalité de base » [Germani, 1972 (1957) : 192]¹⁷⁶. Le jugement est radicalisé et *naturalisé* par S. M. Lipset, référence constante de Germani dans son « L'autoritarisme et les classes populaires » [Germani, 1972 (1957) : 176-200] : le péronisme est ainsi un « nationalisme populaire et anti-capitaliste s'appuyant sur le prolétariat et l'armée » et « si l'on veut considérer le péronisme comme une forme particulière de fascisme, il faut bien voir qu'il s'agit d'un fascisme de gauche, qui prend appui sur des couches sociales qui auraient pu trouver dans le socialisme et le communisme le *débouché naturel de leurs rancœurs et de leurs frustrations* » [Lipset, 1963 (1960) : 191-192 ; Nous soulignons]¹⁷⁷. La même représentation d'un acteur populaire mû par la violence et le ressentiment se trouve, plus près de nous, chez P-A. Taguieff qui donne la définition suivante du populisme : « Rencontre paradoxale du réactionnaire et du populaire, de l'autoritarisme et du protestataire » [Taguieff, 2007a : 8]¹⁷⁸.

L'échelle-F d'Adorno connaît, par la suite, un étrange destin : au lieu de suivre le destin de l'*Idéologie allemande* de Marx et se prêter à la « critique rongeuse des souris », elle est reprise à partir des années 1990 par les instituts de sondage (CEVIPOF¹⁷⁹) dans le but de mesurer la « propension populiste (de droite) » des électeurs français, avec des questions portant sur « se sentir Français », le rapport aux immigrés, la peine de mort, la discipline à l'école. Or, comme le souligne Collovald [2004 : 132-3], cette batterie d'indicateurs hérite de l'ancienne échelle-F la représentation d'un automatisme de la socialisation entre différentes sphères de la vie de l'individu : une pédagogie autoritaire expliquerait dès lors le vote autoritaire, le lien entre les deux opérant grâce à la notion culturaliste de « personnalité de base ». Dans la « personnalité autoritaire », on adhère à un mouvement aux penchants autoritaires car on a déjà ces mêmes

¹⁷⁶ L'influence du culturalisme de M. Mead et R. Benedict, dont les ouvrages sont constamment cités dans les livres de Germani, n'est pas à sous-estimer pour cette cristallisation d'une « personnalité de base » (*cultural pattern*) des classes populaires dans les théories du populisme.

¹⁷⁷ Germani relie alors son travail sur la psychologie politique des classes populaires dans l'Argentine péroniste (*La integración política de las masas y el totalitarismo*) à une communication prononcée par S.-M. Lipset à la conférence de Milan organisée par le Congrès pour la Liberté et la Culture et intitulée « La classe ouvrière et les valeurs démocratiques » (1955). Il en conclut que « on peut dire qu'on observe empiriquement chez les masses populaires une propension aux idéologies et mouvements « considérés comme de gauche » (classés traditionnellement à gauche), même s'il est possible qu'il contiennent des éléments (parfois d'importance considérable) que l'on peut rattacher à la tradition de droite, ce qui les rend difficile à classer. [...] Quand cependant, il se présente une différenciation entre une gauche démocratique et une gauche autoritaire, celle-ci trouve ses partisans dans les groupes situés aux positions inférieures et les plus défavorisées de la structure sociale » [Germani, 1972 (1957) : 185-187].

¹⁷⁸ Taguieff résume l'interprétation misérabiliste des classes populaires et le préjugé qui y voit des acteurs définis avant tout par leur « être inférieurs dans l'échelle sociale », dans le jeu de mot suivant : le populisme est avant tout la « souffrance » d'une « sous-France » [Taguieff, 2007a : 19].

¹⁷⁹ Centre d'Études de la Vie Politique Française.

penchants : l'explication par la « personnalité autoritaire » fait l'impasse sur les raisons d'agir de l'acteur en préférant une explication tautologique postulant l'identité entre idéologie et personnalité de ses adhérents. À la circularité de l'explication s'ajoute la résilience d'un misérabilisme profond envers le « populaire » véhiculée par l'idée de son penchant naturel à la violence et à l'extrémisme.

2) Irrationalité et penchant à l'assujettissement volontaire.

On trouve cette représentation - qui particularise le penchant à la sujétion volontaire de La Boétie aux classes populaires - dans l'insistance des analyses du populisme sur la variable charismatique ou sur le dénuement culturel des électeurs populistes.

En faisant de la légitimité charismatique des populismes une rationalité politique *sui generis* comprise sur le mode de l'immédiateté, de l'affectif, de la relation directe, la « populologie » donne une définition essentiellement tautologique du charisme : les théories du populisme ont ainsi repris à leur compte, plus que la légitimité charismatique wébérienne, le concept de « crédulité réceptive » de T. S. Lipset visant à expliquer l'engouement des « classes inférieures » pour la cause extrémiste. Les classes populaires sont dupes et le leader est charismatique. Cependant, comme l'a montré M. Weber, et dans son prolongement I. Kershaw et M. Dobry, le charisme n'est pas une propriété personnelle du leader qui irradie dans une masse de dupes. Le charisme est une relation sociale et pour comprendre son efficacité politique, il faut s'intéresser davantage à ces renégociations identitaires, à ces luttes politiques d'attribution et de consécration, à ces espaces situationnels dans lesquels il devient opératoire.

Un deuxième usage récurrent de l'irrationalité des classes populaires, caution de leur penchant naturel à l'assujettissement, est la corrélation systématique entre adhésion au populisme et dénuement culturel des acteurs populaires : en construisant une relation statistiquement abusive entre diplômés et vote FN [Collovald, 2004 : 134-138] les analystes de la « dérive populiste » infèrent du diplôme la compétence politique populaire, et donc la raison publique des électeurs. Ils les condamnent, par la voie du « dénuement culturel » objectivé dans le niveau d'études, à l'irrationalité, en invalidant et leur choix, et la position populiste dans le spectre politique¹⁸⁰.

¹⁸⁰ La représentation d'un peuple « inculte » est pourtant très ancienne. Au-delà de la pensée politique qui l'a confiné à un état d'ignorance à civiliser, cette représentation parsème également les études sur l'émergence de l'espace public en Europe au XVIII^e siècle. Dès que la philosophie s'attelle à la tâche de repérer l'émergence d'une raison publique comme dimension fondamentale du politique démocratique, le peuple en est exclu. Ainsi, dans sa synthèse de 1962, J. Habermas dénie au peuple toute participation à l'élaboration d'une raison publique car « Ce ne sont pas les « couches cultivées » qui sont les sujets [de la Révolution française], mais le peuple inculte ». Même s'il nuance cette position dans la nouvelle Préface à la réédition de *L'espace public* de 1990, son jugement tend à perpétuer la hiérarchie entre sociabilités politiques de la bourgeoisie, à l'origine d'une raison publique, et sociabilités politiques (ou plutôt a-politiques) du peuple, à l'origine de l'émeute. Avec plus de nuances, on trouve

Dans cette construction joue également une interprétation erronée du rapport populaire à la politique, dont Hoggart nous apprend avec une ethnographie documentée qu'il est fondé sur l'obliquité, la méfiance et l'intermittence de la croyance politique. Le peuple est *indifférent* aux choses intellectuelles et politiques, nous dit Hoggart, et dans cette indifférence réside une part fondamentale de sa résistance à la domination. Les classes populaires ont un rapport *oblique* aux messages des classes dominantes, elles croient à moitié et sont réalistes « sans illusion ». Au fond, elles s'en désintéressent. Or, ce jugement qui a été élaboré à partir du rapport populaire aux messages médiatiques et à la presse, tend dans les analyses du populisme à devenir « anti-intellectualisme » et « anti-politisme » du peuple. Le peuple serait, par ses propres dispositions symboliques, ses valeurs et ses formes de vie, profondément opposé aux choses intellectuelles et à la politique, l'indifférence se muant en *aversion*. D'où le choix du discours populiste.

3) Passéisme/traditionalisme.

Comme le souligne R. Dupuy, l'indignité politique populaire est souvent confortée dans les représentations savantes par le « diagnostic de l'archaïsme populaire » qui parcourt l'histoire sociale du XIX^e siècle. On y retrouve Tocqueville et Marx, ainsi que des programmes historiographiques plus récents : le « primitivisme superstitieux et brutal dont jaillissent si aisément jacqueries et chouanneries » des paysans varois mis en avant par M. Agulhon [Agulhon, 1979 : 23], ou le « brigandage » d'Hobsbawm, « forme primitive de révolte sans contestation véritable de l'ordre établi » selon Dupuy [Dupuy, 2002 : 36]. Ces jugements historiques se trouvent réunis par le postulat du primitivisme populaire. L'archaïsme qui entache, sous le mode de l'évidence, la condition populaire amènera un Varagnac ou un Van Gennep à faire la jonction entre histoire sociale et folklore : les classes populaires intègrent de plain pied, du paysan campagnard à l'ouvrier urbanisé, la « civilisation traditionnelle » [Varagnac, 1948, cit. in Dupuy, 2002 : 36]. Or, ce même archaïsme constitue le modèle représentationnel par lequel on pense le peuple des populistes, comme le montre le premier sous-titre de *L'illusion populiste*, faisant du populisme une rémanence *archaïque* à l'âge démocratique. Une barrière est érigée ainsi entre des électeurs rationnels et modernes et des électeurs passéistes et anti-modernes.

c) *La tautologie de la greffe « populisme-populaire »*

Ces trois représentations savantes permettent aux théories du populisme de « fonctionner » sur une base empirique qu'elles méconnaissent, les classes populaires. L'explication des

cette même représentation chez Arendt [2010 (1963)], dans sa séparation étanche entre les deux esprits révolutionnaires d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, entre l'Amérique et la France.

comportements politiques des classes populaires devient ainsi tautologique. Comme le souligne A. Collovald, « seuls des électeurs illégitimes *socialement* peuvent se retrouver dans les *idées* illégitimes de ce parti [populiste] » [Collovald, 2004 : 128 ; Nous soulignons]. En d'autres termes, ces représentations greffent une indignité sociale à une indignité symbolique¹⁸¹.

En s'inscrivant dans le prolongement de toute une série d'analyses qui cherchent dans l'histoire ou dans la société les preuves d'une minorité politique populaire, en vérifiant par des constructions empiriques *ad hoc* la force probante des jugements de valeur par lesquels on pense les cultures politiques populaires, la « populologie » construit l'irrationalité du peuple des populismes et la déraison populiste par la force de ses postulats. Elle démontre cette déraison comme une conséquence nécessaire des postulats qui la rendent pensable. Les gens du peuple - les paysans, les ouvriers, les prolétaires, et leurs avatars contemporains, comme les chômeurs - sont par nature populistes, car populiste et populaire baignent dans la même déraison¹⁸².

Ces représentations du rapport du populaire au politique parsèment la formation du jugement populiste. Le populisme en tant que concept porte l'héritage de cette agoraphobie qui présuppose le « mépris des capacités politiques du peuple » [Breugh, 2007 : 21].

On aurait tort de voir dans ces représentations savantes le fait d'une « populologie » tournée uniquement vers les populismes européens. Certes, les préjugés d'un peuple autoritaire, irrationnel et passéiste pénètrent plus facilement dans le sens commun, dès lors qu'il s'agit d'évaluer un populisme de droite qu'il conviendrait d'appeler de son vrai nom (un « parti d'extrême droite », dans la tradition politique maurrassienne). Mais ces mêmes représentations jouent aussi bien lorsque ces « spécialistes » du populisme donnent leur avis sur des populismes extérieurs à la tradition politique française, et mobilisant davantage l'élément plébéen¹⁸³.

¹⁸¹ La critique de l'appel au peuple *en soi* dans la « populologie » est largement redevable de ces représentations qui font office de médiateurs entre une indignité sociale et une indignité symbolique. Comme le souligne Collovald « L'appel au peuple » n'est pas seulement une rhétorique démagogique, comme le veut l'insulte politique contenue dans la définition actuelle du « populisme ». Historiquement et sociologiquement, c'est une stratégie de mobilisation politique des groupes populaires. [...]. C'est dire que les interprètes savants [du populisme] [...] convertissent une pratique politique d'abord populaire en une injure politique et ils métamorphosent une notion d'abord sociologique en instrument de lutte politique » [Collovald, 2004 : 80].

¹⁸² On trouve cette représentation chez les chômeurs accusés de « radicalité », analysés par E. Pierru dans *La démocratie aux extrêmes* [Pierru, 2006] : ces derniers sont systématiquement renvoyés, tantôt dans les représentations ordinaires tantôt dans les prénotions savantes, à « l'irrationalité, l'agressivité ou encore la malléabilité politiques ». À l'instar des jugements d'indignité qui touchent les classes populaires dans la fabrique du jugement populiste, une certaine contiguïté entre représentations ordinaires et représentations savantes est observable dans la production de l'étiquette de « radical » ou de « populiste » : « L'étiquette fonctionne comme stigmaté et devient le vecteur de jugements, de fantasmes sociaux ou politiques que l'analyse doit expliciter sous peine de confondre ce qui n'est qu'une étiquette avec le contenu de ce qu'elle prétend décrire » [Collovald et Gaïti, 2006].

¹⁸³ Ainsi, dans une émission sur « Le Venezuela de Chávez » sur la chaîne parlementaire (LCP), ces mêmes préjugés ressortent avec force, rendant le débat complètement inaudible. Après le « documentaire » sur la mobilisation populaire dans le pays, les réactions des invités et du public virtuel sur le blog de l'émission se partagent en mettant en avant soit la domination des gens du peuple « instrumentalisés » par Chávez, récitant des slogans appris par cœur

Le destin intellectuel du populisme semble donc celui d'un cercle vicieux.

Le populisme est un concept *et* un jugement politique spécifique, solidaire d'une histoire et d'une archéologie propre. Sa fonction essentielle est de placer un phénomène incompréhensible dans la continuité historique de la démocratie, afin d'y trouver une place, une raison d'être. Il s'agit surtout de démêler l'énigme d'un populisme qui serait anti-démocratique par « excès de démocratie », cet excès renvoyant à une politique propre de son sujet introuvable, le *dèmos*. La « populologie » se propose par conséquent de réfléchir à l'articulation contradictoire entre penchant autoritaire et ambition démocratique des populismes (leur « intégrisme démocratique »¹⁸⁴ selon le mot de Taguieff [Taguieff, 2007a : 13]¹⁸⁵) et résout l'énigme par la pathologie démocratique, et du populisme et du populaire.

Le principal terrain de redécouverte du rapport du populaire au politique est pourtant la démocratie, comme l'ont montré les exemples de l'histoire, de la philosophie et de la théorie politiques. Ce populisme décrit comme le « virus », la « pathologie », la « corruption » démocratique par excellence n'entreprendrait-il pas, au fond, des rapports plus complexes avec la démocratie ? Non pas que le populisme soit tendanciellement ou profondément démocratique, mais que ses rapports à la démocratie doivent être discutés au cas par cas, et surtout en raison la nature même de chaque « appel au peuple » ? Ne doit-on pas distinguer, en termes d'effets démocratiques de l'appel, l'appel « xénophobe » invoquant l'*ethnos* et l'appel « égalitaire » invoquant le *dèmos* ?

Toutes ces questions trament l'évolution des approches du populisme en Amérique latine. Il s'agit donc maintenant de resserrer la focale de notre « populologie » pour montrer comment

« comme les nord-coréens », soit, au contraire, leur adhésion naturelle, spontanée, vraie. Le cœur de la controverse semble alors, à première vue, de statuer sur la vérité de l'engagement populaire : mais cette question en cache une autre, bien plus fondamentale. La vérité d'une adhésion populaire doit être décrétée par une raison qui se situe à une échelle supérieure, la raison scientifique. D'une part, on pense l'adhésion populaire comme une conversion mécanique où l'insistance sur « l'appris par cœur » évoque l'anthropologie des théories de la propagande (l'individu passif, dominé, irrationnel). De l'autre, l'insistance sur la spontanéité de l'adhésion populaire ne cache que trop mal l'emprise de la représentation du bon sauvage, qui est capable de vérité mais non de raison. Dans les deux cas, en somme, on pense l'accès du populaire au politique à équidistance de la norme de la rationalité politique et de la compétence : dans le premier type de jugement, l'appris par cœur évoque un substrat infra-rationnel du jugement, la psyché collective. Dans l'autre, la spontanéité comme caractère spécifiquement populaire du jugement politique, n'implique guère de réflexivité, ni de rationalité. Dans les deux cas, pourtant opposés sur le plan des jugements de valeur des locuteurs (les uns étant anti-chavistes, les deuxièmes chavistes), les deux jugements de vérité renvoient à la même question sous-jacente du populaire comme écart.

¹⁸⁴ Pour une mise en perspective historique de ce jugement d'un « intégrisme démocratique » des classes populaires et de leurs partis, on se référera à l'histoire de représentations de la radicalité de D. Cohen [2012].

¹⁸⁵ Comme le reconnaît Taguieff en citant Kobi et Papadopoulos sur l'« ambiguïté fondationnelle du populisme », oscillation entre un hyper-démocratisme (réalisation du rêve de transparence politique de la société à soi, véhiculé par l'idéal de démocratie directe) et un anti-démocratisme, porté par des pulsions ou des visées autoritaires. « C'est là un aspect essentiel de ce qu'on peut caractériser comme « l'ambiguïté du populisme » [Taguieff, 2004 : 18-19].

en Amérique latine les approches du populisme ont mis en avant, dans un premier temps, le « penchant caudilliste » (solidaire d'un regard « d'en haut »), puis les « médiations sociales » entre classes populaires et régime populiste, enfin les rapports populaires au populisme (solitaires d'un regard « d'en bas »). Or cette évolution suit l'histoire du jugement populiste en général. On commence par décrire le populisme comme l'exercice d'un pouvoir absolu sur une masse de dupes, en essayant ensuite de comprendre les médiations entre société et politique populiste, pour enfin repenser, grâce à un ensemble de tournants critiques, les rapports populaires au populisme.

5. Les populismes en Amérique latine : du « haut » vers le « bas ».

La sociologie latino-américaine s'est constituée à partir d'une réflexion sur les conditions sociales de production du populisme, plus généralement sur la spécificité de la modernisation latino-américaine par rapport aux autres pays développés. Dans cette réflexion conjointe, trois étapes peuvent être distinguées, correspondant à autant de manières différentes de penser le populisme latino-américain.

La première étape est celle du « populisme du pouvoir » solidaire d'une théorie occidentalo-centrée du développement. Les références des premières théories du populisme sont alors, comme nous l'avons déjà évoqué pour la naissance latino-américaine de la « populologie », W. W. Rostow, S-M. Lipset et T. Parsons. Le populisme est conçu comme l'épiphénomène politique du retard sociétal latino-américain : dans l'aveuglement collectif scellant le pouvoir du *caudillo*, ces analyses pionnières voient un retard dans la rationalisation de la sphère politique. Le populisme s'assoit dès lors sur la volonté de domination du *caudillo* et sur l'auto-assujettissement volontaire des masses, dont il s'agit de comprendre les logiques profondes à l'aune d'une modernisation sociale imparfaite, incomplète, retardée, ou a-synchrone. Ces analyses, loin d'être dépassées, irriguent encore aujourd'hui une part importante de la production intellectuelle latino-américaine sur le populisme.

La deuxième étape mobilise des sociologies critiques des postulats « occidento-centriques » des théories de la modernisation : désormais, il ne s'agit plus de comprendre le populisme et la modernisation latino-américaine à l'aune d'une dichotomie « point de départ-point d'arrivée » mais de les repenser à l'aune de l'historicité latino-américaine. Or, cette historicité est marquée du sceau de la dépendance : les sociétés latino-américaines ne peuvent pas être comprises dans leur trajectoire en dehors d'une analyse rigoureuse de la condition coloniale et néocoloniale. En reprenant les analyses de Germani - qui opère à proprement parler

la jonction entre la première et la deuxième étape – et dans le prolongement critique des théories *dependentistas* de F. H. Cardoso et d'E. Faletto, A. Touraine se replonge dans le phénomène populiste à partir de l'hypothèse des « sociétés dépendantes ».

La troisième étape procède à un déplacement de perspective par rapport à l'approche tourainienne. Dans la veine des travaux de Laclau sur l'hégémonie populiste et sa « décantation » populaire, de nombreux historiens latino-américains reprennent le dossier « populiste » en fouillant dans son organisation populaire. Au lieu d'adopter un regard institutionnaliste sur le monde social, focalisé sur les syndicats et les mouvements sociaux, cette histoire des pratiques populaires se recentre sur les supports inter-individuels de l'adhésion populaire au mouvement populiste.

Ces trois étapes traversent le populisme prototypique latino-américain, qui a catalysé de nombreuses controverses, le péronisme.

a) *Les populismes du caudillo*

Il est facile de voir dans les populismes des régimes reposant sur la verve du leader et sa volonté cachée d'instrumentaliser les masses. Comme nous l'avons souligné *supra*, l'imaginaire d'une foule violente, incohérente et naturellement autoritaire structure profondément les représentations savantes du populisme.

Ainsi, les premières théorisations du populisme en Amérique latine portent-elles l'empreinte de ces représentations du populaire « barbare » : en tant que politique pré-moderne donnant à voir un État pré-rationnel, incomplet et patrimonial, le populisme désigne l'éternel retour du caudillisme, un peu à la manière dont l'État africain est l'éternel retour du tribalisme¹⁸⁶. Le populisme est au XX^e siècle ce qu'est le caudillisme à la longue durée politique latino-américaine, en trouvant ses racines historiques dans les pratiques autoritaires des Empires précoloniaux, de la Conquête espagnole, enfin des « césarismes politiques » caractérisant les Indépendances.

Dans *Les révolutions d'Amérique Latine*, P. Vayssière, historien revendiquant une approche « de droite » de l'historiographie moderne latino-américaine, souligne ainsi l'ancienneté du style populiste : J-M. de Rosas, *caudillo* argentin populaire et nationaliste, est l'ancêtre et le modèle politique de J-D. Perón, la tentation autoritaire latino-américaine étant entérinée par lesdites « révolutions populaires ».

¹⁸⁶ Valent ainsi pour ces études les mêmes remarques critiques de J-F. Bayart sur la sociologie de l'État africain [Bayart, 1989].

« La tentation militariste de l'Amérique latine contemporaine semble déjà inscrite dans son acte de naissance. La confrontation des destins de l'Amérique anglo-saxonne et de l'Amérique ibérique est, sur ce plan, révélatrice d'une différence absolue ; si la première a été découverte et colonisée par des commerçants et par des sectes religieuses en rupture de ban, la seconde l'a été par des soudards ou par des aventuriers, après deux siècles de théocratie maintenant quelques 80 millions d'habitants dans une sujétion totale vis-à-vis d'un pouvoir distant et sacralisé. [...] [Au siècle dernier] La « révolution » n'était pas autre chose que la phase violente de prise de pouvoir par un homme fort, qui gouvernait ensuite en associant étroitement la force d'une garde prétorienne, un charisme personnel et un consensus populaire plus ou moins résigné. L'historien péruvien G. Pons Mozzo décrit clairement cet « idéal-type » du pouvoir autoritaire : « L'existence du caudillisme est favorable aux révolutions. Le *caudillo* est de type civil ou militaire ; jouissant de grandes sympathies auprès du peuple pour un fait important qu'il a réalisé, il se présente fort de cette popularité, pour assumer le gouvernement légal du pays, et habituellement recourt à la révolution comme moyen d'accéder au pouvoir. Arrivé par la force, il finit habituellement par instaurer un gouvernement de force » [Vayssièrè, 2002 : 52-58].

Dans ce long extrait on trouve les principaux arguments de la théorie du « populisme du *caudillo* ». Le caudillisme est le *thème* trans-historique de la politique latino-américaine¹⁸⁷, qui se greffe aux *variations* révolutionnaires après les Indépendances, puis aux *variations* populistes. Le *caudillo* ne légitime pas seulement son pouvoir par l'appel au peuple, il catalyse aussi les instincts de la populace¹⁸⁸, en se faisant admirer, craindre, redouter, en lui offrant des fêtes populaires et des *circenses*¹⁸⁹. Aussi les tenants du « populisme du *caudillo* » tracent-ils une ligne rouge entre le *caudillo* et le leader populiste, avec l'hypothèse – jamais vérifiée par une socio-histoire des pratiques populaires - de la passivité du peuple [Rouquié, 1998 : 267].

Avec la grille de lecture offerte par la trace historique du « caudillisme », le populisme en vient à être saisi comme l'énigme manifestation d'une volonté de domination des élites : tel un nouveau *caudillo*, le populiste assoit son pouvoir sur la démagogie, l'amour et le respect que lui voue le peuple. En se penchant sur l'énigme péroniste et son support populaire, G. Germani relie, dans cette même perspective, le « machiavélisme politique » des élites latino-américaines et

¹⁸⁷ Pour défendre cette thèse, P. Vayssièrè apporte la fascination « typiquement » latino-américaine pour le roman surréaliste narrant les aventures tragicomiques et ubuesques du *caudillo* : « Paul Verdevoye et une équipe de chercheurs ont dénombré plus de cent romans et récits traitant du caudillisme hispano-américain, pour une période allant essentiellement de 1910 à 1969. Une telle fascination sur l'imaginaire des écrivains - et donc sur celui de leurs lecteurs – n'est-elle pas en soi significative de la *banalisation* du pouvoir autoritaire en Amérique Latine ? » [Vayssièrè, 2002 : 64 ; Nous soulignons].

¹⁸⁸ À l'appel au peuple et la sympathie populaire, au charisme personnel et à la propension à l'autoritarisme, S. Bolívar ajoute un dernier élément de définition du caudillisme : l'oclocratie, le « pouvoir de la populace ». Comme il le prophétise au Congrès de Cucuta en octobre 1821 : « Le pays tombera infailliblement aux mains de la populace et passera ensuite à de médiocres tyranneaux de toutes couleurs et de toutes races ». La jonction entre le pouvoir de la populace et le pouvoir du peuple serait dès lors au cœur de l'indétermination du populisme, toujours susceptible de retomber dans son héritage caudilliste.

¹⁸⁹ Comme le *caudillo* imaginé par M-A. Asturias dans *Monsieur le Président* sur le modèle du tyran guatémaltèque Estrada Cabrera.

l'autoritarisme traditionnel des classes populaires. Le populisme serait le point de soudure paradoxal d'un réveil des masses et de l'inertie d'un modèle culturel de domination qu'il définit « caudilliste »¹⁹⁰ :

L'héritage de la construction intellectuelle du « populisme du *caudillo* » sera important. Il traverse tel une ligne rouge les études sociologiques du populisme entre les années 1960 et 1970¹⁹¹. On le retrouve, malgré des réorientations significatives de la recherche historique et sociologique dans les années 1980, dans nombre de théories contemporaines. Ainsi, en définissant le populisme - « concept questionné » - K. Weyland assène :

« [Une définition politique du populisme] situe le populisme dans la sphère sémantique du *pouvoir*, non de la *distribution*. Le populisme modèle premièrement les attitudes d'exercice du pouvoir, non les stratégies d'allocation sociale des ressources. [...]. Cette redéfinition politique identifie le but principal poursuivi par les leaders populistes, à savoir *exercer le pouvoir*, utilisant toute politique affectant la sphère socio-économique comme instrument pour poursuivre ce but. Cette redéfinition insiste davantage sur l'*opportunisme* des leaders populistes et leur *faible engagement idéologique* » [Weyland, 2001 : 11 ; Nous soulignons]¹⁹².

Le phénomène populiste est toujours ramené à la dimension du pouvoir, dans sa manifestation corporatiste, paternaliste et autoritaire. Le monde social est complètement ignoré et les acteurs sociaux sont réduits à une masse informe dupe des ruses du pouvoir.

b) *La médiation sociétale : l'intervention national-populaire*

Pour complexifier la vision du « populisme du *caudillo* » composé par le leader et une masse informe d'objets de sa volonté de puissance, la sociologie des années 1980 essaie de

¹⁹⁰ « Tous ces faits ont rendu possible l'apparition de mouvements politiques dans lesquels les objectifs des élites et ceux des masses pouvaient différer parfois de manière accentuée. On retrouve même – et avec une netteté frappante dans certaines doctrines totalitaires de droite – l'affirmation selon laquelle le but de l'activité politique, pour le dirigeant n'est rien d'autre que de commander. Le pouvoir apparaît alors comme une fin en soi, qui ne requiert pas d'autre justification, et l'« idéologie » révèle ainsi son rôle de pur instrument pour la domination et le maniement des masses. [...] Les anciens modèles culturels de type autoritaire, en vigueur dans la société traditionnelle, subsistent dans la nouvelle situation, mais ne peuvent plus s'appliquer à des objets adéquats, à cause de la modification du contexte [la modernisation et la transition vers un type « industriel-urbain »] » [Germani, 1972 (1957) : 187]. C'est ainsi que se combinent les attitudes et les motivations des élites, d'une part, et la prédisposition aux formes autoritaires dans les classes populaires, de l'autre. L'autoritarisme « traditionnel » des classes populaires s'imbrique à l'« autoritarisme » idéologique des élites modernisatrices. Si le premier se trouve à l'état passif ou latent - à cause des changements sociaux - le second peut le réactiver et fonder sur ce terrain des mouvements qui tendent à implanter des formes non démocratiques.

¹⁹¹ On le retrouve ainsi, avec des nuances différentes selon les auteurs, dans les travaux d'H. Jaguaribe, T. S. Di Tella et O. Ianni.

¹⁹² Dans la même veine, A. Viguera [1993], K. Roberts [1995], R. A. Mayorga [1995], M. Conniff [1999] et [2001], K. Weyland [1996], [1999] et [2001], et A. Knight [1998].

problématiser ces médiations proprement « sociétales », institutionnelles, qui se font et se défont entre un pouvoir populiste et une société populaire [Altman, 1983].

En répondant au questionnement sur le « support populaire » du péronisme, G. Germani observait une certaine unité de la base populiste, concentrée dans les secteurs ouvriers urbains, pour aussitôt identifier une ligne de partage en son sein : il distinguait des « anciens ouvriers » et des « nouveaux ouvriers », les premiers assimilés depuis longtemps à la vie urbaine, politisés et syndicalisés, les deuxième migrants porteurs d'une culture politique rurale et *criolla* [Germani, 1973a] et, nous l'avons vu, naturellement autoritaire [Germani, 1972 : 457]. Le péronisme avait réussi selon le sociologue italien le tour de force de l'intégration politique des ouvriers argentins, en s'appuyant sur le faible développement des médiations sociétales, les syndicats, les associations, les clubs, la société civile.

Le faible développement des syndicats dans l'Argentine des années 1940 aurait rendu les masses ouvrières « disponibles » à l'assimilation péroniste, créatrice de nouveaux espaces d'intégration sociale. D'autre part, le brassage des cultures politiques des uns et des autres, du rural et de l'urbain, du syndical et du communautaire, aurait été la spécificité du péronisme comme mouvement politique : la coprésence d'ancien et de moderne dans le populisme serait la condition *sine qua non* de son enracinement profond dans le tissu populaire.

Les critiques à cette interprétation du péronisme de Germani ne tardent guère à venir. Dès les années 1970, les historiens montrent que la prétendue « faiblesse des médiations sociétales » avant l'arrivée du péronisme relevait du faux historique¹⁹³ et que la continuité entre la politisation syndicale urbaine des classes populaires et le populisme n'était pas automatique. Des discontinuités profondes et des espaces de renégociation s'ouvrent dès lors au regard historique. En premier lieu, les ouvriers urbains, supposés être le « noyau dur » de la base péroniste, n'étaient pas péronistes avant Perón - en raison de leur culture politique « traditionnelle » - mais ils l'étaient devenus. Et dans ce devenir, l'histoire des relations entre syndicat, acteurs populaires et État devait encore être écrite [Murmis et Portantiero, 2004 (1971)]. D'autres critiques pointent le misérabilisme caractérisant l'hypothèse germanienne d'une culture politique « traditionnelle » des migrants ruraux : une histoire croisée avec l'anthropologie politique montre dès la moitié des années 1970 l'arbitraire intellectuel se cachant derrière l'« autoritarisme traditionnel » des classes populaires [Halperin Donghi, 1975]¹⁹⁴. La sociologie, enfin, se saisit de la réflexion germanienne sur la démocratisation populiste - entendue comme genèse d'une grammaire de la

¹⁹³ Les syndicats argentins connaissent une implantation urbaine importante dès l'époque de la première Industrialisation substitutive des importations des années 1930 et le « pré-populisme » progressiste d'H. Hrigoyen.

¹⁹⁴ Le clientélisme commence à être étudié, à la même époque, avec une approche plus anthropologique se voulant critique de ce misérabilisme. Cf. Gribaudo [1980].

citoyenneté parmi les acteurs populaires - qui était restée en sourdine au profit de la lecture « autoritaire » et « totalitaire » du péronisme [Vilas, 1994 ; Quintero López, 2004].

Cependant, le principal effort de théorisation comparative du populisme, à l'origine d'une nouvelle tradition sociologique, revient à A. Touraine. En reprenant les trois critiques au réductionnisme de G. Germani, le sociologue français fait de l'Amérique latine le terrain par excellence d'expérimentation de son cadre actionnaliste et de sa sociologie des mouvements sociaux [Touraine, 1978]. Il s'agit de pénétrer la boîte noire du populisme, sa trame sociétale, à savoir les mouvements sociaux et les acteurs sociaux institutionnels. En construisant une sociologie historique comparative des populismes latino-américains, A. Touraine fait du syndicat et de l'État les principales corroies de transmission entre le pouvoir populiste et les mouvements populaires [Touraine, 1988]. C'est dans ces deux lieux de l'analyse sociologique que l'on apprécie l'efficacité sociale du projet populiste, qu'il désigne « intervention national-populaire ».

Touraine la définit comme le « mode de l'historicité » latino-américaine [Touraine, 1998], dont la spécificité découle de l'état de dépendance dans lequel se sont formées les sociétés latino-américaines, et de l'incapacité hégémonique de leurs bourgeoisies nationales [Touraine, 1976]¹⁹⁵.

Sa définition articule trois caractéristiques essentielles :

1. Le souci politique de l'intégration nationale dans des sociétés déchirées par l'exclusion d'une grande majorité de la population. Cette intégration vise à augmenter la participation sociale au développement de la nation.
2. Le « développementisme » visant, entre autres, à la refondation d'une nation autonome par rapport à l'intervention étrangère et capable de se structurer autour de ses propres ressources sociales, économiques et culturelles.
3. Une relation au pouvoir plus « participative » que « représentative ». En raison de la faiblesse des médiations sociales et de l'hypertrophie de l'État, hypothèses qu'A. Touraine reprend à G. Germani, l'accès des groupes sociaux à la politique se comprend davantage comme une participation imaginée que comme une véritable représentation d'intérêts sociaux conflictuels, caractérisant l'historicité des sociétés industrielles [Touraine, 1973].

La notion d'intervention national-populaire fait de l'État l'acteur principal de la modernisation populiste. Sa tâche est celle de résorber les multiples contradictions issues de la condition coloniale : dans la sphère sociale à proprement parler qui, en raison de son caractère

¹⁹⁵ C'est plus spécifiquement l'explication de D. Pécaut qu'il appelle « modèle de l'État de compromis » [Pécaut, 1987 : 247-248]

dualiste¹⁹⁶ depuis la Colonie, se délite à cause de l'anomie qui caractérise les groupes défavorisés condamnés au sous-développement, et de la frustration des classes moyennes, auxquelles le développement avait été promis sans jamais se réaliser sous leurs yeux¹⁹⁷ ; dans la sphère économique, dépendante de manière croissante des évolutions de la demande étrangère, sans laquelle les États latino-américains semblaient dans la misère la plus absolue comme l'avait montré la Grande Crise¹⁹⁸ ; dans la sphère symbolique, imprégnée des valeurs des colonisateurs puis des « agents de l'Empire nord-américain » ; dans la sphère proprement politique enfin, menacée d'hétéronomie par les alliances inquiétantes des élites latino-américaines avec le capital étranger¹⁹⁹.

L'État populiste se charge alors de réorganiser la société dépendante autour d'un projet de développement économique national capable d'engendrer *par lui-même* une modernisation sociale - l'intégration dans le développement national de ceux qui en avaient été historiquement exclus, les classes populaires, le *pueblo pobre*, *los descamisados*, *los peones*²⁰⁰ - et une restructuration de l'imaginaire politique, sous le mode de la « deuxième indépendance ». La définition populiste de la modernisation articule donc trois éléments : développement économique autocentré²⁰¹, intégration des classes populaires et indépendance nationale. Le

¹⁹⁶ Cf. G. Germani [1972] pour une description de l'incomplétude de la transition latino-américaine à la modernité, qui aurait laissé une grande majorité de la population « en dehors » de la modernité. Voir aussi les structuralistes latino-américains pour la thèse du « dualisme structurel » caractérisant la structure productive (Prebisch [1951], Singer [1950], Furtado [1966]), ainsi que les théoriciens de la *dependencia* pour le dualisme développement/sous-développement (Frank [1970] et Cardoso et Faletto [1978]).

¹⁹⁷ Nous nous rapprochons ici de l'explication d'A. O. Hirschman [1958 : 212] en termes d'« effet tunnel ». Reprenant l'hypothèse de la sociologie latino-américaine de la modernisation qui voit dans le populisme un désajustement entre structures objectives et subjectives [Di Tella, 1965], Hirschman décrit la chaotique modernisation latino-américaine par l'exemple suivant : le populisme naît de « l'impatience de populations qui, s'illusionnant d'abord sur la proximité de la lumière annonciatrice du terme de leur misère séculaire comme les passagers du train anticipent trop tôt leur sortie de l'obscurité, ont réalisé ensuite qu'ils s'en trouvaient encore fort éloignés. En conséquence, elles s'en sont prises en quelque sorte au conducteur de la locomotive politique tout en acclamant le voyageur de la voiture-salon – le leader populiste – qui approuvait leur indignation avec des mots qu'elles n'auraient pas su imaginer. » Cit. in G. Hermet [2001 : 140].

¹⁹⁸ Pour un aperçu des conséquences de la Grande Crise sur les économies latino-américaines voir Dabène [2005 (1994), 60-66]. Pour une approche marxiste, voir S. Aranda [1999]. Cf. aussi les analyses de J. C. Rey [1998 (1980)].

¹⁹⁹ Cf. l'exemple du *Porfiriato* mexicain (1884-1910), et celui encore plus éclairant des Républiques « bananières » centroaméricaines.

²⁰⁰ Travailleurs journaliers argentins, protagonistes avec les *descamisados* du projet péoniste de développement national.

²⁰¹ Le développement économique autocentré s'est traduit historiquement par une modernisation accélérée de la structure productive (industrielle et agricole) visant à développer un marché interne. Des politiques comme l'industrialisation nationale (souvent soutenue par une orientation commerciale protectionniste), la réforme agraire, la nationalisation des ressources stratégiques (chemins de fer, électricité, assurances, télécommunications, structures d'exportation) ont constitué la réalisation historique de ce développement autocentré. Le cas de L. Cárdenas (1934-1940) est sans doute l'un des plus exemplaires : le président mexicain relança la distribution des terres (18 millions d'hectares distribués à 800.000 paysans dans son *sexenio*) tout en modernisant l'infrastructure agricole (irrigation, voies de communication, crédits), nationalisa l'industrie d'extraction du pétrole (en créant PETROMEX) et impulsa la croissance de la production, opération qui fut continuée par son successeur M. Alemán (1940-1946). Mais le

développement autocentré définit la dimension économique de la modernisation, à savoir la marque d'un fort volontarisme, passant souvent par un projet d'industrialisation nationale (industrialisation substitutive des importations - ISI), de nationalisation des ressources, et/ou par une expansion du crédit²⁰². L'intégration des classes populaires constitue la dimension sociale de ce paradigme de modernisation, se déclinant dans la construction d'une société de masse où chacun participe – par sa condition de travailleur syndicalisé – aux fruits du développement économique autocentré. L'indépendance nationale, souvent présentée comme une « deuxième indépendance », constitue enfin la dimension symbolique de la modernisation, couplée à une rhétorique d'opposition constante à l'impérialisme et prônant la récupération des ressources nationales volées par les puissances étrangères (ressources naturelles, cambiales²⁰³, culturelles, symboliques...). Le sentiment d'appartenance des masses au projet populiste se construit en effet sur les modes de la réappropriation collective d'une Nation libérée de la domination étrangère²⁰⁴.

Le Discours de prise de fonction du Président J. Arbenz (15 mars 1951) au Guatemala est une synthèse efficace des trois dimensions de la modernisation populiste, trouvant leur articulation dans l'État-développeur :

« Notre gouvernement se propose d'ouvrir le chemin du développement économique du Guatemala, en tendant vers trois objectifs fondamentaux : transformer notre pays d'une nation dépendante avec une économie sémi-coloniale en un pays économiquement indépendant [Indépendance nationale ou dimension symbolico-culturelle]; transformer le Guatemala, d'un pays attardé avec une économie essentiellement féodale en un pays

développement économique autocentré ne peut pas être réduit à une course à l'industrialisation, ni à la simple nationalisation des ressources stratégiques. Sa dernière finalité était la création d'un cercle vertueux de type « modernisation productive-croissance des emplois-crédit d'un marché interne », dans la perspective d'accroître le contrôle collectif des changements économiques et techniques. L'industrialisation était de surcroît inséparable d'un accroissement de la participation sociale au projet développementiste, ce qui constituait la véritable essence de la « troisième voie » populiste, comme les exemples de Cárdenas (la participation sociale étant institutionnalisée par l'adhésion au parti et à ses syndicats ouvriers et paysans) et de Perón (la participation sociale étant institutionnalisée par la syndicalisation - CGT) le montrent clairement.

²⁰² Il est symptomatique à cet égard que dans le célèbre entretien de 1971 au Ciné de Libération, le Général Perón commence le récit de son gouvernement national-populaire par l'indépendance économique argentine vis-à-vis de la dette externe.

²⁰³ La « deuxième indépendance nationale » s'attaque aussi au privilège des États-Unis producteurs de la monnaie internationale pendant le système de Bretton Woods (1944-1971), et donc à leur capacité d'importer sans limites et de dévaloriser les intérêts sur les emprunts. Perón a insisté sur cette récupération des capitaux cambiaux nationaux, c'est-à-dire de la valeur acquisitive de la monnaie nationale (*peso*) contre les inégalités qui caractérisaient à l'époque le système monétaire international.

²⁰⁴ Nous rapportons ici la déclaration d'indépendance économique du gouvernement péroniste (9 juillet 1947) : « Nous, les représentants du peuple et du gouvernement de la République argentine, réunis en Congrès ouvert à la volonté nationale, invoquant la divine Providence, déclarons solennellement à la terre entière la justice sur laquelle se fonde la décision des peuples et gouvernements des provinces et territoires argentins d'améliorer les liens dominateurs du capitalisme étranger et de récupérer les droits et contrôles propres et les richesses économiques nationales. La Nation atteint sa liberté économique pour disposer, en conséquence, de fait et de droit, du pouvoir plein et élargi de se donner les normes qu'exigent la justice et l'économie universelle en défense de la solidarité humaine ». Rapporté par Dabène [2005 (1994) : 80].

moderne et capitaliste [Développement économique autocentré ou dimension économique]; et faire en sorte que cette transformation s'accompagne de la plus grande augmentation possible du niveau de vie du peuple [Intégration des exclus ou dimension sociale] »²⁰⁵.

L'État et le syndicat permettent de relier les trois sphères de la modernisation populiste : ce dernier assure l'intégration sociale des masses en insistant sur la contribution sociale de chacun au développement productif (l'acteur populaire étant défini avant tout comme un *travailleur*). En plus de cette fonction de politisation des classes populaires réintégrées par le populisme, le syndicat fonctionne comme corroie de transmission entre le social et le politique, acheminant la politique d'assistance sociale de l'État vers les masses²⁰⁶.

L'État devient ainsi un distributeur paternaliste et la société une consommatrice clientélisée : « l'ensemble du champ politique était organisé autour de buts de *distribution* et de *consommation* », conclut Touraine²⁰⁷.

Cette intégration de l'économie, de la société, du système politique (partitique) et de l'État par un recouvrement de production, distribution et consommation, est la caractéristique la plus remarquable du populisme latino-américain. Touraine la synthétise de la façon suivante :

« Ce modèle [de l'intervention national-populaire], étroitement lié à la dépendance économique a été dominé par la désarticulation de l'action sociale, l'autonomie excessive des processus politiques et idéologiques par rapport aux politiques économiques et un *fort mélange de l'État, du système politique et des acteurs sociaux* [...] » [Touraine, 1988 : 464].

L'intervention national-populaire est un concept très opératoire, surtout pour les populismes « classiques » latino-américains²⁰⁸. Il a irrigué une tradition sociologique comparative d'envergure [Mckinnon et Petrone, 1998]. Sa capacité à joindre un regard théorique et à dénaturiser le « penchant autoritaire » des sociétés latino-américaines en fournissant une

²⁰⁵ Rapporté par Dabène [2005 (1994) : 91].

²⁰⁶ Les États nationaux-populaires stimulèrent partout la constitution d'organisations sociales liées à la production, comme les syndicats et les organisations patronales. Dans la Colombie de López Pumarejo (1934-1938 puis 1942-1945), entre 1930 et 1945, 1300 nouveaux syndicats furent reconnus, dont 633 en 1944-1945. L'explosion des organisations sociales dans le Venezuela pré-octubriste et octubriste (AD, COPEI, URD, CTV, FEDECAMERAS etc.) est un autre cas de figure (voir à cet égard Velásquez [1988 : 59-69]). Enfin, dans l'Argentine pré-péroniste, quand Perón était secrétaire au Travail et à la Prévoyance, le nombre d'organisations syndicales (soumises à sa tutelle) passa de 356 en 1941 à 969 en 1945. Comme l'indique Dabène [2005 (1994) : 79] la syndicalisation progressa rapidement en époque péroniste, passant de 900.000 affiliés en 1946 à 2.500.000 en 1954. La Constitution de 1949 reconnut, d'autre part, le statut légal du syndicat, qui était *hors la loi* avant le péronisme.

²⁰⁷ [Touraine, 1988 : 464]. Cette intervention de l'État s'accompagne ainsi d'une intégration croissante des institutions par lesquelles passe la redistribution (partis, syndicats et organisations patronales) dans l'appareil étatique, jusqu'au cas extrême du gétulisme brésilien, qui met en place un véritable régime corporatiste.

²⁰⁸ Pour une comparaison avec les populismes faisant l'objet de notre thèse, le chavisme vénézuélien et l'évisme bolivien, cf. *infra* « Quels néo-populismes ? ».

explication sociologique de l'intégration populaire et du clientélisme, est au cœur de sa fécondité heuristique. Cependant, le sociologue désirent percer les ressorts de l'adhésion populaire au populisme reste un peu sur sa faim. Le tissu social est réduit à sa dimension purement institutionnelle et l'expérience des acteurs populaires n'est jamais interrogée en tant que telle. L'action populaire est évacuée de l'analyse ou réduite à une pure dérivation logique de la politique de l'État, des syndicats, des organisations.

c) *Le populisme « par le bas » : du pouvoir populiste aux rapports populaires au populisme*

Le problème de ces sociologies est précisément celui de la construction de catégories analytiques qui opacifient les pratiques sociales, dans la dialectique que celles-ci supposent entre une créativité de l'agir et l'emprise des institutions. Ces sociologies restent ainsi prisonnières de la représentation d'une « passivité populaire » cristallisée par le pouvoir populiste : un double tournant s'amorce dans les années 1980 à partir de l'histoire des adhésions populaires au populisme [Murmis et Portantiero, 2004 (1971)] et de l'efficacité sociale du discours populiste comme discours politique [Ipola, 1982]. Il s'agit alors de distinguer, dans les deux cas, un populisme « institutionnel » centré sur l'État et le syndicat, et un « populisme vraiment existant », celui des ses acteurs, de ses expériences, de ses régimes d'engagement. C'est à l'intérieur de ces nouvelles approches que nous plaçons notre propre lecture des populismes participatifs comme étant, avant tout, des « populismes par le bas », nécessitant de la part du sociologue une observation des pratiques populaires.

De l'organisation sociétale ou discursive²⁰⁹ du populisme, étudiées d'un regard « d'en haut », en surplomb, on passe dès lors à une enquête sur les régimes d'expérience et de

²⁰⁹ Dans le panier des études sur les « médiations sociétales » entre pouvoir et société rentrent en effet paradoxalement les analyses d'E. Laclau. Si le philosophe a pu ouvrir de nouveaux champs de questionnement sur le fonctionnement social du populisme, ses conclusions tendent à faire du discours une sorte de médiation surplombant les pratiques. En voulant comprendre les ressorts de l'adhésion populaire au péronisme, E. Laclau débouche entre *La guerre des identités* (2000) et *La raison populiste* (2005) sur une vision essentiellement *tropologique* de la politique, faisant du discours le lieu central du politique. Ainsi en vient-on à évacuer, d'une manière somme toute comparable à l'intervention national-populaire tourainienne, les pratiques populaires. Les pratiques doivent suivre, dans son optique, l'efficacité presque auto-poïétique du discours : en témoignent autant sa lecture de la tradition philosophique (qui fait primer Gramsci, Althusser et Wittgenstein), que les exemples historiques qu'il apporte à sa démonstration (les discours des leaders populistes). D'où l'écueil « tropologique », présentant le politique comme une activité de métaphorisation du social performée par le discours. Or une telle hypothèse de travail, si elle autorise un nouveau regard sur le phénomène populiste à travers une nouvelle conceptualisation du politique et du pouvoir, rend l'enquête historique pratiquement impossible. Toute enquête historique opère en effet sur des archives où les voix et les pratiques sont, par définition, indissociables. C'est pourquoi nous associons les deux sociologies – celle de Touraine et celle de Laclau - sous la bannière des « médiations sociétales », les deux ayant irrigué les recherches sur le populisme « par le bas », dans l'orbite duquel nous plaçons notre thèse, mais devant être dépassées.

subjectivité populaire, mobilisant un regard « d'en bas » (*from below*). Des médiations sociétales du populisme (entre le social et le politique) on passe aux rapports populaires au populisme, dans la perspective d'abandonner des césures trop rigides entre le « social » et le « politique » héritées du structuro-fonctionnalisme et du marxisme. Un tel abandon comporte également la déconstruction de la dichotomie traditionnel-moderne qui était restée *in nuce* dans l'analyse tourainienne (remplacée par la dichotomie dépendant-non dépendant).

Commençons par les fondations épistémologiques du populisme « par le bas ». Ces fondations remontent une fois de plus à ces travaux historiographiques s'étant penchés sur le dossier péroniste en critiquant le caractère monolithique de l'anthropologie des classes populaires de G. Germani. Ces historiens, E. de Ipola, M. Murmis et J-C. Portantiero en tête, découvrent dans les années 1970 et 1980 un rapport *oblique* des classes populaires au péronisme. Ils touchent du doigt des classes populaires enthousiasmées, certes, par le Général, mais vouant un plus grand respect à Evita [Chávez, 1975]. Le *descamisado* se présente comme un mythe du pouvoir, l'acteur populaire adhérant au péronisme « à ellipses », tel le pauvre d'Hoggart [Hoggart, 1970 (1957)]. L'autoritarisme populaire cède à une grammaire de la citoyenneté, dont la radicalité n'est pas exclue, le mélange entre les deux donnant à voir une alchimie inédite. Surtout, ces historiens découvrent la pluralité interne du peuple péroniste, qui n'est pas un tout organique, une masse de supporteurs également fascinés par Perón et adhérant pour les mêmes raisons charismatiques : différents rapports populaires au péronisme se donnent à voir dans les archives des syndicats, des sections locales du parti, des associations culturelles populaires, ainsi que dans les témoignages de l'histoire orale, tournée vers les différents âges du militantisme péroniste. Ces institutions, dans la multiplicité des formes de socialisation politique qu'elles rendent possible, sont désormais au cœur de l'explication [Murmis et Portantiero, 1981]. La variable générationnelle [Tizziani, 2007]²¹⁰, de genre [Kampwirth et Weyland, 2010], ainsi que

²¹⁰ Ainsi, en reprenant la distinction de J. Rancière entre police et politique, A. Tizziani envisage dans sa thèse l'étude inter-générationnelle de la politisation péroniste comme une relation dialogique entre deux regards, un regard « policier » qui fait primer l'institutionnalité et un regard plus « politique » (au sens de Rancière) attentif aux opérations émancipatoires et adoptant une vision d'« ascension de la politique ». Il s'agit dès lors d'enrichir les « sciences politiques et la sociologie politique latino-américaines [qui] ont souvent privilégié des approches centrées sur les structures établies de la politique, et leur « impact » sur les formes de politisation, le plus souvent assimilées aux acteurs collectifs organisés » [Tizziani, 2007 : 22]. A. Tizziani explore par la suite l'opérativité du peuple dans la constitution d'un collectif d'appartenance politique, en relevant une contradiction dans les identités péronistes entre les années 1970 et nos jours : « Dans notre perspective, au cœur de l'identification au péronisme se situe la définition du peuple comme espace politique d'appartenance, dont le nom et le visage évoluent selon les différents vécus historiques et politiques » [Tizziani, 2007 : 33]. La contradiction fondamentale des rapports populaires au populisme est alors celle qui surgit entre l'unité du référent peuple et la spécificité indépassable de son incarnation populaire, entre la nécessité de constituer un collectif, donc de dépasser les différences sociales (en particulier de classe), et celle de l'inscrire sur la surface d'un groupe concret d'exclus, de dominés. Ce problème se pose moins pour notre recherche, dans la mesure où l'identification au chavisme et à l'évisme est surtout, et de plus en plus, le fait des classes populaires des *barrios*, socialement très homogènes.

les sociabilités religieuses, esthétiques et culturelles [Cucchetti, 2003] entrent de plain pied dans l'analyse. Désormais le péronisme est une construction subjective, mobilisant des systèmes de valeurs, des politiques du corps, des *éthoi* et des techniques de soi spécifiques.

Le visage du *descamisado* péroniste ressemble donc de plus en plus à l'élasticité de cette hégémonie évoquée par Laclau, mais là on ne l'attendait pas, dans la culture et les valeurs. Le populisme tend à se diluer dans le populaire et le populaire semble recoloniser le populisme.

Dans ces reconfigurations du populisme, on retrouve la question centrale du rapport à la démocratie. À l'image de la reconsidération historiographique des *Grangers* nord-américains, les sciences sociales latino-américaines réinterrogent le populisme avec de nouveaux questionnements : que fait le populisme aux classes populaires ? Quels régimes d'action rend-il possibles chez les dominés ? Quelle économie spécifique de raison et d'émotion, de citoyenneté et de domination, le caractérise ? Comment définir, en d'autres termes, les rapports populaires au populisme²¹¹ ?

La socio-histoire des rapports populaires au populisme est un chantier *in fieri*. Son influence est pourtant fondamentale dans les sciences politiques latino-américaines à partir de la deuxième moitié des années 2000 [De la Torre et Peruzzotti, 2008], vingt à trente ans après les premiers travaux sur la question en histoire et en théorie politique. Cette réception tardive témoigne de la difficulté à se déprendre des représentations savantes sur le populaire et à manier un concept de plus en plus « questionné » comme le populisme.

Car l'histoire du populisme est l'histoire des jugements de valeur sur le « peuple » : ce peuple, dont on fixe la nature propre entre nature et culture, entre ignorance et puissance, entre représentation et débordement de la relation gouvernants-gouvernés, entre utopie révolutionnaire et désenchantement conservateur, entre continuité du peuple à soi et écart du « populaire » fixé par les dominants. La remise en question historique de la nature anti-démocratique du populisme, *via* l'enquête sur ses conditions sociales de production, est la seule voie permettant de reconstituer un concept que tout porterait à abandonner : désormais, il ne s'agit plus de statuer *a priori* sur le caractère *naturellement* démocratique ou anti-démocratique du populisme, mais de se tourner vers les « politiques du peuple » qu'il produit. Le populisme n'est rien sans son

Malgré la diversité des empiries « populaires », nos conclusions sont pourtant largement comparables : il faut pencher pour « une conceptualisation du peuple comme appartenance symbolique et politique, déliée d'une opération de catégorisation sociale » [Tizziani, 2007 : 45], ce même peuple que nous définirons comme opérateur permettant à l'acteur des populismes de construire et de réinventer, dans une dialectique inépuisable d'autonomie et hétéronomie, un rapport au politique.

²¹¹ Cette dernière question croise celle de la redécouverte dans les sciences politiques contemporaines des rapports ordinaires à la politique. Pour une synthèse de la question, cf. la publication récente de Le Gall, Offerlé et Ploux [2012] et l'ouvrage classique de J. Lagroye [2003].

peuple ; leurs histoires sont parallèles, les histoires de leurs stigmates aussi. Ce n'est qu'en reconstituant le concept par ses multiples traductions populaires que la sociologie pourra se le réapproprier.

III. DES POPULISMES AUX NEO-POPULISMES : CONFRONTATIONS CROISEES VENEZUELA-BOLIVIE.

Il s'agit maintenant de construire nos deux cas d'étude : le populisme d'H. Chávez au Venezuela et celui d'E. Morales en Bolivie, rassemblés par leur ouverture à la démocratie participative.

Ces deux expériences ont constitué le cœur du « tournant à gauche » latino-américain [Brisset-Foucault, 2006], catégorie journalistique qui les a associées dès 2006 au Brésil de Lula, à l'Argentine de Nestor puis de Christina Kirchner, au Chili de Bachelet, à l'Équateur de R. Correa, au Paraguay de Lugo, à l'Uruguay de J. Mujica et plus récemment au Pérou d'O. Humala. Dans ce tournant à gauche, les analystes ont progressivement identifié une partie « social-démocratique », autour des leaderships de Lula et Bachelet, et une partie « néo-populiste », autour des leaderships de Chavez et Morales.

Mais qu'est-ce que ce « néo-populisme » ? Suggère-t-il une réédition des expériences fondatrices d'un Perón ou d'un Cardenas, d'un Vargas ou d'un Velasco Ibarra ? Où faut-il le lire insistant sur le « néo », sur le caractère de nouveauté ? Et sur quoi se fonde-t-il ce consensus médiatique, puis scientifique, sur la définition des expériences vénézuélienne et bolivienne comme des « populismes » ?

Dans notre démonstration, nous adoptons le regard d'une sociologie historique : pour maintenir le concept de « populisme », il faut non seulement le mettre à l'épreuve d'une sociologie de l'action populaire – ce que nous ferons dans la section centrale de notre thèse – mais démontrer qu'un certain nombre de phases historiques biens identifiables en scandent l'apparition. En d'autres termes, il faut croiser les deux histoires, celle du Venezuela et celle de la Bolivie, en montrant qu'elles passent par les mêmes contradictions, les mêmes crises et les mêmes formes de réinstitution. Le repérage d'un certain nombre de matrices historiques communes nous permettra ainsi de répondre à la question de la genèse d'un populisme, puis de se « greffe » à la démocratie participative.

Les régimes d'H. Chávez et d'E. Morales passent en effet par les mêmes étapes constitutives : une révolution, une démocratisation, une polarisation et la greffe avec la démocratie participative. Le cheminement d'une sociologie historique nous conduira à identifier dans les populismes participatifs une rupture qui vient sceller la délégitimation de la démocratie antérieure, en y faisant émerger un nouveau sujet démocratique (le « peuple pauvre des *barrios* et des *comunidades* » vénézuélien et le « peuple paysan-indigène » bolivien). La réconciliation

démocratique de la société avec « son » peuple, n'est toutefois pas exempte de contradictions : d'une part, une nouvelle polarisation entre « amis » et « ennemis » du peuple s'installe dans le champ social. De l'autre, une dialectique d'autonomie et de dépendance fait surface entre État et mouvements sociaux au cœur des nouveaux dispositifs de participation populaire. Une fois questionnés ces trois processus historiques, la démocratisation, la polarisation et la greffe à la démocratie participative, et problématisé leur rapport à la forme « classique » du populisme, nous pourrions ainsi entrer dans le vif de notre terrain, l'expérience populaire dans ces comités de *barrio* que sont les *Conseils communaux de planification publique* vénézuéliens et les *Juntas vecinales* boliviennes.

Une dernière précision : Le Venezuela et la Bolivie apparaissent, par leur histoire propre, apparemment incomparables. Le Venezuela a pu être considéré comme un *unicum* [Compagnon, Rebotier et Revet, 2009 : 13-16] dans l'histoire latino-américaine en raison de son excentricité par rapport aux phases tramant l'histoire du sous-continent (libéralisme néo-colonial, populisme classique, hivers autocratiques, transitions démocratiques, néo-populismes). Alors que nombre de pays latino-américains sombrent dans les dictatures militaires au cours des années 60 et 70, le Venezuela connaît une démocratie très stable, le système de Punto Fijo (1961-1998), fondé sur l'alternance parfaite de deux partis au pouvoir, le social-démocrate AD et le social-chrétien COPEI. Le primat de la rente pétrolière le rendrait, d'autre part, incomparable aux autres pays du sous-continent par la spécificité de sa structure socio-économique.

La Bolivie, quant à elle, serait un autre *unicum* par son statut de pays à large composante indigène (60% de la population nationale) et ayant connu une instabilité chronique qui pu faire parler de « statogénèse inachevée » [Lavaud, 1991].

D'une part, une comparabilité rendue difficile par l'excentricité de l'histoire politique et le rôle de la rente pétrolière. De l'autre, une comparabilité à situer toujours en relation à la spécificité sociale, voire « ethnique », d'un État-Nation inachevé.

Si l'on se penche sur l'organisation sociale des deux pays, une observation semble également de mise : en comparaison à d'autres pays latino-américains comme l'Argentine, le Chili, le Brésil ou le Mexique, le Venezuela se caractérise par une très faible autonomie des acteurs sociaux institutionnels (syndicats, partis) vis-à-vis de l'État, une perméabilité structurelle de la sphère politique à l'influence des militaires [Irwin et Langue, 2005] et l'absence ou presque de société civile. En Bolivie, au contraire, l'organisation sociale (syndicats, organisation communautaire) connaît depuis la fin du XIX^e siècle une importante tradition d'autonomie vis-à-vis de l'État.

Les deux populismes participatifs de Chávez et Morales s'installent donc dans des conditions de départ fort différentes. Comment en retracer la genèse conjointe ? Comment faire dialoguer ces deux histoires que tout semble séparer, la spécificité de l'État, de l'organisation sociale, des mouvements sociaux ?

L'ambition de comprendre la genèse d'un populisme participatif, qui est notre but dans ce chapitre, nous a amené à sélectionner dans l'histoire longue et dans le temps présent des deux pays, des *lignes de force*. En d'autres termes, il s'agit de soumettre ces deux histoires à des hypothèses de lecture qui y identifient des processus communs et y découpent des phases similaires. C'est ce que nous essaierons de faire dans cette sociologie historique comparée.

1. Révolution bolivarienne et révolution bolivienne.

Après deux coups d'État avortés, le 4 février (4-F) et le 27 novembre (27-N) 1992, l'ex-Lieutenant H. Chávez remporte les élections de 1998 avec 56,45% des voix.

La « révolution bolivarienne » émerge sur le fond d'une crise institutionnelle d'envergure: le système de Punto Fijo (1961-98), avec ses partis et syndicats²¹², s'effondre. Or, sa crise connaît une longue gestation depuis le début des années 80. En raison d'un changement de la conjoncture économique nationale et internationale (notamment la baisse des cours du pétrole) l'État de Punto Fijo doit passer des largesses budgétaires de l'époque de la « Venezuela Saoudite » inaugurée par le choc pétrolier de 1973, à l'ajustement structurel²¹³. Après une

²¹² Le *puntofijismo* est le système politique démocratique faisant suite à la parenthèse autocratique de M. P. Jiménez (1948-58), et trouvant son origine et son nom dans les Accords de Punto Fijo de 1961. Il est fondé sur l'alternance de deux partis au pouvoir, l'un social-démocrate (AD, *Acción democrática*), l'autre social-chrétien (COPEI, *Comité de organización política electoral independiente*), et exclut délibérément le Parti communiste (PCV) et les syndicats lui étant liés. Il repose d'autre part sur des relations « consociatives » entre partis, acteurs sociaux institutionnels (le syndicat des travailleurs CTV, *Central de trabajadores venezolana* et l'organisation patronale FEDECAMERAS, *Federación de cámaras y asociaciones de comercio y producción*), et cadres de l'industrie nationale du pétrole (PDVSA). Il a pu être défini, en vertu de ces relations entre sphère politique, économique et sociale, comme un « populisme de conciliation » entre élites politiques, technocratie pétrolière et acteurs sociaux. Cependant, les classes populaires en ont été traditionnellement exclues : l'acteur populaire n'existe sous le *puntofijismo* qu'en tant que travailleur syndicalisé, donc par son adhésion à la CTV ou à une association locale répondant au syndicat ou au parti (comme les *Asociaciones de vecinos* dans les *barrios*). Voir Piñango et Naim [1985] et Romero [1986]. Pour les relations entre CTV et gouvernement voir Salamanca [1998].

²¹³ Ce passage, que les spécialistes du Venezuela désignent comme la transition de la « Venezuela saoudite de l'illusion » au « Venezuela libérale du désenchantement » est solidaire d'une reconversion des imaginaires politiques. La pulvérisation du taux de change en 1983 change radicalement les attentes de la population : des individus qui, jusque-là, avaient l'habitude d'« aller faire leurs courses à Miami » se découvrent soudainement pauvres. Les catégories du « Venezuela de l'illusion » et du « Venezuela du désenchantement » sont empruntées à E. Lander [2006 : 99-101] et aux entretiens que j'ai eus avec E. Lander [17 mars 2007] et E. Amodio [27 mars 2007]. Ces deux entretiens sont produits en Annexe. Pour un aperçu de la place de ces imaginaires dans les représentations collectives avant et après la crise, voir L. R. Dávila [1992] et [1996]. Pour un lien avec la montée de Chávez au pouvoir, voir Gómez Calcaño et Patruyo [2000].

première dévaluation de la monnaie nationale en 1983 (la crise du *viernes negro*, le « vendredi noir »)²¹⁴ s'ensuit en 1989 l'annonce de mesures drastiques de restructuration budgétaire (le *gran viraje* = « grand virage » du Président C. A. Pérez²¹⁵). Des émeutes importantes ont lieu dans tout le pays : les classes populaires s'insurgent pour contester la décision gouvernementale d'augmenter le prix de l'essence et des transports et s'adonnent à un pillage généralisé (le *Caracazo*²¹⁶).

À ce contexte de crise économique et sociale se superpose une crise proprement institutionnelle : la corruption croissante des partis au pouvoir, dont témoigne le scandale touchant la législature de C. A. Pérez à sa fin (1993²¹⁷) et la perception de leur élitisation, vont de pair avec l'incapacité à contenir des tensions sociales explosives. La gestion politique du *Caracazo* en témoigne : au cours de ce 27 février 1989 qui voit l'apparition plébéienne et émeutière du « peuple des *barrios* » vénézuélien, l'État déclare l'état d'urgence et la loi martiale en laissant à l'armée totale marge de manœuvre [Vásquez, 2010]. En résultent un massacre, une fracture dans la mémoire collective et la démonstration criante de l'incapacité étatique à contenir des tensions sociales croissantes [Langue, 1999 : 340-343]²¹⁸. D'autre part, les médiations

²¹⁴ La stagnation des investissements productifs au Venezuela, conséquence de la « Maladie Hollandaise », unie à la chute des prix du pétrole et la diversification des fonds d'approvisionnement de la part des pays consommateurs, entraînent au début des années 80 une inflation à deux chiffres et un déficit externe immense (33 milliards de dollars en 1982, 72,9% du PIB), à l'origine de fuites considérables de capitaux nationaux et étrangers. L'État ne réussit pas à s'adapter immédiatement au changement de sa base économique, amenant les gouvernants à s'endetter visiblement pour poursuivre leur mission redistributive vis-à-vis de la société. Le 18 février 1983 (*viernes negro*, « vendredi noir »), le Président Herrera Campins doit dévaluer le bolivar en raison des tensions sur le taux de change provoquées par le déficit de la Balance des Paiements. Dans un contexte de crise et de défiance de la communauté financière internationale, cette dévaluation marque le début d'une crise économique profonde et provoque une chute du PIB *pro capite* de 25% entre 1973 et 1985, et une inflation de l'ordre de 84,3% en 1989. Le pays connaît également une montée du taux de pauvreté, qui atteint 53% de la population nationale en 1989.

²¹⁵ Ce social-démocrate, au gouvernement pendant deux mandats non consécutifs (1974-1979 et 1989-1992) est le témoin du début et de la fin d'une ère : grand acteur de la modernisation populiste durant sa première présidence qui inaugure le « Venezuela (saoudite) de l'illusion » (il nationalise le pétrole en 1975-1976 tout en mettant en place un ambitieux système de redistribution des revenus pétroliers), il se renie lors de l'implémentation des Programmes d'ajustement structurel en 1989, au cours de sa deuxième présidence qui inaugure le « Venezuela (libéral) du désenchantement ».

²¹⁶ Le 27 février 1989, suite à la décision de C. A. Pérez d'administrer une médecine amère « mais nécessaire », l'Ajustement Structurel, « *Los pobres bajaron de los cerros* » (« Les pauvres sont descendus des collines ») et mirent Caracas à feu et à sang. Les participants au saccage saisirent les produits que nombre de commerçants cachaient en attendant le décret gouvernemental de libération des prix. Pris de court par l'ampleur et la soudaineté du mouvement, ainsi que par la volonté manifeste de la police de ne pas intervenir, le Président fit appel à l'armée et décréta la loi martiale. Certaines sources militaires avancent le bilan de mille morts, voire de dix mille pour l'ensemble du pays. Le chiffre officiel fourni par le gouvernement fut de 277 morts. Des antécédents importants du *Caracazo* doivent être repérés dans la révolte de Mérida (1987) et dans le Massacre des pêcheurs d'El Amparo (1988).

²¹⁷ Le Président fut destitué par le Congrès National (CN) le 31 août 1993, suite à un arrêt du Tribunal Suprême de Justice (TSJ) qui affirmait qu'il y avait les éléments pour engager une procédure pour corruption. Pour un aperçu de la corruption d'AD et COPEI cf. McCoy [1999] et Roberts [2001].

²¹⁸ Contrairement à la gestion étatique de la guérilla qui avait agité le pays dans les années 1960, en partie défaite militairement, en partie reconduite dans la politique lors de la « pacification » décrétée par le Président Caldera en 1971.

institutionnelles entre la politique et le social se délitent progressivement, ce dont témoigne la baisse des taux de syndicalisation et la démobilisation électorale, touchant particulièrement les classes populaires, tout au long de la deuxième moitié des années 1980 [López Maya 2005 : 107-129].

Les années 1990 consomment l'implosion du système de Punto Fijo, qui connaît une instabilité institutionnelle croissante, avec la démultiplication des partis contestataires ou anti-système (MAS et Causa-R), la conversion de l'apparition émeutière des classes populaires en organisations communautaires contestataires (comités thématiques par besoin comme les *Mesas técnicas*, organisations populaires auto-gérées, coopératives populaires), enfin les deux coups d'État avortés du Lieutenant Chávez de 1992 [López Maya et Lander, 1999].

Dans ce contexte de crise et de « révolution », deux évolutions structurelles d'envergure se produisent : en premier lieu, une restructuration du système politique, où l'apparition de nouveaux partis anti-système – dont le MVR, *Movimiento V^e República* d'H. Chávez²¹⁹ - va de pair avec l'émergence de nouveaux acteurs sociaux (comme les mouvements populaires contestataires). Cette restructuration a été rendue possible par un changement important dans l'économie de l'État : la promulgation de la nouvelle *Ley orgánica de descentralización* en 1989 qui consacre le principe de subsidiarité en plein crise du *puntofijismo*. Ce principe ouvre ainsi une brèche au cœur même de l'État *puntofijista*, entre le social et le politique. Désormais les acteurs populaires pourront s'organiser dans un cadre bénéficiant de la reconnaissance publique et transformer leurs mouvements contestataires en organisations locales. Par ailleurs, les partis anti-système, une fois arrivés au pouvoir, impulseront ces formes de participation locale dans les quartiers populaires des *barrios* pour stabiliser leur assise électorale (en témoigne l'expérience de la Mairie de Caracas sous la direction du leader de la Causa-R A. Istúriz en 1993).

En deuxième lieu, nous avons dit une reconfiguration des attentes politiques : les coups d'État de 1992 s'inscrivent dans un contexte de forte délégitimation des élites *puntofijistas*. La célèbre intervention télévisuelle d'H. Chávez à la suite du premier coup d'État du 4 février, marquant les esprits avec son *por ahora* (« les objectifs n'ont pas pu être atteints *pour le moment* »)²²⁰, catalyse ce désenchantement en le canalisant vers des nouvelles attentes politiques. Par ailleurs, l'ex-Lieutenant insiste dès ses premières allocutions publiques en 1994

²¹⁹ Le MVR est le légataire d'une « secte politique » fondée en 1982 par des jeunes officiers « bolivariens », l'EBR-200 (*Ejército bolivariano revolucionario-200*), et il prend son nom d'un premier mouvement fondé dans son prolongement après le *Caracazo*, le MBR-200 (*Movimiento Bolivariano Revolucionario-200*). Pour plus de détails sur cette transition, cf. Langue [2002 : 47-63] et Vásquez [2011].

²²⁰ Le jeune Lieutenant Chávez demanda aux militaires rebelles qu'il encadrait d'abandonner leurs positions tout en reconnaissant que « pour le moment » (*por ahora*) les objectifs du *putsch* (renverser le gouvernement de C. A. Pérez) ne pouvaient pas être atteints. Ce geste d'une très grande efficacité médiatique irrigua l'attente d'une délivrance politique à venir parmi les classes populaires et les classes moyennes.

sur le fait que l'origine de sa vocation politique est à chercher dans l'incapacité des élites *puntofijistas* à affronter les tensions sociales croissantes de la décennie 1980. C'est alors son refus personnel de « contribuer au massacre » du 27 février 1989 qu'il faut placer à l'origine de sa vocation politique. Or, ce refus se greffe dans la genèse du mouvement chaviste à l'invention d'une nouvelle *tradition politique* [Hobsbawn, 1995] : le *Mouvement V^e République* avec lequel le candidat Chávez se présente aux élections en 1998 est une évolution de l'ancien *Ejército Bolivariano Revolucionario-200* « Armée bolivarienne révolutionnaire-200 », fondé par des jeunes officiers à l'occasion du bicentenaire de la naissance du *Libertador* dans des conditions extrêmement ritualisées (le Serment du Samán de Guëre)²²¹.

Dans la candidature chaviste de 1998 confluent ainsi un refus des élites *puntofijistas* et de leur gestion politique de la crise sociale, d'une part, et l'invention d'une nouvelle tradition politique, entre mystique et idéologie, le « bolivarianisme », actualisation de la doctrine politique de S. Bolivar [Castro Leiva, 1991]. Dans les coups d'État avortés de 1992²²² et le *por ahora* convergent donc des sentiments collectifs restés sans voix jusque-là : la haine pour l'arbitraire, la corruption et l'incapacité des élites *puntofijistas* dont témoigne la trajectoire du Président C. A. Pérez ; l'attente d'un sauveur providentielle qui demêle les nœuds de la crise de Punto Fijo. En assumant la responsabilité personnelle des événements du 4 février 1992, et en créant l'attente d'une délivrance à venir avec l'idée du « pour le moment nos objectifs n'ont pas pu être atteints », le jeune officier Chávez acquiert l'*éthos* de l'homme politique à un moment de crise de la politique. Progressivement les habitants des *barrios* et les classes moyennes construisent un lien entre le *Caracazo*, la vocation politique du jeune officier et son éthique de la responsabilité, et l'idée d'une délivrance à venir.

²²¹ Des classiques sur la question sont l'ouvrage de Zago [1998 (1992)] et de Vivas [2000]. Il faut également insister sur le fait que le MVR hérite d'une tradition anti-partitique de *mouvement* politique. Dans cette tradition de « mouvement politique », l'influence fondamentale de N. Ceresole doit être évoquée. Ce sociologue ayant accompagné la définition du parti politique de Chávez entre 1996 et 1998, un peu à la manière d'A. G. Linera pour le MAS d'E. Morales, désigne la démocratie comme un système politique inadapté aux pays du sous-continent. Il propose dans ses travaux sociologiques un pouvoir personnel, avec l'appui de l'armée et sans médiations entre Leader et Armée, d'un côté, et Leader/Armée et Peuple de l'autre. Il parle de « leader unique, dépositaire de la volonté populaire » et de « l'armée comme force politique suprême, fiable et efficace dans le cadre d'un projet multipolaire, [dans] la conviction que la confrontation permanente génère le pouvoir et évite l'entropie, laquelle signifie la mort du système ou du projet. » [Ceresole, 1999 : 54]. Ce sociologue argentin, antisémite notoire (ses détracteurs le qualifient ouvertement de néonazi), ancien conseiller de Velasco Alvarado puis de la junte argentine en 1976, ancien ambassadeur du régime iranien dans le Cône Sud, a été conseiller de Chávez pendant les cinq années qui ont précédé son accession au pouvoir. Il a été expulsé du pays en 1999 suite à une décision de l'ANC (*Asamblea Nacional Constituyente*).

²²² Elizabeth Burgos [2002 : 7-27] fait référence au versant civil de ces tentatives de coup d'État, notamment le *cacerolazo* (manifestation populaire caractérisée par le « bruit de casseroles ») du 10 février 1992. Nous citons ici la description que de l'événement fait F. Langue : « Sensibilisées par la tentative de Hugo Chávez, des milliers de personnes descendirent bruyamment dans la rue, toutes classes sociales confondues bien qu'à des degrés divers, ou frappèrent sur des casseroles depuis leur fenêtre, demandant à être *entendues* des gouvernants pour des raisons similaires à celles qui avaient motivé la tentative de coup d'État (ndlr) [Langue, 2002 : 84-85] ».

La désagrégation du *puntofijismo*, après le désastre de la Présidence de C. A. Pérez, s'accélère avec les élections de 1993 gagnées par le candidat indépendant R. Caldera avec un écart de 5% vis-à-vis d'un parti contestataire, la Causa-R²²³. L'appauvrissement de la population et l'hystérie d'un Président qui associera un programme néolibéral (*Agenda Venezuela*) et une rhétorique populaire, font sombrer la démocratie de Punto Fijo dans la délégitimation la plus totale.

Les élections suivantes, le 6 décembre 1998, auxquelles participent une ex-Miss Venezuela, Irene Saéz, un entrepreneur charismatique, Enrico Salas Römer, et un ex-Lieutenant putschiste, sont diamétralement opposées aux compétitions électorales ordonnées et prévisibles de la période *puntofijista*. Le Lieutenant Chávez les gagne laissant loin ses adversaires²²⁴. Son soutien électoral inclut, sur le long terme, le Parti communiste vénézuélien (PCV) resté sur des positions communistes orthodoxes même après la chute du Mur de Berlin²²⁵, les populistes radicaux de l'Union du peuple vénézuélien (UPV) liés à la figure haute en couleur de la *pasionaria* plébéienne Lina Ron, animatrice d'un célèbre programme de radio, des militants de la guérilla nationale et locale-urbaine reconvertis, des courants de la gauche syndicale porteurs d'une tradition d'autonomie ouvrière datant des années 1980 (en particulier au sein du pôle industriel guyanais) et traditionnellement opposés au corporatisme de la centrale syndicale nationale, des leaders de *barrio* et adeptes de la participation populaire, des militaires. Dans ce maëlstrom, on trouve la genèse sociale de cette catégorie politique et idéologique qu'est le chavisme²²⁶.

²²³ Ces élections sont marquées par des hauts taux d'abstention électorale (de l'ordre de 40%) et la concentration de l'électorat sur les options anti-systémiques : la formation électorale gagnante, *Convergencia* (30,3%), résultait d'une coalition entre l'ex-Président R. Caldera qui se présentait comme indépendant à la suite de dissensions avec son parti (COPEI, qu'il avait fondé en 1942) et le MAS, formation d'extrême gauche issue du PCV. La Causa-R avait obtenu, quant à elle, le 25% des préférences.

²²⁴ Salas Römer, qui avait reçu l'appui (pourtant tardif) d'AD et de COPEI, reçoit le 39,49% des préférences et Irene Saéz le 3,12%. Pour un aperçu du système politique vénézuélien au lendemain des élections de 1998, voir Ramos [2001].

²²⁵ L'exclusion du PCV des Accords de Punto Fijo de 1961 et l'exemple de la Révolution Cubaine poussèrent au tournant des années 1960 des communistes et l'aile radicale du parti social-démocrate *Acción Democrática* (AD), le *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR - Mouvement de la Gauche Révolutionnaire) à la lutte armée. L'incapacité de cette guérilla d'incorporer les ouvriers et les paysans, intégrés au consensus démocratique *via* les puissantes organisations syndicales, fut la raison principale de son échec [Müller Rojas, 2001 : 66-67]. La décision du PCV de renoncer à la lutte armée pour occuper le pouvoir par la voie institutionnelle (1964) ne l'amena pas pour autant à renoncer à un positionnement communiste orthodoxe. C'est paradoxalement dans des fractions « radicales » du PCV comme le MAS (*Movimiento al Socialismo*, conduit par Teodoro Petkoff), que l'on trouve le ferment d'une remise en cause de l'orthodoxie communiste ensemble avec une critique de la voie *guerrillera*. La double réflexion sur l'orthodoxie du PCV et sur l'échec *guerrillero* en constitue la spécificité idéologique, à l'instar de la Causa-R [López Maya, 1995].

²²⁶ Il faut garder à l'esprit que cette expression qui dénote dans les sciences sociales vénézuéliennes et internationales le processus politique en cours au Venezuela depuis 1996 (à partir de la percée du MVR dans l'opinion publique) a été produite socialement et politiquement pas les acteurs bolivariens, puis elle a fait l'objet

La convocation d'une *Asamblea Nacional Constituyente* (ANC), l'approbation d'une nouvelle Constitution en 1999²²⁷ et la création de nouvelles formes de politique sociale, comme les *Missions* (à partir d'avril 2003)²²⁸, puis de nouveaux dispositifs de démocratie participative (les *Conseils communaux* en 2006) constituent les moments saillants de la reconfiguration institutionnelle du pays²²⁹ suite aux élections de 1998.

La révolution d'E. Morales est, par ses conditions d'émergence et ses évolutions postérieures, largement comparable à celle d'H. Chávez. Son arrivée au pouvoir en 2006 est le produit d'une crise politique qui remonte à la « démobilisation ouvrière » de 1985. Le Président V. Paz Estenssoro, en inaugurant la transition démocratique après vingt ans de dictatures militaires, doit conjurer entre 1982 et 1985 une crise économique importante et une hyperinflation. Il parvient à le faire par le décret 21060 dit de « démobilisation ouvrière » qui signe la fin du modèle d'État qu'il avait lui-même créé en 1952, lors de la Révolution nationale (salaires bloqués, renvoi des travailleurs, augmentation du prix de l'essence et des transports publics)²³⁰. Les réformes néo-libérales se poursuivent sous le premier gouvernement de G. Sánchez de Lozada (1993-1997), qui promulgue une loi de capitalisation du secteur public, puis sous son deuxième gouvernement (2002-03) qui met en place un projet d'exportation du gaz naturel bolivien au Chili, « ennemi » par excellence depuis la Guerre du Pacifique (1879-1883)²³¹.

d'une réappropriation par le champ scientifique. Maintenant, elle désigne de manière *neutre* le système et le processus politique en cours au Venezuela [Ellner et Tinker Salas, 2007].

²²⁷ La Constitution du 2 février 1999 scelle une reconfiguration importante de l'ordre démocratique avec, entre autres, la consécration du caractère participatif de la démocratie vénézuélienne. Suite à une période d'instabilité politique entre 2002 et 2004, avec un coup d'État avorté de la droite anti-chaviste (avril 2002), une grève de l'industrie pétrolière (décembre-janvier 2002-2003) et un référendum révocatoire organisé par l'opposition (août 2004) le gouvernement bolivarien épouse le tournant « socialiste », en spécifiant sa « Mission de rédemption nationale » dans un nouveau projet de transformation politique radicale. Le projet originel de la « Révolution bolivarienne » devient alors le « Socialisme du XXI^e siècle » [López Maya, 2009], à réaliser suivant les « moteurs » d'une nouvelle réforme constitutionnelle, de la mise en place d'une éducation socialiste et d'un réaménagement profond de l'équilibre des pouvoirs (locaux, régionaux, nationaux).

²²⁸ Les *Missions* sont des programmes sociaux destinés aux quartiers populaires, allant de l'alphabétisation à la culture, de la santé à l'assistance aux plus démunis. Elles sont introduites à partir de 2003, et héritent de l'expérience fondamentale du Plan Bolivar 2000, où des militaires se chargent d'installer de nouveaux services sociaux dans les *barrios*.

²²⁹ Nous n'aborderons pas dans cette thèse une discussion sur les fondements doctrinaux du « socialisme du XXI^e siècle ». Pour une discussion de ce type nous renvoyons à Heinz Dieterich [2005], José Guerra [2006] et Ramón Pedrón [2006].

²³⁰ Le décret 21060 cumule « le dégraissage rapide et massif des services étatiques ou protégés de l'État, la privatisation des entreprises nationales – notamment de la compagnie pétrolière –, le gel des rémunérations salariales, une hausse tarifaire des services publics et la relocalisation partielle de 23000 mineurs et de 45000 ouvriers des filières textiles dans les vallées tropicales du pays qui se reconvertissent en petits paysans producteurs de feuilles de coca (*cocaleros*) et forment bientôt de puissants syndicats » [Lacroix, 2007 : 80].

²³¹ Ce projet est immédiatement très impopulaire, notamment pour les classes populaires d'El Alto qui « cuisinent encore au feu de bois » [Aboy Carlés, 2009 : 261]. Le projet d'exportation du gaz au Chili voisin est donc vu comme une aliénation de la ressource nationale, alors que les classes populaires n'en bénéficient pas encore, et comme une

Les contestations populaires à ces réformes néo-libérales s'approfondissent, trouvant leur élan dans une tradition organisationnelle très ancienne des mouvements sociaux et indigènes dans le pays²³², et dans la Loi de participation populaire approuvée sous le premier gouvernement de G. Sánchez de Lozada (1994), qui accorde une reconnaissance institutionnelle à nombre d'organisations locales (comme les *Juntas vecinales*) et transforme la Bolivie en une « démocratie représentative et participative ».

En 1986 une grande mobilisation ouvrière, la « marche pour la vie » s'oppose au décret 21060, en amenant l'État à recourir à l'armée. En 2000, la « guerre de l'eau » oppose les mouvements populaires aux projets étatiques de privatisation, en entraînant la constitution d'une Commune autogérée dans la région de Cochabamba. En 2003, une Commune populaire se forme à El Alto contre le projet d'exportation et de privatisation du gaz, en entraînant une confrontation longue et coûteuse entre mouvements populaires et armée (« première guerre du gaz »). Le résultat sera la fuite du Président G. Sánchez de Lozada en octobre, après des affrontements ayant fait 80 victimes. Son successeur, C. Mesa, reprend le dossier des hydrocarbures en proposant un référendum dont la définition hésite entre libéralisation et re-nationalisation : par ses hésitations, il donne une forte visibilité au principal porteur de l'option de nationalisation, le MAS (*Movimiento al socialismo*) d'E. Morales.

Ce parti s'inscrit dans la brèche ouverte par un système politique déclinant²³³ et confronté à des tensions sociales croissantes. Parti contestataire et très atypique dans le système politique bolivien (« parti des mouvements sociaux »²³⁴, créé comme instrument politique du syndicat

alliance imprononçable avec l'ennemi de toujours, le Chili qui ôta l'accès à la mer à la Bolivie à la fin de la Guerre du Pacifique.

²³² Ainsi que dans le regain d'organisation successif au Décret de démobilisation de 1985. Les ouvriers démobilisés s'organisent très vite sous la forme d'un syndicalisme contestataire. C'est du principal syndicat contestataire, celui des *cocaleros* indigènes (aymara) que viennent E. Morales et le MAS.

²³³ Une raison supplémentaire de ce déclin, à confronter à la corruption des partis *puntofijistas* vénézuéliens *supra* évoquée, est la perception croissante de la part des acteurs contestataires d'une « *democracia pactada* » (démocratie négociée). La « *democracia pactada* » désigne, avant d'entrer dans le vocabulaire contestataire du MAS, le système de gouvernabilité démocratique adopté après la transition de 1982, ayant connu cinq actualisations lors des coalitions au pouvoir entre 1985 et 2006. Ce système présupposait la négociation d'un accord entre partis suite aux résultats électoraux. Le parti arrivant en tête au scrutin présidentiel devait ainsi former une coalition parlementaire pour pouvoir gouverner, ce qui supposait des alliances pour le moins curieuses (comme celle entre le *movimientista* Sánchez de Lozada, le MIR - un parti d'extrême gauche - et la UCS - un parti populaire de droite - aux élections de 2002). Cette négociation politique « à huis clos » était fortement critiquée par son illégitimité : « Avant, on parlait en permanence de la démocratie, on luttait pour la démocratie, on parlait de pacte pour la démocratie, de pacte de gouvernabilité. En 1997, quand je suis arrivé dans ce parlement, je n'ai, pour ma part, vu aucun pacte pour la démocratie ni pour la gouvernabilité, mais des pactes de corruption, des pactes sur la meilleure façon de s'enrichir » [Morales, 2006 § 26].

²³⁴ Le premier nom complet du MAS bolivien, répondant à sa fonction de « parti des mouvements sociaux » est le MAS-IPSP (*Movimiento al socialismo-Instrumento político para la Soberanía de los Pueblos*). Cette définition de « parti des mouvements sociaux », puis du projet d'E. Morales comme « État des mouvements sociaux » a été formalisée par A. Garcia Linera, sociologue et vice-Président de la République à partir de 2006. Cet intellectuel et

cocalero aymara en 2000²³⁵, et non « parti des cadres »), il traduit politiquement les principales tensions sociales traversées par l'État entre 2000 et 2005. L'expulsion d'E. Morales du Parlement en pleine campagne d'éradication de la *coca* sous la Présidence intérimaire de J. Quiroga Ramirez, lui donne une grande visibilité et fait de lui un « martyr de la cause »²³⁶. C'est dans ce surcroît de visibilité que réside la « surprise » de la deuxième place du MAS à la course présidentielle l'année suivante, en 2002. G. Sánchez de Lozada remporte ces élections avec une courte avance face au leader paysan-indigène d'un petit parti contestataire : compétition électorale fort étrange et absolument imprévisible pour les commentateurs. Désormais porte-parole politique des guerres du gaz d'El Alto²³⁷, le Président C. Mesa lui donne une ultérieure visibilité en infléchissant profondément la politique énergétique de son prédécesseur, contraint à la fuite : c'est le référendum de 2004, qui scelle la fin d'un système politique qui, entre instabilité, parenthèses autocratiques et retours à la démocratie, caractérise la Bolivie depuis la *Révolution nationale* de 1952. L'infléchissement de C. Mesa, qui propose un référendum hésitant

homme politique bolivien a été recruté par le MAS après une expérience dans la guérilla indigéniste de l'EGTK et un long séjour en prison.

²³⁵ Ce syndicat rompt avec la tradition du syndicalisme vénézuélien incarnée par le MNR (*Movimiento nacional revolucionario*) et la COB (*Central obrera boliviana*), principaux acteurs de la Révolution de 1952. Ce syndicalisme était « assimilationniste », en ce sens qu'il subsumait la différence indigène dans l'identité sociale de classe. Au contraire, le syndicalisme des *cocaleros* aymaras est un syndicalisme avant tout indigène. En ce sens, il reprend la tradition du syndicalisme contestataire des années 1970, le katarisme, qui en appelait à l'insurgence de l'acteur indigène (en écho à la figure de Tupac Katari, héros national du XVIII^e siècle) contre « l'assimilationnisme » de la COB. Les syndicats des *cocaleros* mettent ainsi en avant l'ancrage local et communautaire de leur action politique et le statut complètement inédit et aux potentialités politiques infinies de la feuille de coca, symbole de la précarité économique des familles paysannes, de leur proximité à la condition ouvrière « trahie par les élites » et de leur différence culturelle spécifique [Lacroix, 2007 : 80-81]. La feuille de coca, symbole économique, social, culturel-religieux, cosmique (la *Pachamama* – la Mère-terre indigène), permet ainsi à ces nouveaux syndicats de joindre le local, le national et le global en rompant le monopole politique des anciens intermédiaires institutionnels entre la société et l'État, comme la COB. Leur action contestataire se trouve par ailleurs renforcée institutionnellement par la Loi de participation populaire de 1994, qui leur donne autonomie et visibilité.

²³⁶ G. Aboy Carlés insiste sur le fait que l'expulsion d'E. Morales du Parlement durant la campagne d'éradication *cocalera* du gouvernement J. Quiroga, vice-Président et successeur d'H. Banzer, « finirent par donner à la figure d'E. Morales une dimension nationale qui apparaissait jusqu'ici assez incertaine. Sans doute, l'ostracisme du pouvoir envers la figure d'E. Morales porta un dirigeant *cocalero* presque totalement inconnu à des niveaux de popularité jusqu'ici insoupçonnables » [Aboy Carlés, 2009 : 265-66]. Le sociologue évoque, dans ce même processus, la campagne de discrédit de l'Ambassadeur des États-Unis M. Rocha, comparable, dans l'ampleur de ses effets, aux interventions croissantes dans la politique argentine de l'Ambassadeur Spruille Braden, interventions qui accélèrent la prise de pouvoir par Perón. Suite aux multiples invitations de l'Ambassadeur Rocha à ne pas voter pour « quelqu'un qui a bénéficié dans son ascension politique du narcotrafic », E. Morales finit par remercier Rocha « pour le travail qu'il fait à mes côtés ! Je peux vous dire qu'il est mon meilleur chef de campagne » (*Página/12*, Buenos Aires, 20/06/2002).

²³⁷ Cependant, lors des guerres du gaz d'octobre 2003 et de mai-juin 2005, « la direction du MAS-IPSP et Evo Morales lui-même apparaissent en décalage avec les mouvements sociaux. Dans le premier cas, le MAS-IPSP tarde à appeler ses propres troupes à la mobilisation, privilégiant la consigne de « défense de la démocratie » alors que les rumeurs relatives à un coup d'État sont légion [...]. Dans le second, si le parti est mobilisé, il l'est sur ses propres revendications, avant de se rallier à la majorité des mouvements sociaux pour éviter sa marginalisation : à cette époque le MAS-IPSP ne défend pas la nationalisation, mais un partage des royalties 50/50 entre l'État et les compagnies pétrolières. C'est sous la pression de ses propres syndicats, gagnés par les mouvements sociaux [...] que le MAS-IPSP se rallie finalement à la nationalisation des hydrocarbures qu'il défendra quelques mois plus tard lors des élections générales anticipés de décembre 2005 [Do Alto, 2007 : 103]».

entre dépassement et conservation du néo-libéralisme, en vient à être perçu comme un changement d'esprit politique à la tête de l'État, dont une part considérable de mérite revient à l'« homme du moment » : E. Morales. Mais l'infléchissement n'est pas suffisant, désormais l'État se trouve dans la situation paradoxale de renier sa conversion au néo-libéralisme ou de l'affermir, la politique des hydrocarbures en venant à être le point de saillance d'une crise politique remontant aux années 1980. Une nouvelle montée du mouvement social à partir de janvier (la « deuxième guerre du gaz » déclenchée à El Alto par l'adoption controversée de la nouvelle Loi sur les hydrocarbures suite au référendum) amène C. Mesa à démissionner en juin 2005²³⁸. Les nouvelles élections en décembre consacrent le leader du MAS, qui les remporte avec 54% des voix dès le premier tour.

Investi le 22 janvier 2006, le gouvernement d'E. Morales se recentre sur une nouvelle politique de nationalisation des hydrocarbures à négocier avec les investisseurs étrangers. Une nouvelle Assemblée Constituante, élue en juillet, ouvre ses sessions en août, afin de rédiger une nouvelle Constitution pour l'État²³⁹.

Comme le montre cette synthèse des principaux événements ayant scandé l'ascension au pouvoir d'H. Chavez et E. Morales, plusieurs éléments de comparaison ressortent avec force : dans les deux cas, nous assistons à une restructuration des systèmes politiques et à une reconfiguration des attentes politiques.

En premier lieu, la crise politique a pavé la voie à des partis anti-système dont l'éclosion s'est accompagnée d'une montée des tensions sociales en milieu populaire. D'une part, ces tensions se sont progressivement traduites en organisations populaires contestataires, pourvoyant une assise électorale à ces partis anti-système. De l'autre, ces partis « des mouvements sociaux »

²³⁸ Une fracture analogue à celle s'étant produite au Venezuela dans les Forces armées nationales peut être observée en Bolivie avec la recrudescence des tensions sociales entre 2000 et 2005. Progressivement les militaires refusent d'obéir à un État répressif et une fracture se crée à l'intérieur des Forces armées entre conservateurs et révolutionnaires. Dans une perspective plus historique, le prétorianisme vénézuélien et le pouvoir entendu dans l'optique du « *gendarme necesario* » [gendarme nécessaire] [Dávila, 2011 : 19-54] semblent faire écho au rôle classique de l'armée bolivienne comme incarnation de l'ordre moral de l'État-Nation [Delfour, 2007; Rivière d'Arc et Lavaud, 1979]. Aménageurs des régions de l'Orient et de l'Alto Beni durant le *movimientismo* bolivien (1952-64), à l'image du rôle planificateur de l'armée vénézuélienne durant le *puntofijismo* (1961-98), les militaires représentent historiquement l'État-Nation aux yeux des populations locales très peu intégrés : il nous semble que ce rôle d'incarnation et de représentation de l'État-nation puisse être retrouvé dans les deux expériences d'H. Chávez et d'E. Morales. Bien que chez le premier la plus grande fluidité des relations civico-militaires avant et après son accès au pouvoir soit plus affirmé que chez le second [Irwin, 2000], il ne faut pas oublier que l'armée demeure largement acquise au projet de rédemption nationale d'E. Morales.

²³⁹ Le MAS n'y ayant pas la majorité qualifiée nécessaire pour une approbation constitutionnelle, il se heurte à l'opposition des députés des régions stratégiques de la Media Luna (Pando, Beni, Santa Cruz, Tarija). Un référendum sur les autonomies locales se traduit dans ces quatre départements par des velléités sécessionnistes. L'État en ressort affaibli et choisit la voie d'une approbation « forcée » de la Constitution en décembre 2007. La nouvelle Constitution est approuvée par référendum en 2008.

que sont le MVR vénézuélien et le MAS bolivien ont profondément restructuré le spectre politique et les modalités de la compétition électorale.

Ensuite, les lois de décentralisation adoptées presque en même temps dans les deux pays, la *Ley orgánica de descentralización* vénézuélienne de 1989 et la *Ley de participación popular* bolivienne de 1994, ont renforcé l'autonomie des mouvements populaires en leur accordant une reconnaissance publique et une porte d'accès à la politique (*via* les partis contestataires)²⁴⁰. Si les partis contestataires ont pu se créer une assise locale dans les mouvements populaires, à l'instar de la Causa-R, puis du MVR vénézuéliens, et du MAS bolivien, c'est précisément en vertu de l'approbation de ces lois consacrant les autonomies locales et le principe de subsidiarité. En ce sens on peut dire que dans la restructuration du système politique des deux pays, le néo-libéralisme a produit un double effet pervers : d'une part, il a constitué le fond d'éclosion des principales tensions sociales ayant traversé la période ; de l'autre, tout en essayant de former une société civile, il a renforcé paradoxalement la société civile populaire²⁴¹ éminemment anti-étatique et contestataire.

En second lieu, on assiste à une reconfiguration des attentes politiques : la représentation de sens commun de deux pays « en guerre », les carrières de « martyr » d'H. Chávez et d'E. Morales, leaders charismatiques ayant souffert pour réaliser leur vocation (la prison de Chávez en 1992-1994 et l'expulsion du Parlement d'E. Morales), leur transformation rapide en « hommes du moment », tout cela converge vers la définition de nouvelles attentes politiques. E. Morales et H. Chávez cristallisent et incarnent un ensemble d'attentes de pacification de la guerre de la société contre l'État.

²⁴⁰ La Réforme administrative de C. A. Pérez au Venezuela en 1989 instituait l'élection directe des maires et des gouverneurs, ainsi que le transfert d'un certain nombre de ressources aux institutions locales (*Ley orgánica de régimen municipal*) et une nouvelle figure juridique locale, les *Mesas de diálogo*, ayant un rôle consultatif dans l'élaboration des politiques publiques à l'échelle locale (*Ley orgánica de descentralización*). La réforme administrative bolivienne se compose des mêmes volets : à la loi d'autonomie municipale de 1987 s'ensuit la Loi n° 1551 de participation populaire de 1994 qui reconnaît, à l'art. 2, une « personnalité juridique aux organisations territoriales de base, urbaines et rurales, et les met en relation avec les institutions publiques ».

²⁴¹ La « société civile populaire » ouvre à deux usages idéologiques antinomiques dans la sociologie latino-américaine contemporaine. Dans les études néo-marxistes et post-coloniales, la « société civile populaire » fait référence à la refondation des démocraties après la crise néo-libérale des années 1990, grâce au souffle d'un nouvel acteur, la « société civile populaire », prenant la place de l'ancienne « société civile bourgeoise » [Sousa Santos, 2004]. Dans les études sur les transitions démocratiques latino-américaines et leurs différentes vagues (post-autoritaire, néo-libérale, post-néo-libérale), le mot se réfère à l'émergence d'un nouvel acteur organisé acquis au pouvoir étatique et au marché grâce aux lois de déconcentration approuvées par les nouveaux gouvernements démocratiques à la même époque [Couffignal, 1992]. D'un côté, la « société civile populaire » est un acteur anti-systémique, au principe d'un espace public « oppositionnel » [Negt, 2007], ce qui suppose une contradiction entre le nouveau concept de « société civile populaire » et son ancêtre, la « société civile » lockéenne. De l'autre, la « société civile populaire » désigne un produit de l'action publique, *via* des réformes administratives importantes, au principe d'un élargissement et non d'une refonte de l'espace public. En conséquence, l'adjectif « populaire » ne suppose pas de fracture entre la nouvelle « société civile populaire » et l'ancienne « société civile (bourgeoise) » lockéenne.

La conjonction d'une restructuration des systèmes politique et d'une reconfiguration des attentes nous amène à confronter cette lecture des « révolutions populistes » à la théorie des conjonctures fluides de M. Dobry élaborée dans sa *Sociologie des crises politiques*²⁴² : comme on le voit dans l'encadré ci-dessous, on peut lire la restructuration des systèmes politiques à l'aune du concept de « déssectorisation »²⁴³ et la reconfiguration des attentes à l'aune du concept de « désobjectivation »²⁴⁴.

²⁴² L'approche de Dobry a l'avantage de relier structurellement des phénomènes apparemment sans lien qui ont nourri la dynamique révolutionnaire, sans pour autant adhérer à la mythologie de ses acteurs, et en agençant systématiquement des changements de conjoncture politique « par le haut » (l'EBR-200 ou le syndicalisme aymara) et des dynamiques « par le bas » (les espérances politiques catalysées dans les figures d'H. Chavez et E. Morales au moment de l'élection, les mobilisations populaires qui ont donné à leurs projets de changement de la politique nationale une assise collective). Sa théorie des conjonctures fluides et de la déssectorisation critique de l'espace social, fait la part belle aux mobilisations collectives comme productrices des dynamiques révolutionnaires, et met en avant l'émergence de nouvelles formes de légitimité de type charismatique. Enfin, sa théorie attribue à la conjoncture une autonomie épistémologique semblable à celle de la trajectoire dont les révolutions héritent en tant que bifurcations.

²⁴³ La déssectorisation désigne la « réduction d'autonomie des secteurs affectés par la mobilisation [critico-révolutionnaire], le désenclavement des espaces de confrontation qui leur sont liés et le phénomène d'évasion des calculs que l'on peut alors observer » [Dobry, 2009 : 126].

²⁴⁴ La désobjectivation est une « perte du caractère « naturel », allant de soi, de nombre d'aspects antérieurement stabilisés de la réalité sociale, en particulier des institutions » [Dobry, 2009 : 146].

Encadré 5. Les révolutions populistes : des crises politiques ?

Le Venezuela d'H. Chávez et la Bolivie d'E. Morales ne sont pas seulement des révolutions par auto-désignation. Ils constituent des révolutions dans la mesure où ils supposent une crise et une reconfiguration de la réalité politique du pays [Dobry, 2009].

Si l'imputation causal-historique [Weber, 1965 (1904-17)] d'un ensemble de crises antérieures et d'une rupture révolutionnaire est toujours périlleuse [Dobry, 2009 : 23-47] le lien structure pour autant les récits des changements politiques des années 1990 dans les deux pays. Chávez est le produit du *Caracazo* et Morales celui des guerres de l'eau et du gaz. L'idée qu'un lien subsiste entre les contestations populaires au Venezuela dans les années 1980-1990 et l'irruption de Chávez dans l'espace public avec le fameux « *por ahora* », ainsi qu'entre les guerres « de l'eau » et « du gaz » de 2000-2003 et la « surprise indigène » de la 2^e place du MAS dans la course présidentielle de 2002, ne bénéficie d'aucun support historique. Un tel lien de causalité dans le récit historique d'une révolution peut même conduire à trois tropismes : d'une part, l'adhésion du sociologue-historien à la mythologie politique et aux réécritures de l'histoire de ces régimes (qui s'auto-désignent comme des révolutions « de la rue » avant que « de palais ») ; ensuite, la confusion, relevant du sophisme *post hoc, ergo propter hoc*, entre conséquentialité et causalité ; enfin, la non-explicitation des jugements de valeur ayant conduit à une imputation causal-historique de la révolution, et non à une autre. Afin de contourner ces trois biais, une solution peut être celle de garder une définition « forte » du concept de crise politique, qui s'essaie, comme le souligne M. Dobry, à une phénoménologie des discontinuités à l'intérieur d'une hypothèse plus générale – clausewitzienne – de continuité.

Quels sont alors les phénomènes traduisant la discontinuité des deux révolutions convoquées ? La réactivation des mouvements contestataires a été au principe, en premier lieu, d'une désobjectivation de la réalité politique : en d'autres termes, l'« invasion populaire de la rue » a, dans un premier temps, déstructuré les certitudes du savoir politique ordinaire (forgées à partir d'un contexte de « paix sociale »), puis elle les a reconfigurées en lien avec le messianisme latent dans le projet atypique et échoué « *por ahora* » des deux leaders. Le lien cognitif et normatif entre « invasion populaire de la rue » et irruption de Chávez et Morales dans l'espace public a été le résultat d'une déstructuration des certitudes entourant le régime existant, puis d'une reconfiguration des repères politiques de la réalité [Berger et Luckmann, 1986]. Ce n'est que dans ces conditions que le « leadership charismatique » de Chávez et Morales est opératoire comme explication de la crise politique : ce leadership prend dès lors les formes d'une nouvelle relation, efficace à partir d'un certain nombre de conditions.

En deuxième lieu, cette désobjectivation de la réalité, dynamique que Dobry rattache à l'incertitude structurelle caractérisant les conjonctures critiques, s'est accompagnée d'une déssectorisation, puis d'une resectorisation de l'espace social. Les conjonctures critiques reconfigurent les équilibres entre secteurs sociaux, en les rendant plus poreux et, ce faisant, plus sensibles au bouleversement global. En même temps que la réalité politique se brouillait pour le citoyen ordinaire vénézuélien et bolivien, et qu'elle se chargeait d'espérances pour le citoyen mobilisé, se produisait une reconfiguration des équilibres entre champ politique, champ partisan, champ juridique, champ militaire, champ intellectuel. Ainsi, le *Caracazo* convoque, en tant que moment central de la révolution bolivarienne, une reconfiguration du système partitique (avec le déclin progressif des partis de Punto Fijo - AD et COPEI - et l'émergence d'alternatives anti-systémiques comme le MAS, la Causa-R et le MVR), une déssectorisation du champ militaire, qui se trouve chargé d'une mission d'intervention dans la politique (répression/protection du peuple), et une évolution parallèle vers la décentralisation avec la réforme administrative de 1989, et donc un renforcement des pouvoirs et des dynamiques sociales locales. Les guerres de l'eau, de la coca et du gaz supposent une déssectorisation similaire de l'espace social bolivien : reconfiguration du système partitique, avec la création d'un nouveau parti - très atypique par son statut de « parti des mouvements sociaux », l'IPSP-MAS, déssectorisation du champ intellectuel, qui se lie de plus en plus aux mouvements de base (à l'image de cet « intellectuel organique » de la révolution qu'est A. Garcia Linera), enfin déssectorisation du champ juridique, qui se lie de plus en plus au pouvoir par les privatisations, tout en autorisant un renforcement de la base communautaire, par la loi de participation populaire. Au Venezuela, ce sont les relations de plus en plus ténues et incertaines entre pouvoir politique central (miné par la démultiplication des partis contestataires et la reconfiguration des équilibres civico-militaires) et local (renforcé par la loi de décentralisation), d'une part, et champ militaire, de l'autre, qui expliquent la convergence vers le *Caracazo*. En Bolivie, c'est la réduction de l'autonomie du pouvoir central par la loi de décentralisation, et la concurrence exercée par un mouvement-parti, qui explique la même convergence vers le point nodal de la crise, la guerre de l'eau de 2000.

Encadré 6. Chronologie des principaux événements des deux révolutions.

Venezuela

1908-1935 : Dictature de J. V. Gomez.
1935-45 : Gomécisme « modéré » de Contreras et Medina Angarita.
1945-8 : *Revolución adeca*.
1948-1958 : Dictature de M. Pérez Jiménez.
23 janvier 1958 : Révolution *puntofijista*.
1961 : Accords de Punto Fijo.
1961-1998 : Système de Punto Fijo, fondé par Betancourt, Leoni et Caldera.
1982 : Fondation de l'EBR-200.
1983 : Crise du *viernes negro*.
1987 : Révolte estudiantine de Mérida.
1988 : Massacre des pêcheurs d'El Amparo.
1989 : *Caracazo*.
1989 : Lois de décentralisation.
1990-91 : Conversion de l'EBR-200 en MBR-200.
1992 : Coups d'État faillis du Lieutenant Chávez du 4 février et du 27 novembre.
1992-4 : Détention de Chávez.
1993 : I. Astúriz (Causa-R) à la Mairie de Caracas.
1993 : R. Caldera Président de la République. Élections très atypiques et marquées par le score des partis anti-système.
1996 : Naissance du phénomène « chaviste » dans l'opinion publique.
1998 : Élection d'H. Chávez à la Présidence de la République.
1999 : Nouvelle Constitution de la *République Bolivarienne du Venezuela*.
2000 : Plan Bolivar 2000 explicitant une nouvelle mission civico-militaire dans les *barrios* (aux origines des *Missions*).
2002 : Coup d'État avorté de la droite. Le pouvoir est révoqué pendant 48h.
2002-3 : Grève de PDVSA, industrie nationale du pétrole, pendant 3 mois.

2004 : Référendum révocatoire de mi-mandat gagné par Chávez.
2004 : Début des Missions dans les *barrios*.
2006 : Institution des *Conseils communaux*.

Bolivie

9 avril 1952 : Révolution *movimientista*.
1952-64 : Période *movimientista*.
1964-82 : Dictatures militaires.
1982 : Retour à la démocratie (V. Paz).
1985 : Décret 21060 « démobilisation ».
1986 : Marche pour la vie (contestataire).

1993-7 : 1^{er} gouvernement de Sánchez de Lozada.
1994 : Lois de participation populaire et Lois de capitalisation.

2000 : Guerre de l'eau à Cochabamba.
2001-02 : Éradication *cocalera* par le Président Quiroga.
2002 : Expulsion d'E. Morales du Parlement.
2002-3 : 2^e Gouvernement de Gonzalo Sánchez de Lozada.
2003 : Projet d'exportation du gaz au Chili et fuite de G. Sánchez de Lozada.
2004 : Référendum sur les hydrocarbures de C. Mesa.
2005 : Loi sur les hydrocarbures.
2005 : 2^e Guerre du Gaz à El Alto et démissions de C. Mesa.
2006 : Investiture d'E. Morales.
2007 : Constituante bloquée.
2008 : Approbation de la Constitution.

Ainsi, le premier trait ressortant de la comparaison entre chavisme et évisme est l'agencement d'un ensemble de crises profondes et d'une révolution qui vient restructurer le système politique et répondre à des attentes entretemps reconfigurées : l'élection de Chávez à la Présidence de la République en 1998 et l'accès au pouvoir d'E. Morales en 2006 constituent l'aboutissement de crises politiques comparables déclenchées par l'incapacité de deux États rentiers, entièrement dépendants de leurs ressources naturelles, de créer un consensus stable autour d'une politique de redistribution de la rente. Le *Caracazo* de 1989 au Venezuela et les guerres de l'eau et du gaz en Bolivie répondent à la même logique profonde : il s'agit d'insurrections des classes populaires contre l'aliénation des ressources nationales au capital étranger, crispant le consensus national incarné par l'État. Les histoires vénézuélienne et bolivienne mettent ainsi en récit raison néo-libérale, mécontentement populaire et captation du mécontentement par les révolutions populistes.

Le deuxième trait fondamental de la genèse des deux expériences comme populismes est la *démocratisation*, comportant un premier moment historique de délégitimation d'une démocratie existante et un deuxième moment de réconciliation démocratique avec son sujet politique, ce « peuple pauvre » qui est d'abord contestataire, puis inscrit dans le fonctionnement du nouvel État populiste sous la forme du Pouvoir constituant (donc la démocratie participative).

Mais pour comprendre la nature de cette nouvelle démocratisation, il faut la confronter à celle d'où viennent ces systèmes qui implorent dans les années 1990 au Venezuela et en Bolivie. Car le *puntofijismo* et le *movimientismo* sont des régimes démocratiques, trouvant leur origine dans une révolution nationale : c'est en comprenant la nature de ces révolutions fondatrices et en saisissant l'évolution vers l'émergence de démocraties stables dans les années 1950, que l'on pourra mieux saisir la spécificité de la démocratisation des nouveaux populismes.

2. La démocratisation populiste : du *puntofijismo* à la révolution bolivarienne, du *movimientismo* à la révolution bolivienne.

La révolution bolivarienne et la révolution éviste naissent des cendres du régime démocratique précédent, progressivement délégitimé. Or, pour comprendre comment ces nouveaux « populismes participatifs » ont pu installer une nouvelle démocratisation au cœur même d'une démocratie délégitimée, il faut revenir sur la genèse du *puntofijismo* et du *movimientismo* comme régimes démocratiques.

Ces deux régimes émergent en effet d'une révolution démocratique nationale : pour la démocratie de Punto Fijo (1961-98), il s'agit de la révolution du 23 janvier 1958 contre le

dictateur M. Pérez Jiménez, réédition de celle du 18 octobre 1945 (la *revolución adeca*) contre le gomécisme²⁴⁵ ; le *movimientismo*, dont le nom vient du MNR (*Movimiento nacional revolucionario*), désigne quant à lui le système démocratique couvrant, hormis les nombreuses parenthèses dictatoriales, la période 1952-2006. Sa révolution fondationnelle est la révolution nationale du 9 avril 1952 contre les *caudillismes* militaires et le *Sexenio* conservateur²⁴⁶.

L'utopie démocratique de ces deux systèmes, élaborée aux origines contre la dictature, débouche sur un régime articulant démocratisation politique, intégration des masses, nationalisation des ressources stratégiques et politique sociale expansive. Aussi convient-il de parler, dans les deux cas, de régimes populistes proches de l'« intervention national-populaire »

²⁴⁵ Le gomécisme désigne le régime autoritaire de J. V. Gómez (1908-1935), qui se prolonge, sous une forme plus modérée et démocratique, avec les deux Présidences de López Contreras et Medina Angarita. L'antécédent historique de la *Revolución adeca* (1945-1948) est le *Plan de Barranquilla* (1931) où des jeunes hommes politiques et des intellectuels plus tard à l'origine de nouvelles formations partitiques (les partis de Punto Fijo, AD et COPEI) – R. Betancourt, R. Leoni et R. Caldera, la « génération du 28 » - forment un projet cohérent de démocratisation de la société vénézuélienne passant par l'instauration du suffrage universel et direct, et l'universalisation des droits civils, économiques et sociaux. À la mort de Gómez, et malgré les tentatives réformistes de ses successeurs, les généraux E. López Contreras (1935-41) et I. Medina Angarita (1941-45), les vellétés démocratiques exprimées par les auteurs du *Plan de Barranquilla* et renforcées par une mobilité ascendante générée par l'exploitation pétrolière (découvert dans les années 1920) conduisent à une révolution centrale dans l'histoire du pays : la *revolución adeca* ou *revolución de octubre* (1945-48). Cette révolution démocratique fondatrice de l'imaginaire *puntofijista* sera de courte durée : fondée sur une coopération entre civiles et militaires contre le gomécisme, les militaires ne tardent pas à reprendre le pouvoir. Malgré la restauration de la dictature avec M. Pérez Jiménez (1948-58), un nouvel imaginaire démocratique s'est pourtant installé dans la société vénézuélienne [Castro Leiva, 1997 ; Pérez-Schael, 1997]. La question centrale de la place du marxisme dans la configuration de ce nouvel imaginaire n'a pas été résolue (le « dilemme d'octobre » dont parle L. Castro Leiva [Castro Leiva, 1988]). L'idéologie marxiste avait joué un rôle fondamental dans la formation des « idéologues » de la *revolución adeca* (R. Betancourt en premier lieu), comme le montrait la filiation communiste et anti-impérialiste du *Plan de Barranquilla* (1931). Cependant, le document programmatique *Con quién estamos et contra quién estamos*, écrit par R. Betancourt en janvier 1932 depuis son exil costaricain, clarifie la position anticommuniste de ce nouveau *Partido del Pueblo* que serait AD (*Acción Democrática*). L'exclusion du Parti Communiste Vénézuélien (PCV) à partir du premier gouvernement *puntofijista* de R. Betancourt (1959-1963), exclusion entérinée par les Accords de Punto Fijo en 1961, vient ainsi cristalliser les dynamiques et les contradictions du processus de démocratisation antérieur. En scellant l'alternance au pouvoir des partis forgés dans la résistance à la dictature (AD et COPEI) et en excluant le PCV, les Accords de Punto Fijo constituent le point d'orgue d'une démocratisation ayant abandonné le rêve révolutionnaire du marxisme pour se recentrer sur la mission de *stabiliser* la démocratie [Langué, 2005c].

²⁴⁶ Malgré les différences de contexte, l'histoire du *movimientismo* bolivien épouse à maints égards la courbe d'une première radicalisation révolutionnaire, puis d'une procéduralisation et d'un désenchantement progressif. Entre sa genèse – la fondation du *movimiento nacionalista revolucionario* (MNR) en 1941 par des jeunes hommes politiques et intellectuels opposés aux *caudillismes* militaires au pouvoir, parmi lesquels V. Paz Estenssoro – et la révolution d'avril 1952, le *movimientismo* semble témoigner des mêmes vellétés *octubristas* d'alliance civico-militaire, puis de frustration et d'une nécessaire stabilisation. En 1943-46 a lieu le *trienio* civico-militaire, sous l'égide de G. Villaroel, incarnant l'alliance entre MNR et loge militaire Radepa (*Razón de patria*). À l'instar de la révolution *adeca* qui lui est contemporaine, le *trienio* de Villaroel se conclut par une exacerbation des tensions entre les deux membres de l'alliance, les civils et les militaires : la mort de Villaroel (1946), défenestré du palais présidentiel et lynché par la foule, fait écho à la conjuration et l'assassinat de Chalbaud au Venezuela qui ouvre la dictature de M. Pérez Jiménez (1948). Durant l'époque suivante (1947-52), dite du *Sexenio* conservateur, V. Paz s'affirme comme leader d'une opposition démocratique, à l'instar de R. Betancourt au Venezuela contre la dictature de M. Pérez Jiménez. Une fois arrivé au pouvoir en 1952, suite à une importante révolution populaire, le MNR se pose d'emblée la question de la *stabilisation* démocratique : comment éviter le retour des militaires ? C'est à travers la construction d'un système populiste refoulant le rêve marxiste de la révolution sociale que le MNR pourra stabiliser la nouvelle-née démocratie bolivienne. Mais la stabilité sera de moins longue durée qu'au Venezuela : si le *puntofijismo* se prolonge sans crises significatives jusqu'au *Caracazo* de 1989, avec une longue agonie pendant les années 1990, le *movimientismo* connaît une recrudescence de l'instabilité et le retour de la dictature dès 1964.

d'A. Touraine : l'État incarne un projet de développement économique autocentré et intègre les masses par le parti et le syndicat²⁴⁷.

Mais dans cette conversion d'un populisme « radical » comme celui de la *Revolución adeca* vénézuélienne ou de la *Revolucion nacional* bolivienne, à un populisme « de conciliation » comme le *puntofijismo* ou le *movimientismo*, l'utopie démocratique tend progressivement à disparaître. Dès les premières années au pouvoir, les élites *puntofijistas* et *movimientistas* remplacent l'utopie démocratique par la question de la *stabilité* démocratique, notamment vis-à-vis des ingérences de l'armée et de la peur constante d'une populace émeutière.

C'est ainsi leur propre histoire en tant que régimes démocratiques qui contient les germes d'un désenchantement progressif. C'est ce même désenchantement qui se greffe dans les années 1980 et 1990 à la restructuration néo-libérale, et qui signe la fin des modèles d'État nés avec les

²⁴⁷ L. G. Calcaño et N. Arenas parlent pour le cas vénézuélien de « Populisme de conciliation » [Arenas et Calcaño, 2006 : 67]. Dans ce modèle, proche de l'« intervention national-populaire » de Touraine, le développement économique endogène par industrialisation substitutive des importations (ISI), la modernisation sociale par création d'un *Welfare State* et la démocratisation par renforcement des acteurs sociaux institutionnels (partis et syndicats) vont de pair. L'élément qui assure l'articulation de ces différentes sphères de modernisation est l'État : ce dernier est d'une part l'agent principal du développement économique (surtout après la nationalisation de l'industrie pétrolière, PDVSA, en 1975-1976) et de la redistribution des fruits du développement. Il constitue d'autre part l'agent central d'intégration de la société, par le biais d'un système politique tout-puissant qui monopolise la totalité de l'espace social et ses identités individuelles et collectives. Ce système politique tout-puissant est la marque spécifique du « populisme de conciliation » par rapport à l'intervention national-populaire. Tout le projet d'intégration sociale de l'État populiste est porté par les partis et les syndicats, qui pénètrent les universités, les peuples indigènes, les familles populaires, tout l'espace social. Les deux partis de Punto Fijo, AD et COPEI, avec leurs organisations syndicales (CTV et FEDECAMERAS) occupent toutes les médiations institutionnelles existantes entre État et société, dans le but de concilier et de pacifier, de réguler et d'encadrer. Le caractère tout-puissant du bi-partitisme, qui a pu faire hésiter les historiens de la période entre « modèle philo-corporatiste » [Ramos, 2001], « consociationniste » [Peñañiel, 2006] ou de « politique absolue » fait appel, comme nous l'avons évoqué *supra*, à la nécessité de *stabiliser* une démocratie sans cesse menacée de retour autocratique et de pérenniser les acquis d'une révolution populiste avortée, la révolution fondationnelle du 18 octobre 1945 [Caballero, 1998 : 133-159]. C'est là tout le sens du caractère « conciliateur » de ce populisme. Car le *puntofijismo* doit avant tout remplacer le populisme radicalement démocratique de la *revolución adeca* dont il est issu, par un nouveau « populisme de conciliation » très stable : du suffrage universel comme utopie démocratique contre la dictature, il faut passer au vote comme procédure, du mouvement politique il faut passer au parti, du nationalisme économique à une nationalisation tempérée, de la révolution sociale à la mobilité sociale [Davila, 2006]. Voici les nouveaux « mots d'ordre » du populisme *puntofijista* « de conciliation ». À l'instar de la stabilisation *puntofijista*, le MNR au pouvoir démocratise la société bolivienne en suivant trois voies : la proclamation du suffrage universel et direct, la définition d'un projet de développement endogène devant accroître le bien-être national grâce à une politique ambitieuse de redistribution (réforme agraire) et la récupération des ressources stratégiques (nationalisation des mines d'étain). Cette politique de développement national revient pourtant à articuler des idéologies contradictoires dans le premier imaginaire *movimientista* – anticapitalisme et marxisme, anti-impérialisme, nationalisme, plébéianisme. Le seul moyen de les articuler est de trouver un dénominateur commun entre elles : ce sera le développement autocentré porté par un État intégrateur, à l'instar du cas vénézuélien. Afin d'asseoir cette stabilisation démocratique, le MNR développera donc un système populiste de syndicats ouvriers et paysans, réunis dans la COB (*Central obrera boliviana*) et pénétrant dans tous les espaces sociaux. À la différence du cas vénézuélien pourtant, l'indépendance syndicale de la COB, y compris dans l'articulation toujours conflictuelle entre un syndicalisme national rattaché au parti-État (le MNR) et un syndicalisme local projeté vers les communautés paysannes-indigènes [Delfour, 2007] rend le *movimientismo* plus complexe. Malgré la plus grande autonomie de l'organisation sociale *movimientista*, le projet politique du *movimientismo* entre 1952 et 1964 demeure pourtant comparable à celui du *puntofijismo* : vote, parti, ressources stratégiques et mobilité sociale, en constituent les mots d'ordre politiques.

révolutions de 1945 et 1958 au Venezuela et de 1952 en Bolivie : désormais la confiance dans le parti et le syndicat, la politique sociale expansive, l'intégration des masses, la nationalisation des ressources n'est plus possible. Il faut dès lors *protéger* la démocratie que l'on a *stabilisée* et qui, au fond, n'a plus rien de démocratique.

Les démocraties *puntofijistas* et *movimientistas* aliènent progressivement leur souveraineté économique au FMI en creusant l'écart entre un État désormais sans assise sociale et des tensions sociales croissantes, entre un pouvoir démocratique et son *dèmos* qui tend à prendre les allures de la *plebs*. C'est sur ce double terrain de délégitimation d'une démocratie et de crise d'un État, que les ruptures d'H. Chávez et E. Morales acquièrent un sens historique.

Aussi le populisme s'installe-t-il par :

1) Une nouvelle révolution « fondationnelle » chargée de ressouder une démocratie délégitimée : en ce sens la révolution bolivarienne au Venezuela et la révolution d'E. Morales en Bolivie suivent l'héritage historique de ces révolutions démocratiques fondatrices qui ont donné lieu au *puntofijismo* et au *movimientismo*, la *revolución adeca* de 1945 pour le premier et la *revolución nacional* de 1952 pour le deuxième²⁴⁸.

2) La délégitimation d'une démocratie à refonder *car divisée* entre un peuple désormais converti en *plebs* et une élite corrompue. Le nouveau populisme installe une dichotomie « peuple pauvre – oligarchie » au cœur des démocraties délégitimées²⁴⁹.

²⁴⁸ Pour une comparaison entre révolution bolivarienne et *revolución adeca*, cf. l'important article de F. Langué [2005b].

²⁴⁹ Une précision s'impose sur cette dichotomie « peuple pauvre-oligarchie ». Le *puntofijismo* et le *movimientismo* étant, comme nous l'avons vu, également des populismes, le peuple n'est pas absent de leurs imaginaires politiques. Il serait illusoire de penser que le peuple pauvre a été « ressuscité » par H. Chávez et E. Morales. Les élites *puntofijistas* et *movimientistas*, dans la définition de leur projet politique national, se sont constamment posées la question du « national-populaire », à savoir d'une représentation à promouvoir du peuple au croisement de *dèmos*, nation et *plebs*. Ainsi, dans le cas vénézuélien, le « national-populaire » est défini essentiellement comme un projet de civilisation du peuple par les élites : l'expression la plus aboutie du national-populaire dans le *puntofijismo* est contenue dans le roman *Doña Bárbara* de l'écrivain et homme politique R. Gallegos (Président de la République lors de la *revolución adeca* de 1945). Dans ce roman allégorique, le peuple est représenté par une paysanne pure et innocente (Marisela) qui accède à l'état de « civilisé » par le biais du mariage avec Santos Luzardo, avocat de la capitale en quête de ses racines dans les *Llanos*. Ce dernier, qui personnifie l'imaginaire politique de la *revolución adeca*, épouse le peuple-Marisela *afin de le civiliser*. Aussi les classes populaires des *barrios* sont-elles symboliquement dominées dans ce projet : trop proches de la « tourbe » et incompetentes politiquement, elles doivent être civilisées par le vote, le syndicat et le travail. Dans le cas bolivien du *movimientismo*, entre en jeu la variable indigène. Cette variable, qui caractérise profondément l'organisation socio-démographique de la Bolivie, ne cesse d'interpeller les élites *movimientistas*, qui doivent définir sa place dans le peuple-nation : ainsi le régime politique de 1952 se représente le peuple essentiellement comme l'ouvrier syndicalisé, qui doit refouler son héritage indigène (et la réforme agraire de 1953 entérine la dépossession indigène des terres communautaires entre 1880 et 1920). Toute une réécriture de l'histoire nationale, prolongeant l'histoire écrite par les élites du XIX^e siècle tend, en dépit de la rupture révolutionnaire de 1952, à pérenniser la domination symbolique de l'indien. L'indien n'a pas participé aux guerres nationales, l'indien n'a pas fait la révolution de 1952, l'indien n'est pas un sujet politique. L'identité indigène doit être *civilisée* par l'identité de classe. Ainsi, les conflits mémoriels autour de la participation aymara à la Guerre fédérale (1898-1920), et donc de sa participation à la constitution de la nation bolivienne forgée

3) La nécessité de concilier une forme démocratique devenue vide avec son sujet, le peuple. Le nouveau populisme oppose donc la « démocratie participative », fondée sur le pouvoir constituant du peuple, aux anciennes démocraties représentatives délégitimées.

C'est à partir de ces trois dimensions de la démocratisation populiste – une révolution *fondatrice*, l'identification d'une *division* dans l'ancienne démocratie, et la promesse d'une *réconciliation* démocratique, que la comparaison entre les nouveaux populismes participatifs et l'ancien populisme « de conciliation » dont ils héritent (*puntofijismo* et *movimientismo*) peut maintenant être posée.

3. Quels néo-populismes ?

La réconciliation démocratique, supposant la définition d'un pouvoir et d'un régime populistes, pose la question de la nature dudit populisme. Celle-ci se pose plus particulièrement par rapport à cette apparente contradiction d'un populisme nouveau qui en remplace un autre ancien, périlicant (un « populisme de conciliation »).

S'agit-il alors pour Chávez et Morales d'un néo-populisme, à savoir d'une répétition d'un modèle antérieur, répétition certes, mais avec des caractères propres ? Chávez serait-il un nouveau Perón, mais ouvert à la démocratie participative ? Ou, pour reprendre la forme autochtone du populisme *puntofijista* « de conciliation », Chávez serait-il un nouveau R. Betancourt, peut-être un peu plus radical, un peu plus marxiste ? Et dans ce cas, comment s'est accomplie politiquement la jonction entre les formes politiques du populisme classique, que l'on peut décrire aisément avec le modèle sociologique de l'« intervention national-populaire », et la démocratie participative ? E. Morales serait-il un nouveau Perón, ou, pour le référer à la tradition nationale du populisme *movimientista* « de conciliation », un nouveau V. Paz Estenssoro patiné d'indigénisme et de démocratie participative ? L'articulation entre ces deux référents ne témoignerait-elle pas d'un changement de modèle ? S'agit-il alors, dans les deux cas, d'un populisme tout à fait différent, largement incomparable avec le modèle dont il hérite et de la chute duquel il a tiré son pouvoir de légitimation ?

par les trois guerres (du Pacifique, fédérale et du Chaco), traversent l'idéologie national-populaire du *movimientismo*, et contribuent à invisibiliser l'Indien, barbare à civiliser par le syndicat, l'éducation et le vote. La mémoire nationale, désormais clivée [Crabtree, Gray Molina et Whitehead, 2009] est ainsi, par ses propres clivages, à l'origine d'une restriction du national-populaire à l'ouvrier et d'une exclusion symbolique délibérée de l'Indien. S. Rivera Cusicanqui décrit ce processus dans les termes d'un « colonialisme interne » de l'indien [Rivera Cusicanqui, 2010]. R. Zavaleta insiste, quant à lui, sur le passage, dans la manière de penser les relations avec l'Indien, du prisme oligarchique du darwinisme social au prisme développementiste de l'idéologie national-populaire [Zavaleta, 2010 (1986) : 27-35].

Au moment de leurs victoires électorales, nombre d'analystes vénézuéliens, boliviens et étrangers n'ont, dans leur majorité, pas songé à la comparaison avec le populisme classique. La référence encore très contemporaine d'un nouveau type de transition à la démocratie en Amérique latine les portait plutôt à inscrire ces expériences prototypiques d'une gauche radicale et populiste « de retour »²⁵⁰ dans un « néo-populisme autoritaire ».

Depuis les années 1980 en effet l'Amérique latine était revenue, pour la grande majorité de ses pays, à la démocratie après le long hiver des dictatures militaires. Dans un état d'indétermination idéologique à leurs débuts, car tendus vers la question post-idéologique [Gauchet, 2002] des droits de l'homme bafoués sous la dictature et des réparations aux victimes, les nouveaux gouvernements démocratiques latino-américains s'acheminent au cours des années 1990 vers la gouvernance néo-libérale, célébrée comme le seul horizon possible du retour à la démocratie [Fukuyama, 1992]. La transition politique argentine entre R. Alfonsín et C. Menem témoigne de cette inflexion de modèle et de la greffe néo-libérale des nouvelles démocraties latino-américaines. Ces nouveaux leaders néo-libéraux sont pourtant d'emblée désignés comme (néo)populistes, notamment en raison de la domination charismatique qu'ils exercent auprès de leur électorat populaire, ainsi que de l'usage d'une rhétorique populaire, voire démagogique : le cas de Menem, représentant du *Parti Justicialiste* fondé par Perón, est une fois de plus exemplaire.

Aussi assiste-t-on dans nombre de pays latino-américains à un mariage paradoxal dans les années 1990 entre une *forme* populiste sans le *fond* des politiques structurelles qui avaient guidé le projet populiste des fondateurs, d'une part, et raison néo-libérale, de l'autre. Ce mariage, incarné par des démagogues aux tendances autoritaires et à l'idéologie néo-libérale, a interpellé très vite ces spécialistes auto-déclarés des transitions démocratiques dans le Tiers Monde, les « transitologues »²⁵¹.

²⁵⁰ La littérature sur le retour de la gauche ou le tournant à gauche latino-américain est abondante [Contreras Osorio, 2007].

²⁵¹ Cette discipline émergeant dans les années 1990 applique le modèle de transition espagnole des « Pactes de Moncloa » (1978) aux transitions démocratiques en Amérique Latine. A l'aide d'une lecture « procéduraliste » de la démocratie empruntée à J. A. Schumpeter [1990 (1942)], les « transitologues » définissent la démocratie comme un ensemble standardisé d'institutions et de processus formels, tel des élections libres et pluralistes, l'alternance au pouvoir, le primat de la gouvernabilité sur la représentativité. G. O'Donnell, l'un des théoriciens de référence de la « transitologie », a appelé ce formulaire standard de transition à la démocratie « le paquet complet et institutionnel de la polyarchie » [O'Donnell, 1996 : 12] en évoquant les travaux du politologue américain R. Dahl sur la polyarchie [Dahl, 1971]. La contradiction flagrante chez les « transitologues » entre une téléologie néo-libérale devant aboutir à la démocratie parfaite et la décevante réalité des démocraties « de marché » latino-américaines, a engendré une profusion d'adjectifs tendant à expliquer ce qui, au moins en théorie, n'aurait pas dû exister : démocraties « déléгатives » [O'Donnell, 1994], démocraties « de faible intensité », démocraties « autoritaires », démocraties « inachevées » [Artigas, 2005], démocraties « dégradées » [Dabène, 1997], « démocraties vides » [Weffort, 1993]. Cf. Stolorow [2001].

L'application des recettes néo-libérales scellant l'entrée de l'Amérique latine dans la « fin de l'histoire » était le fait de leaders charismatiques qui n'avaient pas de scrupules à hyper-présidentialiser leurs régimes pour faire passer la pilule néolibérale, et à en compenser la force destructive dans l'espace social par des mesures ponctuelles d'assistentialisme²⁵² envers les « plus pauvres ». Le retour du néolibéralisme allait de pair avec celui du populisme, créant ainsi un nouveau concept promis à une longue postérité : le « néo-populisme autoritaire » qui vient – c'est là un oubli de nombreux politistes qui en revendiquent l'usage – de la greffe entre néolibéralisme et transitions démocratiques latino-américaines.

Des considérations épistémologiques préliminaires s'imposent, à l'aune de cette archéologie introductive du concept : d'abord, c'est le pouvoir d'interpellation du présent qui en a orienté la gestation. Il s'agissait de comprendre, de la part d'analystes adhérant à l'horizon de la « fin néo-libérale de l'histoire » comme les transitologues, ce mariage apparemment paradoxal de libéralisme et autoritarisme dans les nouvelles démocraties latino-américaines. Comment expliquer le fait que des hommes politiques libéraux puissent ne pas respecter l'équilibre des pouvoirs ? Voici la réponse : l'Amérique latine est naturellement « populiste ». Le populisme revient à la charge quelque soit l'idéologie de l'homme politique, comme un style de gouvernement aux penchants autoritaires.

La gestation du concept de « néo-populisme autoritaire » a été entachée par un certain présentisme, et donc un oubli de l'historicité du « modèle » populiste latino-américain. Il s'agissait pour les bâtisseurs du concept de comprendre des régimes politiques présents, et non pas de réfléchir à la signification historique du modèle populiste pour l'Amérique latine. D'où la naturalisation du modèle : le populisme n'est pas un ensemble de politiques spécifiques, comme le montre le concept d'« intervention national-populaire ». C'est un style de gouvernement qui est dans les *gènes* de la politique latino-américaine. En plus de la naturalisation et de la simplification historique, un autre écueil guette la gestation du concept de « néo-populisme autoritaire » : l'idée qu'il s'agissait d'un nouveau *modèle* populiste, destiné à devenir paradigmatique. Tous les leaders à venir en Amérique latine auraient désormais manié la double référence autoritaire et néo-libérale. Le « néo-populisme autoritaire » constituait, en d'autres termes, l'horizon spécifiquement latino-américain de la fin de l'histoire. Et là gît le deuxième paradoxe : car l'idée qu'un ensemble de politiques littéralement *imposées* au sous-continent puisse conduire à la *fin du politique* par les vertus régulatrices du marché était un cas typique de

²⁵² Concept très controversé en sciences politiques, de par sa charge normative, il dénote des régimes dont la politique publique tourne entièrement autour de l'assistance publique. Pour une mise en perspective latino-américaine, cf. Vommaro [2010].

contamination normative du concept [Weber, 2002 (1917) ; Passeron, 2006]. Le concept servait en d'autres termes à asseoir la pertinence d'une norme politique dont l'Amérique latine devait se saisir pour avancer vers la modernité : la confusion d'histoire, de présent et de téléologie en témoigne fortement²⁵³.

Présentisme, contamination normative, vision téléologique de l'histoire : tout cela contribue à discréditer le concept de « néo-populisme autoritaire » déjà *de par sa genèse*. Mais quelle en était l'indexation empirique précise ? À *qui* devaient être comparables les « néo-populistes » H. Chávez et E. Morales ?

Les expériences politiques que le concept de « néo-populisme autoritaire » décrivait allaient de C. Salinas de Gortari²⁵⁴ (1988-1994) à C. Menem²⁵⁵ (1989-1999), de A. Fujimori²⁵⁶ (1990-2000) à F. Collor de Melo (1990-1992), voire à A. Bucaram (1996-1997), expériences incompréhensibles selon le prisme classique gauche-droite. Leur point de convergence était des politiques néo-libérales compensées par l'assistentialisme « résiduel »²⁵⁷ aux pauvres, un hyper-présidentialisme impliquant l'altération des équilibres de pouvoir démocratiques et la séduction de leurs électorats par un « messianisme vidéo-politique » [Sartori, 2000]²⁵⁸. C'est dans cet ordre d'idées qu'ont été interprétés des phénomènes, au demeurant fort étranges, tel que le couplage par C. Menem d'une stratégie d'étranglement délibéré de l'économie nationale, par un programme de libéralisation et privatisation, et l'usage d'une rhétorique péroniste national-populaire. De même, les gouvernements d'A. Fujimori au Pérou (et même, variante plus progressiste mais également libérale sur le fond, celui du *cholo* A. Toledo de 2001 à 2005) et celui de C. Salinas de Gortari au Mexique ont démontré qu'il était possible d'appliquer des

²⁵³ Cela sans compter le démenti ultérieur de l'histoire qui, loin d'être linéaire et téléologique [Dobry, 2000], aurait donné à voir dès l'élection à la Présidence d'H. Chávez des populismes de signe idéologique opposé, comme ceux qui nous intéressent dans cette thèse.

²⁵⁴ Voir A. Knight [1998] et K. Weyland [1996]. Cf. Viguera [1993].

²⁵⁵ Novaro [1995 : 45-73].

²⁵⁶ K. Roberts [1995].

²⁵⁷ Pour la catégorie de *welfare state* résiduel, cf. le travail classique de Gosta Esping Andersen [Gosta Esping Andersen, 1999 (1990)].

²⁵⁸ À l'époque de la « vidéo-politique » (Sartori), le leader populiste ne ferait que catalyser un ensemble de frustrations sociales en adoptant un programme politique « minimaliste » (le *sigame* « suis-moi ! » de C. Menem en 1989 ou le « faites-moi confiance » de S. Berlusconi en 1994) et en se présentant comme « sauveur soft » au sourire télégénique. Il convient alors de distinguer cette posture « télé-populiste » des populismes « historiques », ces derniers présentant un véritable « sauveur de la Nation » : « Le flou des orientations et l'indétermination des choix s'ajoutent au degré zéro du message programmatique pour faire surgir ce qui reste : la figure d'un sauveur « soft », doté d'un doux charisme, que sa séduction médiatique – à dominante télévisuelle - suffit à instaurer. Il y a bien appel au peuple et appel du peuple à un sauveur. Mais nous sommes loin du bonapartisme historique : il n'y a rien de martial dans les promesses vagues lancées par le leader en vue de satisfaire « le désir des masses » ; il n'y a plus la mémoire d'une grandeur passée, ni le rêve de la faire renaître. Le charisme télévisuel est dénué de sublime. On peut néanmoins y reconnaître un style bonapartiste désublimé, qui revient à une exploitation conjoncturelle des rêves de solutions immédiates à des problèmes insolubles dans des situations intenable, à travers diverses formes de « messianisme vidéo-politique » [Rioux, 2007 : 57].

réformes ultralibérales (« Fujichoc » au Pérou et déconstitutionnalisation de l'*ejido*²⁵⁹ au Mexique) tout en vantant des stratégies de lutte contre la pauvreté ou contre la marginalité urbaine (le Foncodes²⁶⁰ au Pérou). Les gouvernements populistes décadents de C. A. Pérez et de G. Sánchez de Lozada entrent dans cette panoplie d'exemples.

Ceux qui ont proposé d'inscrire le chavisme et l'évisme dans l'ensemble des néo-populismes libéraux-autoritaires qui étaient surgis au début des années 1990, l'ont fait en vertu des tendances « déléгатives »²⁶¹ et « assistentialistes » affichées par les deux régimes, notamment à la suite d'une forte polarisation interne (constitutionnalisation des *Leyes Habilitantes* au Venezuela et approbation constitutionnelle *forcée* en Bolivie [Mayorga, 2009]). Une autre raison qui pouvait justifier cette lecture était, pour le cas vénézuélien, l'articulation paradoxale, entre 1998 et 2001, d'une politique économique résolument orthodoxe et d'une rhétorique populiste [Mujica Chirinos et Rincón González, 2006 : 34].

Cette lecture d'un raz-de-marée « néo-populiste autoritaire » en Amérique latine nous semble critiquable à plusieurs points de vue. En premier lieu, la catégorie de « néo-populisme autoritaire », même délestée de l'indexation incommode de « néo-libéral » – inadaptée à restituer la politique économique *nationaliste* d'H. Chávez et E. Morales [Garavito, Barrett et Chávez, 2006] – réduit le populisme à une simple *modalité d'exercice du pouvoir*, sans acteurs sociaux. C'est donc surtout son incapacité à comprendre la dialectique complexe qui anime ces régimes politiques entre pouvoir et mouvements sociaux, qui en rend l'usage peu utile. Quand bien même la lecture du « néo-populisme autoritaire » bien se prêterait à décrire la tendance « césaro-bonapartiste » ou « caudillista »²⁶² du chavisme et de l'évisme - qui n'avait pas échappé à des

²⁵⁹ Institution héritée de la Réforme agraire de 1920, faisant suite à la Révolution nationale de 1910. Un *ejido* désigne une propriété collective ou communale attribuée à un groupe de paysans pour y effectuer des travaux agricoles. Les *ejidos* succèdent aux *haciendas* et au *latifundio*. Ils se caractérisent par la propriété collective et l'usufruit des terres sans possibilité légale de les vendre ou de les céder.

²⁶⁰ Fonds de compensation et de développement social.

²⁶¹ O'Donnell [1994] caractérisait les nouveaux régimes « hyperprésidentielistes » issus des transitions démocratiques latino-américaines par les caractères suivants : « leadership présidentielle charismatique, toute-puissance des exécutifs, usage du plébiscite afin de légitimer le pouvoir, usage d'une rhétorique anti-partis et anti-système, style messianique et prophétique » (rapporté par S. Ellner [2001 : 6]). Voir aussi O'Donnell [1996].

²⁶² Une longue précision s'impose sur cette catégorie des plus contestables de l'histoire du temps présent latino-américain. Si P. Vayssière voit dans le Venezuela le pays « le plus *caudilliste* d'Amérique latine de par son histoire propre », une définition plus analytique du caudillisme nous est offerte par A. Rouquié dans *L'État militaire en Amérique latine* (1982). Le *caudillo* ne légitime pas seulement son pouvoir par l'appel au peuple structurant son discours politique, mais catalyse les instincts de la populace, en se faisant admirer, craindre, redouter, en lui offrant des fêtes populaires et des *circenses*, à la manière de l'évergétisme romain analysé par P. Veyne dans *Le pain et le cirque*. Mais ce qui ressort de cette histoire politique du caudillisme traçant une ligne de continuité entre le *caudillo* et le leader populiste, est encore une fois l'absence du peuple, l'absence d'acteurs populaires, la passivité populaire [Rouquié, 1998 : 267]. Nous avons déjà évoqué ce problème dans notre section « Le populisme du *caudillo* ». Les études, en sciences politiques ou en sociologie, faisant de Chávez le « dernier *caudillo* » du XXI^e siècle, ne sont pas exemptes de ce problème : en dehors de la verve de Chávez et de son assistentialisme erratique, les acteurs populaires n'ont pas de place dans ces études. Il ne fait guère de doute qu'une telle inscription du « style caudilliste

fins analystes de la conjoncture vénézuélienne, le Général A. Müller Rojas [Müller Rojas, 2001 : 78-79], et de l'évisisme comme F. Mayorga [Mayorga, 2009 : 186-208], elle demeure liée à une interprétation de ces phénomènes uniquement à partir du pouvoir. D'autre part, si elle décrit le caractère erratique de la politique sociale des deux régimes populistes, qui prend en effet les allures d'un assistentialisme à visée électorale, elle a tendance à tout y réduire. Cette lecture se montre dès lors inadaptée à restituer la spécificité des mécanismes participatifs qui prennent en charge la régulation de cet « assistentialisme », dans la mesure où, dans les deux pays, les mouvements populaires sont investis avec plus ou moins de ressources institutionnelles de la tâche de codiriger localement le cycle des politiques publiques.

En transformant la « rhétorique » populiste en « démagogie » populaire²⁶³, en assumant comme hypothèse centrale la volonté cachée du leader d'instrumentaliser les masses afin d'asseoir son pouvoir, en réduisant la participation, ses discours et ses dispositifs, à un travestissement de l'assistance publique à visée électorale, les analyses du « néo-populisme » semblent s'inscrire plus généralement dans la constellation intellectuelle du « populisme des caudillos » *supra* discutée²⁶⁴. L'objectif de ces analyses est celui de décrire le populisme comme un phénomène *essentiellement* politique, en lui ôtant tout ancrage dans le social en dehors d'un psychisme – et donc un irrationalisme – collectif.

Première conclusion partielle : les populismes d'H. Chávez et E. Morales ne sont pas des « néo-populismes autoritaires ». S'ils font preuve d'une concentration des pouvoirs, cette dernière n'est toutefois qu'une variable de l'évolution politique de ces régimes, avec, de l'autre côté, une *autre* variable : la participation populaire. H. Chávez et E. Morales ne sont pas la réédition paradoxale de la fin des populismes « néo-libéraux autoritaires » qu'ils avaient contribué à délégitimer, ceux de C. A. Pérez et de G. Sánchez de Lozada.

» dans la *longue durée* des Empires précoloniaux, de la Conquête et du caudillisme post-Indépendance pourrait mobiliser le regard d'une sociologie historique : mais ne risque-t-on pas d'essentialiser la *longue durée* du caudillisme dans un « penchant naturel, presque trans-historique » ? Et de ne plus voir les différences entre histoires et contextes politiques ? L'histoire politique qui essaie de réinscrire la tentation populiste latino-américaine dans son penchant pluriséculaire (donc presque naturalisé et *naturalisant*) pour l'autoritarisme, le militarisme, le césarisme, fouille dans l'histoire sans jamais aborder, comme le dirait J-F. Bayart, l'historicité. Sans vouloir tomber dans les excès de la déconstruction « post-coloniale » (dénoncées efficacement par J-F. Bayart dans *Les études postcoloniales : un carnaval académique*), traiter l'Amérique latine comme un pays de « tyrans, aventuriers et caudillos » entre le XIV^e et le XX^e siècle, revient, d'une part, à minorer la part du « caudillisme » et de la violence politique dans l'histoire politique occidentale, de l'autre à juger la modernité politique latino-américaine à l'aune de la norme occidentale. Le spectre de la « colonisation européenne des savoirs latino-américains » agité par nombre de *social scientists* latino-américains, n'est ici que trop proche. Pour une présentation allant dans le même sens, cf. le livre d'E. Lander *La colonialidad del saber : Eurocentrismo y ciencias sociales*.

²⁶³ E. Laclau, M. Edelman et J. Burke nous apprennent la différence entre les deux, l'une présupposant une mise en scène politique, l'autre le travestissement d'une relation de domination.

²⁶⁴ Cf. *supra* section « Le populisme du caudillo ».

Il faut alors regarder ailleurs pour comprendre la nature populiste de ces régimes. Pour répondre à la question que nous nous posions au début de cette section, une comparaison des populismes participatifs avec le modèle de l'« intervention national-populaire », cadre analytique pertinent pour décrire le projet populiste classique, semble alors nécessaire. Si Chávez et Morales se démarquent du « présentisme » des transitions libéral-autoritaires latino-américaines, correspondent-ils pour autant à des rééditions du modèle populiste classique des « fondateurs », des Perón, Cardenas, Vargas et Velasco Ibarra ? En d'autres termes, pour référer ces modèles à leurs versions nationales, s'ils ne « refont » pas du C. A. Pérez ou du G. Sánchez de Lozada, « refont-ils » peut-être du R. Betancourt et du V. Paz Estenssoro ? Mais alors comment comprendre la spécificité posée par les nouvelles politiques de participation populaire ?

Selon le modèle du populisme classique élaboré par A. Touraine dans *La parole et le sang*, que nous avons discuté *supra*, l'État est l'acteur central du développement. Sa tâche est celle de résorber les contradictions héritées de la condition coloniale entachant les sphères économique-productive, sociale et culturelle, en proposant un nouveau réagencement de ces sphères : à la nationalisation des ressources stratégiques fait écho l'intégration sociale des masses des déshéritées par le travail et le syndicat, l'imaginaire anti-impérialiste conférant une autonomie symbolique au projet²⁶⁵.

Examinons maintenant la pertinence de ce schéma pour situer le chavisme et l'évisme dans leur héritage populiste classique, en les confrontant à leurs versions autochtones, le *puntofijismo* vénézuélien et le *movimientismo* bolivien.

De prime abord, la primauté de l'État comme instance structurante et agrégante de l'ensemble de la vie sociale est l'un des caractères fondamentaux du chavisme et de l'évisme. Les projets du « socialisme du XXI^e siècle » vénézuélien et de l'« État des mouvements sociaux » bolivien constituent, à proprement parler, une modernisation programmée « d'en haut » visant à réarticuler ce que l'ajustement structurel de C. A. Pérez et G. Sánchez de Lozada a séparé : le social - reconduit dans l'anomie, dans l'exclusion et dans la marginalité - l'économique - dont les centres de décision se sont déplacés en dehors des frontières du pays - et le symbolique - réduit à l'imaginaire dépendant de la globalisation et de la modernité occidental-américaine.

C'est en ce sens qu'il faut interpréter chacune des composantes du « socialisme du XXI^e siècle ». Les *Missions*, programmes sociaux de base destinés aux *barrios*, doivent réintégrer les exclus ; les coopératives populaires, version autochtone de l'ancien programme

²⁶⁵ Cf. *supra*, « La médiation sociétale : l'intervention national-populaire ».

d'industrialisation substitutive des importations, et surtout la re-nationalisation, puis la réindustrialisation de l'entreprise pétrolière nationale (PDVSA), doivent ressouder l'économie et le social. L'axe *Moral y luces* du « socialisme du XXI^e siècle », ainsi que la prolifération des imaginaires anti-impérialistes dans la rhétorique gouvernementale [Tarragoni, 2012a], étayent la « troisième » indépendance nationale, contre les États-Unis (à l'image de la « deuxième indépendance » du populisme *puntofijista*, contre les élites nationales et étrangères « volant » le pétrole à l'époque goméciste²⁶⁶). De plus, cet imaginaire « anti-impérialiste » est allé de pair avec une évolution très particulière de la politique extérieure chaviste qui semble reprendre les positions souvent « tiers-mondistes » et « non-alignées » de leaders populistes classiques comme J-D. Perón ou L. Cardenas²⁶⁷.

C'est également en ce sens qu'il faut interpréter le programme de l'« État des mouvements sociaux » [Garcia Linera, 2009 : 423-446 ; 501-525]. Les programmes sociaux du gouvernement, comme la *renta dignidad*, les compléments de retraite ou le *bon Juacinto pinto* pour la scolarisation des enfants d'origine populaire, doivent intégrer les exclus en leur donnant des chances basiques d'ascension sociale. Le programme économique du gouvernement, articulant soutien au système productif local et à la petite entreprise populaire, et développement des infrastructures du pays, doivent avant tout générer de l'emploi pour ressouder production économique et protection sociale²⁶⁸. Enfin, une rhétorique anti-impérialiste a soutenu la récupération des ressources stratégiques du pays, lors de la renationalisation des hydrocarbures en mai 2006. Dès 2005, Morales évoquait la dimension proprement politique d'un tel projet à long terme : « La nationalisation des hydrocarbures est devenue une revendication clef, car cela sape l'un des piliers fondamentaux du pouvoir et de la domination néo-coloniale » [Morales, 2006 : §2]²⁶⁹.

²⁶⁶ Betancourt [1948].

²⁶⁷ Le Mexique fut le pilier de la « troisième voie latino-américaine » de la nationalisation pétrolière de 1938 jusqu'à la *moratoria de pagos* de 1982. Cf. aussi l'Argentine péroniste, l'Équateur velasquiste (J. M. Velasco Ibarra) et le Pérou velasquiste (J. Velasco Alvarado). Chávez semble aspirer à ce rôle de guide dans la définition de la politique étrangère du sous-continent : la visite au chef du régime irakien Saddam Hussein en 1999, la première après la Guerre du Golfe (1990), le refus de concéder l'usage de l'espace aérien national à l'aviation américaine pour le Plan Colombia, les relations renouées avec Cuba et l'Iran, l'amitié avec la Russie de Poutine et la Chine de Jintao, les déclarations de 2005 de vouloir sortir du FMI et de la Banque mondiale, le récent plaidoyer contre le « génocide palestinien » constituent les moments clefs de ce « néo-tiers-mondisme » vénézuélien.

²⁶⁸ Le programme social du gouvernement bolivien semble articuler assistance sociale d'émergence et développement de la protection sociale pour les chômeurs ou les travailleurs plus fragiles (en se rapprochant ainsi d'un élargissement du *welfare* [Castel, 2009]). Une différence fondamentale subsiste néanmoins avec le chavisme, qui n'a guère modernisé le *welfare* hérité de la démocratie de Punto Fijo, et l'a même fragilisé sous certains points (non-approbation d'une loi organique sur le travail, désalarisation de certaines professions comme les cadres/professions intellectuelles supérieures, faible protection des entrepreneurs par la loi d'*inamovilidad laboral*, chute des salaires des cadres de la fonction publique).

²⁶⁹ Au sujet de la protection de la coca, l'on observe la même rhétorique anti-impérialiste : « nous savons et nous sommes convaincus que le trafic de drogue est un mal pour l'humanité, mais la lutte [...] contre les drogues [...] ne

Cependant, malgré ces quelques ressemblances *de forme*, des décalages significatifs subsistent entre les deux modèles *sur le fond*, qui ressortent avec plus de netteté si l'on prend comme unité de comparaison la variante nationale du populisme classique, le *puntofijismo* dans le cas vénézuélien et le *movimientismo* dans le cas bolivien.

En matière d'économie, le projet chaviste ressemble plus à une resocialisation de la rente pétrolière qu'à une remodernisation de la structure productive, comme le supposerait l'application du modèle *princeps* de développement endogène (ou *desarrollo hacia adentro*), l'ISI²⁷⁰. Contre l'hypothèse d'une *mimésis* chaviste de l'ISI des gouvernements *puntofijistas* (1974-1979)²⁷¹ – prenant pour argent comptant le projet d'une « réindustrialisation de PDVSA » - témoigne la chute du taux d'investissement²⁷² sur la période 2000-2012²⁷³ et le régime de sous-utilisation productive de l'industrie pétrolière, qui maintient les prix du brut à son maximum par un contrôle de l'offre²⁷⁴. Les investissements dans la politique sociale, quant à eux, n'ont aucune retombée sur la production nationale, car ils font largement appel à l'importation²⁷⁵. Les

doit pas être une excuse pour que le gouvernement américain domine ou soumette nos peuples » [Morales, 2006 § 38].

²⁷⁰ Industrialisation Substitutive des Importations. Pour une présentation de ce modèle voir P. Salama et J. Valier [1991]. Pour une présentation synthétique des évolutions économiques de la Révolution bolivarienne, cf. A. Santaliz Granadillo [2008]. Dans l'histoire du *puntofijismo*, la période intensive d'Industrialisation Substitutive des Importations (ISI) correspond à la première présidence de C. A. Pérez (1974-1979), marquée par l'euphorie pétrolière ayant suivi le premier choc de 1973 (quadruplication de la rente pétrolière). Un plan d'industrialisation rapide et massive privilégiant l'industrie lourde hautement intensive en capital, est mis en place avec l'objectif affiché de « libérer la Nation de la dépendance des exportations pétrolières ». Voir J. L. McCoy et W. C. Smith [1995 : 124-125], F. Coronil et J. Skurski [1991 : 292].

²⁷¹ López Maya [2006b : 159]. Il importe de souligner que la position de l'historienne a aujourd'hui changé considérablement à ce sujet.

²⁷² Mesurable par la FBCF/PIB, la Formation brute de capital fixe/PIB.

²⁷³ Dans son message annuel devant l'AN du 13 janvier 2007, Chávez fait les éloges de la croissance du pays, estimée en 2006 à 10,3% : « Ce résultat économique, le nôtre, a été la résultante d'une croissance significative de l'Investissement de 31,5% » [Chavez, 2007c : 57]. H. Garcia Larrarde, économiste de la Université Centrale du Venezuela (UCV) lui répond dans ces termes dans un entretien avec l'auteur : « L'économie a crû ces deux dernières années en raison des énormes dépenses publiques qui, bien entendu, ont des effets d'entraînement sur l'économie. Cependant *il n'y a pas eu d'investissement à long terme*. L'État a investi l'année dernière pour les élections, toutefois l'investissement public et privé au Venezuela est à son minimum historique. Voici les données sur la formation brute de capital à prix constants (FBCF/PIB) pour la période 1960-2005. Comme tu le vois, il y a des fluctuations, mais la tendance est à la baisse, jusqu'en 2004, *le niveau de 2004 est le même qu'en 1961*. Après 1976 [année de la nationalisation pétrolière] ces données incluent PDVSA, ce qui fait monter énormément l'investissement public et privé, et malgré cela le niveau en 2004 est à un minimum historique. L'expansion économique [de ces dernières années] ne s'est pas bâtie sur l'Investissement, mais uniquement sur les prix du pétrole et sur la consommation interne [entretien du 9 mars 2007]. Nous soulignons.

²⁷⁴ Dans les années 1970, lors de la nationalisation de l'industrie pétrolière, la politique d'exportation pétrolière était axée sur l'objectif de la progression *quantitative* des exportations. Cela demandait au gouvernement un effort de modernisation de l'appareil d'extraction. Aujourd'hui, en raison du primat de la progression *en valeur* des exportations (faire augmenter les prix), aucun effort de modernisation de l'appareil d'extraction n'est visible. Au contraire, PDVSA travaille *stratégiquement* à un régime de sous-utilisation de la capacité productive. Pour une comparaison entre politique pétrolière *puntofijista* et politique pétrolière chaviste, voir R. Espinasa [2006] et L. E. Lander [2006].

²⁷⁵ Les produits subventionnés par le gouvernement dans la Mission Mercal (Mission qui fournit aux classes populaires des produits alimentaires de base à des prix inférieurs de 42% à ceux du marché), par exemple, sont

coopératives, enfin, chargées à elles seules de diversifier la structure productive du pays et de fournir l'ébauche d'une nouvelle production agricole nationale et d'une production légère, sont demeurées très dépendantes du financement public et des débouchés productifs assurés par PDVSA [Tarragoni, 2011]. Maintenues en vie par le support financier de l'État, ces institutions pourtant centrales de la « transformation productive socialiste », ne constituent en rien une véritable politique de diversification productive.

Des similitudes importantes existent entre ce projet économique de socialisation de la rente et le programme économique de l'« État des mouvements sociaux » d'E. Morales. Malgré la rhétorique développementiste gouvernementale, la production des hydrocarbures continue à ne pas générer de croissance endogène, mais à bénéficier de la structure industrielle héritée du *movimientismo* et à parier sur l'effet de rente. Ainsi, dans un article sur la politique économique du MAS, F. Wanderley²⁷⁶ met-elle en exergue la différence fondamentale entre la politique industrielle de la Révolution nationale de 1952, et celle du gouvernement actuel : si le *movimientismo* avait créé un semblant de « bourgeoisie nationale », certes d'une extension très limitée et prenant la forme d'un « enclave social », autour de la chaîne industrielle de l'étain nationalisé, l'évisisme quant à lui ne poursuit aucun projet de reconversion productive d'envergure [Wanderley, 2005]. À chaque fois en effet que le gouvernement entreprend des projets de plus grande envergure productive, comme le TIPNIS de 2011, l'opposition d'une partie de sa base sociale agit comme un veto à la prise de décision²⁷⁷. Son projet de rentabilisation nationale de l'économie populaire se heurte, enfin, à l'incompatibilité des catégories de l'économie populaire - artisanale, locale et communautaire – avec les nécessités de la productivité nationale²⁷⁸.

Loin de constituer des rééditions du modèle populiste classique de *desarrollo hacia adentro*, ces modèles de développement totalement rentistes aspirent à une inversion totale des rapports entre la sphère économique, sociale et culturelle : le développement endogène, financé par le rentisme, ne doit pas viser une augmentation de la productivité ni de la production nationale. Il doit se soumettre à la nécessité d'intégrer les exclus et à l'autonomie politique du

importés. Les instruments médicaux utilisés dans les *Módulos* de Barrio Adentro, principale Mission en matière de santé, sont fournis par Cuba en échange du pétrole. Rien de cela n'est produit dans le pays.

²⁷⁶ Wanderley [2005].

²⁷⁷ Le TIPNIS est un projet de route entre la Bolivie et le Brésil, mettant en communication les principales villes boliviennes et le Brésil. Le gouvernement d'E. Morales est revenu plusieurs fois sur ce projet d'infrastructure routière largement financé par le Brésil, en raison de l'opposition des principales organisations indigènes. Cf. l'article « 600 Indiens boliviens en marche contre un projet de route », *Le Monde*, 19 Août 2011 et la mise au point de R. Cavagnoud [2011].

²⁷⁸ Cf., dans une perspective de *longue durée*, l'échec du projet de création d'une république d'artisans et de propriétaires du Président bolivien Belzu (1848-55) [Lora, 1967]. A cet égard, une comparaison est envisageable avec le modèle économique jeffersonien aux Etats-Unis, visant la création d'une république nationale de « petits propriétaires », où la petite propriété ne s'inscrit toutefois dans un cadre communautaire ritualisé comme l'*ayllù* indigène bolivien, et le lien entre la propriété locale et la productivité du travail national est complètement différent.

peuple, doté de ses catégories spécifiques (le besoin, la faim²⁷⁹). D'où la mise à disposition de l'appareil productif en fonction de la dépense publique et l'adoption de programmes d'économie populaire n'ayant aucune virtualité productive. Ces programmes servent en effet, avant tout, à intégrer les acteurs populaires, socialement et symboliquement, en leur offrant une assistance déguisée en salaire²⁸⁰. D'où également le revirement du MAS sur le projet du TIPNIS qui, seul exemple de politique économique de type populiste-classique, et capable de générer de l'emploi, a rencontré une vive opposition de la part du peuple d'E. Morales, les paysans indigènes.

Il ne s'agit plus, comme dans le populisme classique, de moderniser le pays pour créer une classe travailleuse adhérent, par sa participation aux fruits du développement productif, à l'idéal national. Il s'agit, tout au contraire, de socialiser la rente pétrolière *via* une politique sociale expansive vers une population d'exclus qui « sait ce qu'elle veut »²⁸¹ et qui peut donc la prendre en charge à travers la participation locale. Le changement est de taille : à l'inversion de la logique du modèle (de l'intégration sociale et de l'autonomie symbolique, premières, vers le productif, secondaire) correspond une reconfiguration totale du système social autour de l'idée centrale de *participation* comme le montre le schéma ci-dessous (fig. 3). Le populisme classique intégrait son peuple par le travail et le syndicat. Le populisme participatif le fait par la politique sociale et le comité populaire, en nouant des relations d'attrait (ou d'instrumentalisation²⁸²) et de

²⁷⁹ Dans le récit chaviste, la libération du « peuple pauvre » de la domination du *puntofijismo* correspond à la libération de la Nation dominée par l'oligarchie. Le « peuple pauvre » s'auto-libère par l'intermédiaire de l'« économie symbolique du besoin », à savoir dans l'urgence de la faim et du besoin. Parallèlement, la Nation se libère par la réappropriation des ressources stratégiques. Le « peuple pauvre » a proclamé sa « troisième indépendance nationale » le jour où il a défié publiquement le régime répressif, le 27 février 1989, poussé par l'urgence du *besoin* (faim, pauvreté, manque de services basiques) et quand il a donné à son porte-parole la Mission d'incarner sa rédemption politique le 6 décembre 1998. Ainsi, le point d'articulation entre l'imaginaire de l'« indépendance économique nationale », portée par la récupération des ressources stratégiques, et celui de l'« autonomie populo-paupériste » est l'« économie symbolique du besoin ». La mission de l'État bolivarien est celle de satisfaire ce besoin, ce qu'il fera en consacrant les ressources libérées par la politique d'« indépendance économique nationale » aux missions sociales, à la *Política Pública*.

²⁸⁰ Comme le dit explicitement l'art.184 (§5) de la Constitution de la RBV : « La création d'organisations, coopératives et entreprises communales de service *génératrices d'emploi et de bien-être social*, tendant à leur durabilité par une conception de politiques où ces dernières aient une participation ». Nous soulignons. [RBV, 2005 (1999), 50-51].

²⁸¹ Intégration des exclus et auto-libération d'un peuple convergent dans la fonction d'*incarnation* de Chávez. A ce propos voir la citation par le nouveau vice-Président de la République (2007), Jorge Rodríguez, d'un poème que P. Neruda écrivit pour la OEA (Organisation des Etats Américains), présenté par J. Rodríguez comme le « *Cántico de Chávez* » : « *No soy si no acompaño los dolores / de los que sufren : son dolores míos. Porque no puedo ser sin ser de todos / de todos los callados y oprimidos, / vengo del pueblo y canto para mi pueblo / mi poesía es cántico y castigo* » (Je ne suis pas si je n'accompagne pas les douleurs / de ceux qui souffrent : ils sont mes douleurs à moi. Parce que je ne peux pas être sans être à tous / à tous ceux qui se taisent et sont opprimés, / je viens du peuple et je chante pour mon peuple / Ma poésie est cantique et châtiment » in Chávez [2007a : 38]. Ce « ne pas pouvoir être sans être à tous » est souvent réaffirmé par Chávez, qui se dit « rien, un simple mandataire, un esclave, une *conséquence logico-historique* de son peuple » (nous soulignons) ou « une plume légère portée par l'ouragan révolutionnaire » [Chávez, 2007a : 42].

²⁸² Il s'agit du cas d'E. Morales. Le syndicalisme bolivien hésite aujourd'hui entre une adhésion par principe à la politique du MAS (c'est le cas du CSUTCB, fraction du COB), et donc une instrumentalisation, et sa fonction

défiance (voire de conflit²⁸³) envers le syndicat, acteur délégitimé d'un populisme classique essoufflé²⁸⁴ [Tarragoni, 2013].

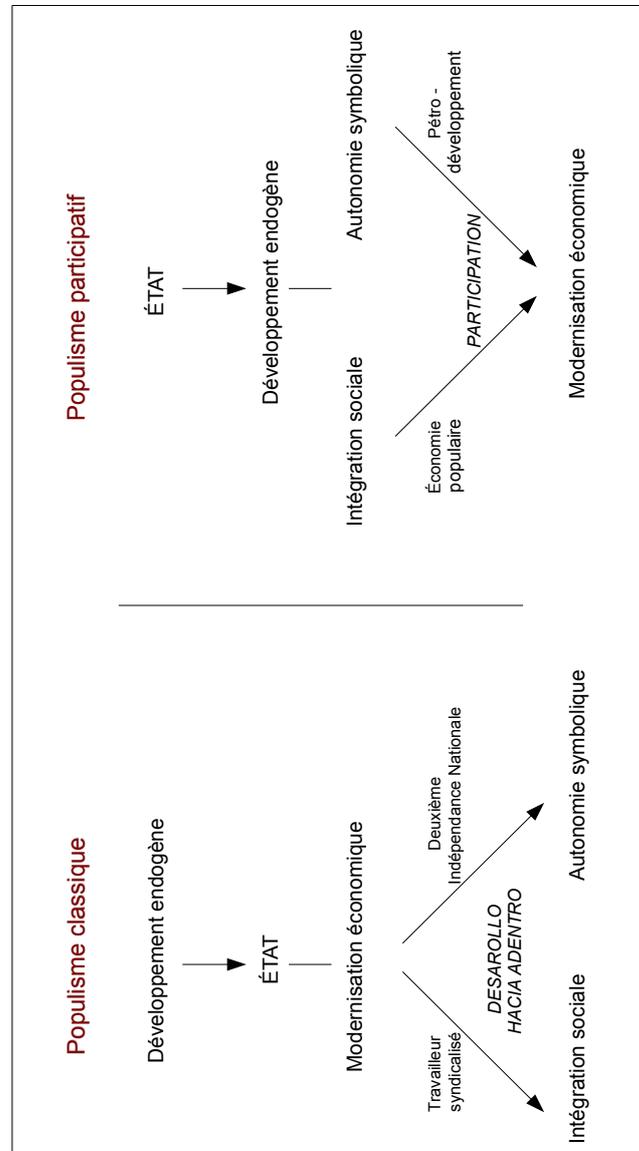


Figure 3. Populisme classique / populisme participatif

historique de porte-parole des revendications locales, ce qui l'amène vers une position plus conflictuelle envers le gouvernement.

²⁸³ Il s'agit du cas d'H. Chávez. Le passage des principaux syndicats nationaux à l'opposition après 2000 a engendré la création d'une centrale syndicale – très minoritaire – du chavisme inféodée au PSUV, le Parti socialiste unifié du Venezuela (la FBT).

²⁸⁴ Nous résumons ces résultats dans le cadre d'une sociologie du populisme « par le bas » dans notre article à paraître « El pueblo escondido de Chávez. Sociología de un populismo 'por debajo' en los comités de barrio », dans le dossier que nous coordonnons avec F. Andreani et N. Vaisset « Reinventar el pueblo desde las izquierdas latino-americanas contemporáneas », *Rubrica contemporanea*, vol. 2, n°2, 2013.

4. Les paradoxes de la réconciliation : idéologisation et polarisation.

Les communautés scientifiques vénézuélienne et bolivienne insistent de plus en plus sur la polarisation de leurs sociétés nationales : l'adhésion au parti de Chávez ou à celui de Morales n'est plus considérée comme un choix politique, mais comme un engagement à défendre, coûte que coûte. Chavistes et anti-chavistes, masistes et anti-masistes ne dialoguent plus, et la violence apparaît à de nombreuses occasions pour dirimer des controverses qui souvent ne conservent rien de proprement politique, ni idéologique. C'est alors l'hypothèse d'une suppression pure et simple de l'espace public qui émerge : le populisme participatif semble indissociable d'une polarisation croissante de la politique et de la société nationale. Car – c'est la spécificité de la polarisation engendrée par ces régimes populistes – la violence politique ne concerne pas seulement les controverses, les discussions, les débats. Elle tend à envahir toutes les relations sociales, à caractériser toute interaction. Au Venezuela de Chávez tout devient prétexte pour s'opposer au chaviste ou à l'antichaviste. La violence politique, en d'autres termes, tend à pérenniser un dualisme social que le pays hérite de sa condition coloniale, et que le populisme participatif se propose pourtant de dépasser à travers la promesse d'une réconciliation démocratique : un racisme très fort apparaît d'un côté et de l'autre de la frontière sociale pour rendre compte de ce dialogue impossible. D'un côté de la barrière nous trouvons les classes moyennes et les élites, pour lesquels la haine du *Comandante* réjaillit sur la peur des classes populaires des *barrios*, classes dangereuses et achetées par Chávez. De l'autre côté, on trouve ces mêmes classes populaires, maintenant visibles dans l'espace public – contrairement à l'époque *puntofijista* – qui donnent libre cours à leur haine des élites, désormais cautionnée par la violence du discours chaviste. Il convient ainsi d'examiner les processus par lesquels le chavisme en tant que populisme participatif a pu générer une telle polarisation et en doubler l'intensité vis-à-vis de la polarisation des populismes « classiques ». Dans cette perspective, de nombreux points de contact pourront être identifiés avec la Bolivie d'E. Morales.

La polarisation apparaît dès lors comme une dimension à part entière de la révolution populiste : la réconciliation démocratique promise par la révolution populiste et scellée juridiquement et institutionnellement par un processus constituant, refonde la communauté démocratique à l'aune de l'inclusion du peuple pauvre, mais garde la division entre le peuple et l'élite qui poursuit sa conjuration séculaire²⁸⁵. L'idéologie populiste, chargée de rendre visible la

²⁸⁵ Laclau souligne ce point : « Le populisme émerge comme un mécanisme spécifique de négociation entre la représentation d'une *partie* de la communauté et la représentation de la communauté politique comprise comme un *tout*. La partie de la communauté unifiée par le système équivalentiel assume le statut représentatif du *tout*. Or, ce

« part » des sans-parts [Rancière, 1995] et de la traduire en discours politique et en politiques de l'État, finit par opposer des *parties* bien visibles de la société « réconciliée ». D'un côté les amis, de l'autre les ennemis du peuple, d'un côté le peuple, de l'autre l'oligarchie. Toute la société entre dans le nouveau prisme populiste opposant d'un côté des « révolutionnaires » au service du peuple, de l'autre des « réactionnaires » au service de l'oligarchie. Cela a l'effet de vider de tout leur sens politique ces catégories, réduites à des purs jeux de positionnement et à des croyances inconciliables²⁸⁶. En somme le populisme, malgré ses liens forts à la raison démocratique, subsumés dans la promesse d'une réconciliation sociale, garde, en vertu de l'opposition « peuple-oligarchie » qui tend à un manichéisme total, une latence paradoxalement anti-démocratique.

Afin de montrer la construction progressive de la polarisation comme dimension politique du populisme, nous procéderons ainsi en trois temps : dans un premier temps, il s'agira de problématiser la catégorie de « polarisation » dans l'histoire du temps présent, en montrant comment elle entre en jeu dans des débats scientifiques sur le présent. Il faudra répondre dès lors à la question « le Venezuela et la Bolivie sont-ils plus polarisés aujourd'hui que par le passé ? ». Dans un deuxième temps, il s'agira de reconstituer l'émergence progressive de l'incommunicabilité entre les deux côtés de la frontière sociale entérinée par le populisme. Enfin, nous essaierons d'en comprendre le surgissement dans une série d'événements qui l'ont installée au cœur de l'espace public national.

tout exclut les *ennemis* » [Laclau, 2008 : 73]. Évidemment, dans le dialogue entre l'idée arithmétique de « part » de *La mésentente*, qui implique un compte et une retotalisation, et l'idée de « partie » de Laclau qui l'identifie comme une portion de la société composée d'exclus, se situe tout le sens de la phrase. Malgré la différence de perspective philosophique entre Rancière et Laclau, nous pensons que les deux idées de « part des sans-part » et de totalisation d'une partie de la communauté par la raison populiste, répondent au fond aux deux logiques profondes de la politique des dominés. Dès lors qu'il s'agit de faire passer une revendication inaudible dans l'espace public à la politique, on joue sur les parts et les fonctions des uns et des autres, des exclus et des inclus, et on fait appel à des groupes sociaux bien identifiés (comme les quartiers populaires des *barrios* dans notre cas). Les deux choses vont ensemble.

²⁸⁶ Il importe de souligner que, paradoxalement, la même structure discursive régit ces positionnements et ces croyances. D'un côté et de l'autre du camp populiste, fonctionnent les *topoi* de la rhétorique réactionnaire d'A. O. Hirschman : l'effet pervers, l'inanité et la mise en péril [Hirschman, 1991]. Le projet d'Hirschman d'expliquer le dilemme du « manque systématique de communication entre groupements de citoyens et courants d'opinion [...], processus qui se nourrit de lui-même, chacun des groupements en question en arrivant tôt ou tard à avouer sa totale perplexité devant les gens d'en face – interrogation réciproque bien souvent mêlée d'échec : « Comment diable fait-on pour être comme ça ? » [Hirschman, 1991 : 10-11], bien se prête à lire l'incommunicabilité des deux camps. Une telle hypothèse pourrait être mise à profit par l'analyse des discours, en comparant, par exemple, l'inanité, l'effet pervers et la mise en péril des accomplissements révolutionnaires selon les anti-chavistes, et les mêmes figures pour la victoire de l'opposition aux élections législatives de 2010, pour les chavistes.

a) *Problématiser la polarisation : de l'histoire du temps présent à la sociologie*

Qu'implique la catégorie de polarisation pour la genèse d'un populisme participatif ? En quoi nous aide-t-elle à en comprendre la dynamique profonde ? Qu'implique son usage pour une sociologie des processus sociaux ? La catégorie de polarisation ne permettrait-elle précisément de réduire la complexité d'un processus politique fait de radicalisations et de rapprochements, de médiations réussies et de médiations avortées, de racismes d'un côté et de l'autre, et de tentatives multiples de construire une unité nationale ? Répondre à cette batterie de questions implique de problématiser la catégorie même de « polarisation », maniée par le sens commun et les acteurs, afin d'en étudier la conversion possible en concept.

D'abord un constat : une étude statistique des occurrences du mot « polarisation » dans les productions scientifiques vénézuéliennes à partir de 2002 et boliviennes à partir de 2006, témoigne de sa construction progressive comme sujet d'une inquiétude [Ellner et Hellinger, 2003 : 12]. De nombreux événements au cours de notre terrain de recherche au Venezuela, en ont montré l'ampleur : ainsi d'un colloque d'histoire du temps présent à Maracaïbo en mars 2011, organisé par des historiens « engagés dans le *proceso revolucionario* » et faisant dialoguer *ponencias* corroborées par des archives et des études de terrain (peu nombreuses) et d'autres s'interrogeant sur la refonte du système parlementaire pour enrayer la montée de l'opposition aux élections législatives de 2005, ou comparant explicitement le *puntofijismo* au fascisme²⁸⁷. Ce colloque et d'autres événements du même type qui ont jalonné nos deux terrains de recherche au

²⁸⁷ Les usages du mot « fascisme » dans le Colloque, jamais référé au contexte de sa genèse intellectuelle (comme le soulignait également J. Canal en modérateur d'une intervention sur le « libéral-fascisme » du colombien Uribe) témoignaient également de cette polarisation du champ intellectuel vénézuélien progressivement reconfiguré par l'idéologie bolivarienne. La plupart des courants historiographiques se prêtaient, d'autre part, à une retranscription idéologique : comme le disait l'historien Paolo Pozzi, *poniente* au *Congreso*, « il faut mettre l'histoire-débat braudelienne au service des classes populaires ». Dans son intervention, l'historien argentin revendiquait pour son « immersion » historique dans le quotidien ouvrier, une double tradition historiographique : l'histoire-débat/problème de Braudel et l'ego-histoire d'Hoggart. Il s'agissait alors d'accompagner les luttes ouvrières en transformant sa propre expérience d'accompagnateur en récit historique. À une question que nous lui posions sur la « neutralité axiologique », l'historien répondait : « De toute façon je me situe en totale opposition vis-à-vis de tous ces historiens dans le sous-continent qui sont positivistes, de toute cette historiographie officielle qui refuse l'engagement dans la production du changement social. L'histoire est avant tout une pédagogie morale pour les classes opprimées, et l'historien doit traduire le point de vue des dominés sans se poser la fausse question wébérienne des valeurs. De toute façon Weber était libéral, non ? ». *Journal de terrain*, 15/3/11. Des dynamiques d'idéologisation étaient également observables dans les courants d'histoire « communautaire », aidant les communautés populaires à « retrouver et réécrire leur histoire », à « rentrer enfin dans l'histoire officielle », courants largement majoritaires dans le CNH, le Centre national d'histoire proche du pouvoir chaviste (*Journal de terrain*, 15/3/11). Un autre colloque à Cádiz sur « Le peuple des populismes contemporains en Amérique latine » avait réveillé des réactions similaires dans l'assistance vénézuélienne. Aux interventions consacrées au cas vénézuélien, les assistants, pourtant historiens de formation, avaient refusé de manière péremptoire l'usage des mots « peuple », « populisme » et « révolution », pour décrypter l'expérience politique chaviste. Ces catégories, « souillées » par le contact avec le discours chaviste, rélévaient aux yeux de l'assistance d'une contamination normative de la recherche.

Venezuela en 2007 et 2011, nous ont montré à quel point la polarisation de l'opinion publique avait pénétré les espaces théoriquement libres de l'université et de la recherche²⁸⁸. Mais le même processus était visible pour le cas bolivien : ainsi la presse nationale, à une lecture attentive, prenait partie soit « pour l'État » soit « contre l'État ». Elle ne faisait pas état de positionnements politiques ou idéologiques dans une arène publique, mais de positionnements radicaux, qui semblaient excéder l'arène. De même, les principaux intellectuels médiatiques du pays semblaient donner deux lectures complètement opposées de l'indigénisme du Président, incluant et progressiste selon les uns, excluant et passiste selon les autres.

Si l'expérience politique bolivienne semble réveiller moins de passions polarisantes à l'extérieur du pays, celle du Venezuela partage l'opinion publique, la presse et le monde des intellectuels dans et en dehors du pays. L'exemple récent d'une émission de géopolitique de la Chaîne Parlementaire consacrée au « Venezuela d'H. Chávez » a ainsi montré des positionnements politiques empreints de manichéisme non seulement chez des journalistes ou des acteurs politiques, mais également chez des universitaires²⁸⁹.

Quelle que soit la position axiologique du chercheur en relation à la polarisation « inévitable », voire « nécessaire », ou « corruptrice d'un élan révolutionnaire originaire », voire « manifestation de sa nature profonde »²⁹⁰, la catégorie semble se prêter en elle-même à décrire l'évolution présente des deux sociétés nationales suite à la révolution populiste. La période de radicalisation de la révolution bolivarienne suite au coup d'État avorté de la droite en avril 2002 et la grève pétrolière de 2002-3, et la sécession *cruceña* lors de la Constituante en Bolivie, ont été à l'origine d'un processus indéniable de polarisation entre « amis » et « ennemis » de la révolution.

C'est en vertu de sa capacité à décrire des processus en cours dans les deux pays que l'histoire du temps présent - cette discipline et ce regard historique qui font dialoguer « instant vécu, résonance du passé et perceptions du futur » à partir du présent - s'en est saisie²⁹¹.

²⁸⁸ Au point d'amener les historiens de l'Académie Nationale d'Histoire vénézuélienne à se mobiliser activement contre les réécritures boliviennes de l'*historia patria* (définies comme « révolution de *San Simón* » par E. Pino Iturrieta) clivant la mémoire nationale, et contribuant à la polarisation sociale. Cette mobilisation s'inscrivait, comme le rappelle Langue [Langue, 2010 : 52] dans le souci supérieur de la « cohésion nationale ». Cf. également *Academia Nacional de Historia, comunicados de prensa del 23 de febrero y 3 de marzo de 2006*.

²⁸⁹ Il s'agit de la politiste R. Fregosi.

²⁹⁰ Ce sont les principales positions ressortant du forum-débat « *Venezuela : un encuentro necesario* », réunissant des fractions de l'intelligentsia chaviste critique, des intellectuels et des hommes politiques de l'opposition.

²⁹¹ Dans l'Introduction à *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique Latine*, F. Langue et L. Capdevila retracent la genèse en France et en Amérique latine de cette discipline historique, en précisant que « Différent du concept d'histoire immédiate – une histoire écrite au moment même où elle se fait, ou par ceux qui l'ont vécue –, bien qu'attachée à l'étude de la séquence historique correspondant à « notre temps » selon l'expression de Paul Ricœur, l'approche historique du temps présent s'est développée en étendant ses objets à l'échelle des interactions entre l'instant vécu, la résonance du passé et les perceptions du futur, qui forment l'un des

Les processus de réconciliation et de polarisation, processus dont une « révolution en cours » s'accompagne souvent, sont au cœur d'une histoire du temps présent : une histoire, en d'autres termes, qui essaie d'émettre un jugement causal-historique sur un présent dans lequel l'historien baigne, et vis-à-vis duquel il est obligé d'explicitier ses jugements de valeur profonds²⁹². Le présent d'une histoire de la révolution bolivarienne ou de la révolution éviste n'est pas alors une collection éparses d'actualités condamnées à l'intermittence, mais un nœud d'évènements problématiques ayant valeur de sonde et permettant de se replonger dans l'histoire des deux pays avec de nouvelles hypothèses.

Le premier problème que l'histoire rencontre vis-à-vis de la « polarisation » du présent, est la polarisation de la recherche universitaire dans et en dehors de ces pays. D'ailleurs, si l'on se limite au cas vénézuélien, il apparaît avec force que l'histoire du temps présent est elle-même avant tout une histoire *engagée*, proche de l'histoire officielle²⁹³. Paradoxalement, l'idéologisation croissante des sciences sociales dans le champ intellectuel vénézuélien rendrait difficile l'usage d'une catégorie qui ferait elle-même l'objet d'une querelle idéologique. Utiliser la catégorie de « polarisation » pour le contexte vénézuélien releverait déjà d'un positionnement du chercheur, car la catégorie en elle-même porte les signes de la critique du présent révolutionnaire. Ainsi les réflexions sur la polarisation croissante du pays s'inscriveraient-elles *de facto* dans ce champ magnétique polarisé, et relèveraient-elles d'un des pôles de la polarisation.

A fortiori, l'usage de la catégorie de polarisation dans l'histoire du présent des deux pays implique de *trancher*, car il incombe à l'historien qui l'utilise de répondre à la question cruciale

principaux éléments structurants de l'imaginaire social » [Langue et Capdevila, 2009 : 12]. Le présent « travaille et repense l'histoire », d'où une différence de taille entre histoire du temps présent et histoire immédiate.

²⁹² Pour une réflexion sur le statut de l'historien du temps présent, cf. Langue [2003] et Langue [2005a]. Cependant, une précision par rapport à la position épistémologique défendue dans ces travaux : si nous adhérons à la nécessité de distinguer entre positionnement scientifique, jugements de valeur et positionnements dans une querelle idéologique « dont le fonctionnement s'apparente à celui des croyances, comme le prouve la polarisation de l'opinion publique, à l'intérieur comme à l'extérieur de cette « *nación llamada Venezuela* » [Langue, 2010 : 50], la relation entre jugements de valeur et jugements de fait à laquelle nous songeons est de nature plus wébérienne. Nous considérons, d'accord avec le sociologue allemand de l'« Essai sur la neutralité axiologique », que tout positionnement scientifique demande l'explicitation d'un « rapport aux valeurs » qui oriente le regard positif sur l'objet. C'est en cela que l'histoire, et d'autant plus l'histoire du temps présent, se trouve face à une impossible neutralité : si elle ne doit pas juger et, loin s'en faut, se positionner dans une querelle politique – querelle dont le sens politique tend à se diluer au profit d'une pure bataille idéologique – elle ne peut pas renoncer à ce jugement qui, inscrit dans la construction de l'objet, lui accorde toute sa dimension *critique*.

²⁹³ Par histoire officielle, il faut entendre une histoire contrôlée par le pouvoir, et projetée vers la glorification du pouvoir. Comme le souligne E. Pino Iturrieta dans son article « La historia oficial », cette histoire existe depuis l'époque de Páez, quand on chargea Baralt et Diaz d'élaborer le *Resumen de la Historia de Venezuela*. On la retrouve dans les censures de l'*Academia de la Historia y la Sociedad Bolivariana*, qui n'empêchèrent guère le développement d'une corporation d'historiens plus détachés du pouvoir (via l'apparition des *Escuelas universitarias de Historia*). Mais jamais comme sous la révolution bolivarienne, l'histoire officielle n'a occupé une place si centrale dans la constitution d'un récit unificateur du passé [Pino Iturrieta, 2010].

(au sens d'*experimentum crucis* [Passeron, 2004 : XXI], d'expérience du choix – d'une direction ou une autre) : « le Venezuela et la Bolivie contemporains sont-ils plus polarisés que dans le passé ? ». À quel ensemble spécifique d'événements peut-on faire remonter alors la polarisation ? Quelle signification historique plus générale revêt cette polarisation ? Quelle compréhension induit-elle des changements politiques contemporains des deux pays ? L'écriture historique, visant un récit où faits, *narratio* et positionnements de l'historien sont indissociables [Marrou, 1954 : 47-63 ; Veyne, 1971] est une écriture qui, en général, *doit* trancher²⁹⁴. Cette nécessité qui anime son écriture est d'autant plus cruciale, que le présent qu'elle étudie est déjà découpé en visions du monde et du passé incompatibles les unes avec les autres.

Répondre à la question « Le Venezuela et la Bolivie contemporains sont-ils plus polarisés que dans le passé » est donc l'*experimentum crucis* d'une histoire du temps présent qui se saisit de la catégorie de polarisation. Nous ne savons pas répondre à cette question, ou en tout cas notre construction de l'objet ne permet pas d'y répondre. Une approche plus sociologique de la polarisation permet de l'éviter au profit d'un recentrement sur les logiques sociales de la polarisation. En d'autres termes, si le sociologue ne peut pas répondre à la question *cruciale*, il peut essayer de comprendre comment des catégories entachées par une histoire de conflits et de controverses *fonctionnent* dans le système social.

Écriture de l'entre-deux [Passeron, 2006], l'écriture sociologique remplace, à notre avis, le devoir sacré de l'historien de « trancher » par le détour analytique sur les processus sociaux ayant engendré et entérinant la polarisation. Elle peut ainsi se permettre de « ne pas trancher », car les positionnements et les découpages font à proprement parler partie de son objet. Si la polarisation est une catégorie pertinente du présent des deux pays, la sociologie devrait essayer d'en retracer les modalités de fonctionnement, entre le champ politique, les représentations du sens commun, les régimes d'action des classes populaires, y compris les représentations que du présent se font les historiens. Ainsi, si les différences générales entre les épistémologies de l'histoire et de la sociologie sont *de facto* très tenues [Passeron, 2006], la différence principale entre les deux réside, à notre avis, dans l'ambition des deux écritures, à leur tour reflets de la *vocation* différente dans les deux métiers intellectuels, l'historien [Bloch, 1949] et le sociologue

²⁹⁴ C'est dans la contrainte qui l'anime de produire un « récit vrai » comme le disait P. Veyne, que réside la nécessité de trancher, car un récit ne peut pas être ambigu. Comme le soulignent les auteurs de *De La connaissance historique* et de *Comment on écrit l'histoire*, ce n'est pas la technique – ou le statut de ses matériaux – propres à l'histoire qui est gage d'objectivité, mais le regard spécifique qu'elle déploie sur les faits humains (Marrou) et les protocoles rhétoriques de véridiction grâce auxquels elle leur ménage un accès au réel (Veyne). En d'autres termes, la question de l'objectivité historique, qui rend raison du caractère tranchant de son écriture, ne prend sens qu'à partir de la quête de vérité qui anime la recherche historique.

[Weber, 1965 (1917)] : l'une demeure une écriture du positionnement dans un champ de bataille [Traverso, 2011], l'autre une écriture de « l'évitement » [Passeron, 2004 : XXIV]²⁹⁵.

b) *Genèse de la polarisation : polarisation des anciens, polarisation des modernes.*

Essayons donc de comprendre comment les révolutions populistes au Venezuela et en Bolivie ont pu accorder une nouvelle visibilité à un acteur traditionnellement absent de l'espace public (les *barrios* vénézuéliens et l'indigène bolivien), pour aussitôt diviser la société en « amis » et « ennemis » du peuple. Une première voie de compréhension nous est offerte, une fois de plus, par la comparaison entre les nouveaux populismes participatifs et les anciens populismes classiques.

Si les populismes classiques n'étaient pas exempts de cette politisation schmittienne²⁹⁶ d'une démocratie réconciliée²⁹⁷, les populismes participatifs redoublent, quant à eux, la polarisation par la fiction d'une « guerre civile permanente »²⁹⁸. On aura alors d'un côté des pro-

²⁹⁵ Non sans problèmes : J.-C. Passeron la décrit comme une potentielle « maladie professionnelle » des sociologues. « Quels sont les ingrédients, réalistes ou fantasmatiques, d'une crainte qui conduit le sociologue prudent à appliquer un « principe de précaution maximale » dans le maniement, ressenti comme toujours dangereux, de phrases trop claires, sans gazes ni pénombres, dans l'emploi sans réticences d'affirmations à l'indicatif qui seraient débarrassés de tous leurs bémols et atténuations rhétoriques ? ... Débarrassés par cet affaiblissement sémantique de tout risque d'erreur, soustraites à toute vulnérabilité empirique, elles sont du même coup vidées de tout sens assertorique assignable [...] » [Passeron, 2004 : X-XII]. Mais, comme le souligne le sociologue à la fin de sa Préface et en écho à l'épistémologie non-poppérienne posée dans *Le raisonnement sociologique*, le langage de l'évitement fait appel, plus profondément, à une écriture « de la vieillesse », dans le sillage de M. Weber. Plus que trancher et affirmer, l'écriture sociologique doit rendre visibles les *raisons* qui portent à trancher ou non : « L'épistémologie de l'argumentation sociologique [...] explique parfaitement le caractère « interminable » - analogue à celui d'une cure freudienne – du travail de déconstruction, de reconstruction et de « révision » des preuves dans une science sociale. [...] L'enquête sociologique la plus attachée à explorer les particularités empiriques d'un « terrain » ou d'un « cas » est aussi un travail théorique de refonte perpétuelle du langage de description des mondes historiques, sans cesse ré-alimenté en « faits » nouveaux qui n'auraient pas été observables si une nouvelle grille théorique ne les avait d'abord rendus concevables » [Passeron, 2004 : XXIV-V].

²⁹⁶ La définition de Ipola et Portantiero est à cet égard fort éclairante : « Le populisme constitue le peuple comme sujet sur la base de prémisses organicistes qui le réifient dans l'État et qui nient son déploiement pluraliste, en transformant les différences qui existent en son sein en opposition ouverte, en opérant une scission dans le champ populaire à partir de la dichotomie schmittienne ami/ennemi » [Ipola et Portantiero, 1989 : 8]. Perón soulignait dans un discours de 1971 que « le mouvement justicialiste génère des ennemis à l'extérieur et des ennemis à l'intérieur. Celui qui ne lutte pas contre l'ennemi ou pour la cause du peuple, est un *traître*. Celui qui lutte contre l'ennemi ou pour la cause du peuple est un *camarade* ». Cf. Schmitt [1992 (1932)].

²⁹⁷ L'opposition « peuple-oligarchie », retravaillée constamment par les régimes populistes jusqu'au « délire conspirationniste » [Taguieff, 2007] fait tout le caractère *polémique* du populisme classique, à savoir l'idée de la génération du politique par la *lucha permanente del pueblo contra las fuerzas reaccionarias*. Perón l'avait clarifié dans un entretien de 1971, en définissant le péronisme comme un mouvement révolutionnaire devant agir tactiquement pour reconnaître ses amis (« pour un péroniste, il ne doit y avoir rien de mieux qu'un autre péroniste ») et ses ennemis (« Celui qui ne lutte pas contre l'ennemi ou pour la cause du peuple, est un traître »). De là Perón insistait sur la nécessité de conserver la lutte comme condition *sine qua non* du maintien de la volonté démocratique populaire du peuple argentin (*Discours de l'exil espagnol* de 1968).

²⁹⁸ J. C. Rey [1998, 119] le soulignait dès le début de la prise de pouvoir par Chavez : « Se développe, en conséquence [de cette nécessité d'unité émotionnelle dont le populisme a besoin dans sa phase mobilisatrice pour faire face à l'ennemi], un *style terriblement sectaire* selon lequel les autres partis et/ou organisations politiques ne

État, de l'autre des anti-État, d'un côté des hyper-démocrates restituant la démocratie à son vrai dépositaire, de l'autre des antidémocrates (potentiellement) terroristes. Mais la fiction d'une « guerre civile permanente » s'alimente également d'une autre différence fondamentale entre anciens et nouveaux populismes : la greffe à la démocratie participative. La polarisation des populismes classiques s'en trouve accentuée, en d'autres termes, par une polarisation au sujet de la *nature même* de la démocratie à (re)construire et des *qualités* propres à son sujet.

Dans les populismes classiques, le peuple ne participait pas : les acteurs populaires étaient associés aux politiques de l'État sous la forme du syndicat, mais le « travail » servait de corroie de transmission entre les deux. L'acteur populaire n'avait aucune influence, ne serait-ce qu'imaginaire, sur la conduite de l'action publique. Jamais Perón n'aurait organisé une réunion ministérielle en présence de centaines d'habitants des *barrios* sans capital politique aucun (accumulé au sein du parti ou du syndicat). Dans les nouveaux populismes participatifs, le peuple ne pénètre plus seulement le discours du leader populiste, ou la réécriture du récit de la Nation. Les acteurs populaires prêtent leurs compétences politiques propres à la définition du cycle des politiques publiques, *via* les comités de *barrio* créés par le pouvoir populiste. Ils participent à des réunions publiques avec des Ministres, se sentent écoutés et co-responsables de la politique de l'État. Évidemment leur rôle dans la définition des politiques publiques est minimal, même avec l'ouverture du populisme à la démocratie participative ; mais l'État ouvre une brèche dans la définition classique des politiques publiques « d'en haut » pour y inclure une part de l'autonomie politique et organisationnelle des acteurs populaires.

Cette ouverture de l'État à la participation populaire – idéalisée par le discours gouvernemental, mais opératoire en tant qu'idéal dans les représentations des acteurs populaires - a pour effet d'accentuer les représentations agoraphobes d'un peuple irrationnel, d'un côté, et l'esprit de revanche des dominés et des exclus, de l'autre. D'un côté nous trouvons des classes moyennes anti-chavistes qui craignent l'incompétence populaire au cœur même de l'État, le pays s'affaissant sous le poids de la barbarisation de l'État ; de l'autre, on trouve des classes populaires chavistes, majorité de la population nationale, qui pensent désormais pouvoir éliminer les traîtres de l'État-Nation de par leur contrôle de la politique.

sont plus l'expression d'une opposition légitime voire nécessaire, à laquelle on doit respect et écoute, mais des ennemis existentiels qu'il faut écraser. » Nous soulignons. Cf. également le caractère « confrontational » des discours d'H. Chavez [Arenas et Calcaño, 2006 : 75] : « Non, non, non, l'ennemi est là. Ce que je suis en train de faire [...] est de *continuer l'offensive*, pour faire en sorte qu'ils ne puissent plus se réorganiser, parlant en termes militaires... et s'ils arrivent à se réorganiser, les attaquer et les contrer sans cesse [...] » Nous soulignons. Cit. in M. Harnacker [2002 : 45]. L'inspiration cérésolienne a une place importante dans ce « discours de confrontation permanente », comme le souligne Langue [2002 : 85] lorsqu'elle cite parmi les idées du sociologue argentin « la conviction que la confrontation permanente génère le pouvoir et évite l'entropie, laquelle signifie la mort du système ou du projet ».

Nature de la démocratie et *qualités* de son sujet apparaissent donc indissociables : ce sera en raison des qualités de son sujet que la démocratie sera légitime pour son adversaire ou non. On assiste alors au Venezuela et en Bolivie, et plus encore après les déstabilisations vénézuéliennes de 2002-4 et boliviennes de 2006, à une refonte des imaginaires de l'altérité (le *barrio* et le monde indien, désormais « au pouvoir »). C'est sur ces imaginaires de l'altérité, le *barrio* vénézuélien et l'indianité bolivienne, qu'il faut se pencher pour comprendre la genèse sociale de la polarisation des populismes participatifs.

Émergeant à la confluence de l'urbanisation induite par l'exploitation pétrolière, puis de la politique urbanistique de M. Pérez-Jiménez²⁹⁹, le *barrio*³⁰⁰ est le lieu-frontière de la société vénézuélienne³⁰¹. Frontière sociale par le primat de la ségrégation résidentielle dans les stratégies de distinction des classes moyennes [Fournier, 2010 : 189-248] redoublée par une étanchéité des sensibilités [Langue, 2008]³⁰², le *barrio* est le lieu de la violence, de la corruption et de l'incompétence politique, ainsi que de l'assistance publique, donc de la paresse [Ontiveros, 2002]. Ces représentations régissent, du côté de la *ciudad*, l'appréhension du monde du *barrio* et irriguent un ethnocentrisme omniprésent dans la sphère privée – dans l'humour, dans les interactions de la vie quotidienne – mais indicible dans la sphère publique, car considéré

²⁹⁹ La reconnaissance politique des *barrios* a lieu avec le *Plan de emergencia de las comunidades* de 1958 et les deux *Juntas* qui s'ensuivent, la *Junta pro-fomento* de COPEI et la *Junta pro-desarrollo de la comunidad* de AD [Bolívar et Baldó, 1995].

³⁰⁰ Pour un aperçu général de la place du *barrio* dans les sociétés latino-américaines, voir Gurrieri, Torres Rival, González, De la Vega [1971]. Cf. également l'entretien de l'urbaniste A. Guglielmetti avec l'auteur [3 avril 2007] produit en Annexe.

³⁰¹ Le *barrio* correspond, dans une perspective historique, à la reconfiguration d'autres frontières socio-spatiales, comme la frontière créoles-*pardos* ou celle ville-campagne. Comme l'explique Müller Rojas [2001 : 36], malgré l'incorporation d'une partie des *pardos* (métis) dans les classes moyennes créoles en époque coloniale grâce au Décret de blanchissement connu comme *Real Cédula de Gracias al Sacar* (1795), la grande majorité de cette population demeure exclue au XIX^e siècle. Selon Francisco Depons [cité par M. A. Rodríguez, 1992 : 46], au début du XVII^e siècle, ces *pardos* constituent le 40% de la population totale (estimée à 728.000 habitants). Le reste se compose d'un 20% de créoles blancs, d'un 30% d'esclaves afro-américains noirs et d'un 10% d'Indiens. Ces *pardos* sans possibilité d'ascension sociale se divisent alors à la fin du XIX^e siècle entre un résidu qui se maintient en condition d'esclavage à la périphérie du système productif (une sorte d'armée industrielle de réserve ou de *lumpenprolétariat* marxien) et les *libertos*, qui, avec les noirs *cimarrones*, forment une société égalitaire et semi-autarchique (la société de *Los Llanos*) à côté de la société hiérarchisée caractérisée par une économie d'accumulation (les villes en pleine expansion). Les relations entre les deux sociétés, la *parda* et la capitaliste, se densifient à partir des années 1920, au moment de la découverte du pétrole. Entre 1920 et 1980, les *pardos* se déplacent de leur habitat traditionnel *llanero* (décrit par M. Otero Silva dans son ouvrage *Casas Muertas*) vers les pôles du développement pétrolier, comme Maracaibo, et vers les centres urbains où se concentrent les nouvelles activités commerciales et financières. C'est cette migration urbaine qui engendre le phénomène de péri-urbanisation des *barrios*. Aujourd'hui, les *barrios* concentrent le 40,34% de la population du pays (8.283.327 personnes).

³⁰² Étanchéité ancienne, car trouvant son origine dans la *Colonia*. Pour une étude classique de cette « étanchéité » des sensibilités à l'origine de l'exclusion sociale, on se référera au travail fondateur d'A. Corbin, *Le miasme et la jonquille*.

politiquement incorrect. Le *barrio* n'existe tout simplement pas³⁰³ en dehors de ces « mal-dire » [Farge, 1998] dans le privé, du dénombrement des morts du week-end, des scandales de corruption électorale et des programmes sociaux du chavisme.

Les habitants du *barrio* se pensent, quant à eux, sur le mode du *manque* : la violence symbolique de la *ciudad* leur est transmise par le biais d'une culture de masse qui, omniprésente dans les foyers populaires³⁰⁴, les pousse à l'illégalité par l'injonction frénétique à consommer, seule manière d'« être comme les autres, comme ceux de la *ciudad* » [Trigo, 2008 : 17]. Ces expériences stéréotypées de l'hétéronomie sont pourtant compensées par la culture populaire de la *viveza*, boîte-à-outil symbolique réunissant les qualités positives de la ruse, de la méfiance, du cynisme et de l'esprit de coopération populaire³⁰⁵.

Cette donne, commune à nombre de sociétés latino-américaines *via* la catégorie socio-démographique *et* politique de *marginalidad* [Fassin, 1994]³⁰⁶, change complètement avec le chavisme. Les pauvres « descendus des *cerros*³⁰⁷ » le 27 février 1989 ont trouvé leur prophète, qu'ils supportent sans faille à tous les rendez-vous électoraux³⁰⁸ et qui leur ouvre les portes de l'espace public. Si le lien entre accès à l'espace public et accès au pouvoir des classes populaires n'est pas immédiat, et que nombre d'analystes ont insisté sur le divorce entre les deux³⁰⁹, la nouvelle visibilité des classes populaires n'en a pas moins engendré une reconfiguration totale des imaginaires de l'altérité. En d'autres termes, même si les classes populaires « ne sont pas au pouvoir » par l'entremise de Chávez, les représentations collectives au Venezuela contemporain convoquent largement cet imaginaire des « classes populaires au pouvoir ».

À partir de cette nouvelle donne plusieurs processus s'enclenchent. En ce qui concerne les imaginaires du *barrio* produits par la *ciudad*, on assiste à une perméabilité plus forte entre le privé et le public : l'ethnocentrisme du privé devient, par l'entremise d'un positionnement

³⁰³ Jusqu'à 1989 les *barrios* étaient représentés dans le Plan officiel du Centre Bolivar de Caracas comme des *espaces verts*. Cf. Arconada [2006 : 128] et l'entretien d'A. Guglielmetti avec l'auteur [3 avril 2007] produit en Annexe.

³⁰⁴ Ainsi, dans la *ciudad* « on dit qu'il est plus courant de voir des antennes paraboliques sur les maisons des *barrios* que de la viande dans leur frigos », cit. in A. Gómez de Ivashevsky [1969 : 273]. Cf. également F. J. Pérez [2002].

³⁰⁵ Le mythe populaire de la *viveza* relève, par ses origines picaresques et carnavalesques (pour les deux catégories on se référera à l'étude séminale de Bakhtine [1982]), d'un ethnocentrisme anti-bourgeois en milieu populaire : le pauvre du *barrio*, moralement supérieur au riche de la *sociedad* et plus rusé, a *tous* les droits de s'en sortir, y compris par l'illégalité [Carias Bazo, 1995 ; Moreno, 1995].

³⁰⁶ Cf. également l'analyse classique de Germani sur le concept de *marginalidad* [Germani, 1973b].

³⁰⁷ Le mot *cerro* (colline) en vénézuélien connote l'espace péri-urbain du *barrio* en le stigmatisant, par l'appel aux dichotomies évolutives campagne-ville, tradition-modernité, barbarie-civilisation.

³⁰⁸ Langue [2002 : 129] estime en 2002 cette « fraction dure du chavisme » à un tiers de l'électorat vénézuélien, sans qu'elle se limite à l'appui des secteurs populaires.

³⁰⁹ Les analystes insistent à l'unisson sur une concentration du pouvoir dans les mains de l'exécutif voire, avec la victoire de l'opposition aux législatives de 2010, sur une dissociation progressive des deux branches de l'État, l'exécutif en voie d'autocratisation et le législatif affaibli et ostracisé.

devenu nécessaire vis-à-vis de la victoire électorale d'H. Chávez et de ses « *chusmas* »³¹⁰, et de la réflexivité accompagnant le fait d'« assumer » ces représentations³¹¹, un nouveau racisme. Les classes populaires chavistes sont « achetées » par Chávez, car elles sont paresseuses par nature ; la violence verbale de leur leader est l'expression de la violence sociale de son électorat ; l'incompétence du Président Chávez est l'image de l'incompétence politique du sujet populaire.

Comme le synthétise le sociologue vénézuélien E. Lander dans l'entretien avec l'enquêteur en 2007 :

« Le Venezuela a toujours été un pays très honnête avec lui-même, il n'a jamais cessé de revendiquer son racisme. Le discours qu'on pouvait entendre ici était que [le Venezuela] était un pays de démocratie raciale...Et aujourd'hui l'on se rend compte que la dimension sociale du racisme était très réduite dans le passé. Et que le racisme apparaissait dans les blagues, dans les conversations privées, mais publiquement il n'y avait aucune expression de ce racisme, car il était *politically incorrect* ; maintenant ce racisme apparaît central. Je veux dire par-là qu'aujourd'hui le racisme est *légitime* dans le discours politique vénézuélien. La disqualification de Chávez ou des secteurs populaires opérée par tous ces mots récurrents qui ont un contenu directement raciste, de disqualification de l'autre, d'ignorant, de la « foule », ceci s'est converti en langage ordinaire de communication politique pour les secteurs de la droite vénézuélienne. Leur discours s'est auto-légitimé, l'usage public du racisme dans la stigmatisation de l'autre, dans les termes de l'ignorant, du primitif...cette idée que si les gens votent pour Chávez c'est parce qu'ils se sont vendus à Chávez et Chávez les a achetés, parce que lui, il distribue la rente et comme ça il achète les gens...parce que les gens sont primitifs, ils sont ignorants, ils n'imaginent pas dans quelle affaire ils sont en train de se mettre... »³¹².

Du côté des classes populaires, le sentiment d'être désormais audibles dans l'espace public permet de nommer les innombrables expériences de mépris de l'époque *puntofijista*, en leur

³¹⁰ « Tourbe populaire ». Pour des exemples d'utilisation politique de la *chusma* dans les populismes classiques on se référera à l'analyse de De la Torre et Perruzzotti [2008 : 34].

³¹¹ Plus généralement le fait d'*assumer* l'ethnocentrisme, *via* l'expérience du ressentiment, constitue le moment-clé du passage de l'ethnocentrisme au racisme.

³¹² Entretien avec l'enquêteur [14 mars 2007] produit en Annexe. Dans le même état d'esprit, voir le commentaire de l'ex-candidat à la présidence péruvienne, l'écrivain M. Vargas Llosa : « Qu'un nombre aussi élevé de Vénézuéliens appuient les délires populistes et autocratiques de ce risible personnage qu'est le lieutenant-colonel Hugo Chávez ne fait pas de celui-ci un démocrate. Cela ne fait que révéler les extrêmes auxquels sont arrivés le désespoir, la frustration et l'*inculture civique* de la société vénézuélienne ». Nous soulignons. Rapporté par Langue [2002 : 144]. M. Saint-Upéry cite de même un extrait d'un documentaire sur la révolution bolivarienne réalisé dans le quartier de Chacao par le collectif *Calle y Media* lors des grandes marches de l'opposition en 2002, avant le coup d'État d'avril. Cet extrait est fort emblématique du nouvel usage public et décomplexé du racisme : « Tout le monde n'est pas d'accord au Venezuela sur les bienfaits du chavisme, c'est le moins qu'on puisse dire. Par exemple, cette jeune femme blonde et élégante qui soulève sur son front ses lunettes de soleil de marque et affirme catégoriquement : « Le problème, c'est que les gens qui soutiennent Chávez sont des ignorants, des gens sans éducation et qui ne veulent pas travailler ». S'ils ne travaillent pas, leur demande le journaliste qui l'interroge, de quoi vivent-ils ? « Je ne sais pas moi, de la chasse et de la pêche, sans doute » [Saint-Upéry, 2007 : 213]. On observe ainsi la permanence des mêmes représentations agoraphobiques entre le sens commun et le discours intellectuel, ce qui confirme la puissance de ce « mépris du peuple » dont nous avons reconstruit la genèse philosophique et sociologique *supra*.

donnant un sens. Le sentiment de la reconnaissance tend alors, par le biais de cet « ethnocentrisme inversé » qu'est la *viveza*, à devenir revanchard et à envisager l'élimination de l'oligarchie désormais cause de tous les maux.

À la jonction de l'ancienne dichotomie « *barrio-ciudad* » et de la nouvelle opposition populiste « peuple pauvre - oligarchie », surgit alors une frontière (désormais) raciste : « *marginal vs escualido* » (misérable - canaille)³¹³. Le terme *marginal* correspond ainsi à la stigmatisation de l'individu de classe populaire, pauvre, ignorant, primitif, violent, qui habite les *barrios* et dont les votes ont été « achetés » par Chávez ; le terme *escuálido* correspond à la stigmatisation symétrique de la part des classes populaires, de l'individu de condition aisée, qui habite de préférence les quartiers résidentiels et qui, ayant vu ses possibilités d'enrichissement diminuées par la montée au pouvoir du *Comandante*, s'est converti à l'antichavisme. Cette nouvelle frontière occupe tous les espaces de la vie sociale : des préférences électorales aux disputes entre voisins, des clivages familiaux (ou des séparations conjugales) à la fabrique de l'espace urbain (dans le cas de Caracas, l'ouest de la ville est *marginal* et l'est est *escuálido*). Le racisme qui l'entache repose sur une double caractéologie, afférant tantôt au comportement (le misérable est primitif et violent, la canaille est orgueilleuse et revancharde), tantôt à la rationalité (le misérable est irrationnel et la canaille est mue seulement par son intérêt matériel), tantôt à la morale (le misérable est antidémocratique et la canaille est immorale).

La genèse d'une nouvelle frontière raciste, parallèle à la réconciliation démocratique populiste, rend compte du redoublement de la polarisation que ce régime connaît par rapport à son ancêtre, le populisme classique. Si les populismes classiques avaient déjà connu un racisme public, des classes moyennes envers la « *chusma* »³¹⁴, ou des classes populaires envers les « oligarques traîtres »³¹⁵, le passage des révolutions populistes par les urnes et leur greffe à la démocratie participative tendent à renforcer les dynamiques de polarisation.

L'anti-chaviste, stigmatisé comme *escuálido*, ne désigne plus seulement l'opposant sur l'échiquier politique, mais un anti-national, un ennemi de la patrie, un oligarque anti-démocratique et un potentiel terroriste (que serait d'autre un anti-démocrate en régime

³¹³ Le terme *marginal* signifie littéralement « marginal », un mot assez neutre en français. Pour rendre compte de sa connotation négative, nous proposons de le traduire par « misérable ». Le terme *escuálido* est, quant à lui, particulièrement difficile à traduire dans la mesure où le *Diccionario de la Real Academia Española* propose seulement sa signification littéraire « très maigre » (du lat. *esqueletus*), sans donner accès à d'autres usages. Faute de mieux, nous proposons le mot « canaille » qui bien se prête à décrire la connotation négative du terme *escuálido*.

³¹⁴ Ainsi des critiques de la droite équatorienne au Président J. M. Velasco Ibarra au cours de la campagne électorale de 1960, insistant sur la « *chusma velasquista* » [De la Torre et Peruzzotti, 2008 : 34].

³¹⁵ Un exemple pourrait être la haine anti-bourgeoise dans les classes populaires péronistes. Pour plus de détails, cf. Tizziani [2007].

démocratique ?³¹⁶). Le chaviste, stigmatisé symétriquement comme *marginal*, cumulera les mêmes rejets, amplifiés par les représentations oculo-phobiques³¹⁷ anciennes des classes moyennes : le régime n'est point démocratique, mais fasciste, totalitaire, les acteurs populaires ayant été « achetés » par Chávez³¹⁸. D'un côté, une démocratie enfin réconciliée avec son peuple pauvre, et donc littéralement hyper-démocratique, mais qu'il faut épurer de ses anti-démocrates terroristes ; de l'autre, une démocratie des illusions, qu'il faut soustraire à la mainmise des passions populaires, irrationnelles et destructives. D'un côté un peuple doté du Pouvoir instituant. De l'autre, un peuple dupe.

Des dynamiques similaires expliquent l'évolution du populisme éviste. Comme le souligne S. Rivera Cusicanqui entre ses deux ouvrages *Oprimidos pero no vencidos* et *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, tant le populisme *movimientista* que son tournant néo-libéral conclusif avec Sánchez de Lozada sont à l'origine d'une négation symbolique de l'indien.

« Dans la Bolivie contemporaine opère, sous une forme subreptice, une modalité de domination empruntée à un horizon colonial de longue durée, auquel se sont articulés – sans modifications de taille – les cycles historiques plus récents du libéralisme et du populisme. Ces horizons récents ont réactualisé des structures coloniales de longue durée, en les transformant en modalités de colonialisme interne qui continuent d'être fort opératoires pour expliquer la stratification sociale en Bolivie, ainsi que les logiques de ségrégation et d'exclusion politiques agissant aux plus hauts niveaux de l'État » [Rivera Cusicanqui, 2010 : 13].

La négation symbolique de l'indien, que S. Rivera pense dans la *longue durée* comme un « colonialisme interne », est la condition *sine qua non* de l'absence d'un racisme public. L'indien n'existe pas dans l'espace public, il est donc inutile de convertir un ethnocentrisme pourtant omniprésent dans les relations quotidiennes en racisme public.

³¹⁶ Sur l'amphibologie du concept de « démocratie » dont l'histoire est à même de rendre compte de ses contradictions constitutives, on se référera au Collectif, *Démocratie, dans quel état ?* Les différents auteurs ayant participé au recueil y approfondissent les contradictions définitionnelles de la démocratie entre un pouvoir constituant et un pouvoir constitué (Badiou), entre une rationalité politico-juridique et une rationalité économique-gouvernementale (Agamben), entre auto-désignation des États-nations et peur du démocrate (Rancière), entre idéal politique et réalité néo-libérale (W. Brown).

³¹⁷ *Okhlos* en grec désigne le « peuple pauvre ». L'oclophobie désigne alors la peur du peuple pauvre, thème récurrent dans l'histoire sociale latino-américaine où le « peuple pauvre » revêt le rôle des classes dangereuses [Chevalier, 1956] ou des « barbares aux portes de la ville » [Michel, 1981] dans l'histoire démocratique occidentale. Une histoire de l'oclophobie pour le Venezuela devrait convoquer, comme le montre F. Langue, la peur des métis révolutionnaires « *de color quebrado* » de 1810 [Gómez, 2008], la peur des *pardos* rebelles et le fantasme de la *pardocratie* au XIX^e siècle [Langue, 1997] et la peur *puntofijista* des classes populaires en tant que « classes dangereuses ».

³¹⁸ D'où le débat qui monopolise l'espace politique de l'opposition et son *intelligentsia* sur la nature démocratique du régime chaviste, à partir d'une concentration du pouvoir indéniable mais assumée comme *seule* variable significative d'évolution du régime.

Le « colonialisme interne » connaît pourtant une reconfiguration totale avec le populisme participatif d'E. Morales. Les discours sur l'indien – proposant les mêmes *topoi* de l'acteur de *barrio* vénézuélien, l'irrationalité, la violence, l'incompétence et la passivité/indolence – sont désormais assumés et font irruption, en même temps que le monde indien d'E. Morales, dans la sphère publique [Mamani, 2010 : 31-32]³¹⁹. Ces discours racistes s'accompagnent, telle une *camera obscura*, de son équivalent inversé du côté des indiens désormais « au pouvoir », qui deviennent revanchards et haineux [Dias de Oropeza, 2000]³²⁰. Aussi devient-il impossible de statuer sur le racisme « majoritaire » : les deux s'affrontent dans l'espace public.

Leur capacité explicative devient toute-puissante : ainsi la concentration progressive du pouvoir dans les mains du MAS, évidente dans l'intervention musclée de février 2008 suite à la paralysie de la Constituante, s'explique par la culture politique propre au monde indien désormais « au pouvoir ». C'est en raison de leur violence et de leur incompétence politique, auxquelles le *movimientismo* entre 1952 et 1964 n'a pu remédier, que s'expliquent la routinisation progressive de la violence politique et la tendance autocratique du gouvernement. G. Rojas Ortuste assume cet argument en le transformant en « variable culturelle » :

³¹⁹ La genèse d'un racisme public anti-indien peut être située, comme le souligne P. Mamani, au moment de la radicalisation du mouvement indigène en 2000-2001 et de l'explosion de ces nouvelles formes d'action collective que sont les *bloqueos* et les *cortes de ruta* (blocages des routes) : dans les médias nationaux, qui se font le relais du sens commun en leur donnant les lettres de noblesse d'une opinion *publique*, se démultiplient les articles ouvertement racistes. Ainsi M. Kempff en 2001 se demande dans *La Razón* : « Comment est-il possible de concevoir un blocage des routes nationales ? Ces blocages sont *irrationnels* ! Les blocages sont l'expression de l'inculture indigène » (*La Razón*, 13 juin 2001). R. Brockmann remarque dans un article intitulé « Langues globales, esprits bornés » que les langues indigènes « sont exactement comme les a décrites le Père Eduardo Pérez, des langues d'analphabètes, *bêtement orales* (!) et sérieusement limitées dès lors qu'il s'agit d'exprimer des concepts ou des idées ». *La Razón*, 14 juin 2000. M. Baptista Gumucio affirme sur le Canal 7 (10 juillet 2001) que les leaders aymara sont des *déments*, et leur démence vient du fait qu'ils sont indigènes. Le stéréotype de la violence indigène est également omniprésent par la mise à l'agenda du thème de la « criminalité aymara » : vaille comme exemple l'article publié par J. Sanginés dans *La Razón* (23/4/2000) intitulé « À 99 ans de la criminalité aymara ». Le journaliste met en parallèle le blocage routier d'Achakachi de 2000 avec le massacre de 1899, quand le chef indigène L. Ramirez décida avec ses compagnons d'exécuter les propriétaires terriens de la région. Enfin, le stéréotype de la passivité, de l'indolence et de la rancune indigène due à son incapacité à progresser sur l'échelle sociale, à son état de « vaincu de l'histoire » (A. Troncoso), servent à expliquer le passage à des formes de protestation violentes comme les *bloqueos*. Ces stéréotypes ont une origine très ancienne, comme le souligne P. Mamani, car ils reprennent des thèmes du darwinisme social d'un N. Antelo (1862) et de l'anthropologie culturelle de P. Vargas, qui écrivait en 1864 : « Certainement, si on éliminait toute imposition grevant le travail indigène, en le laissant dans l'isolement dans lequel il vit déjà de par sa nature peu sociable, en le laissant avec toute son haine et sa rancune envers les autres classes sociales, en le conservant dans cet état qui lui est congénital d'apathie stupide, qui lui fait regarder avec dédain tout ce qui appartient à la culture et à la civilisation, on ferait du bien à la société et à cette même race, car elle pourrait retrouver son état naturel auquel elle a été condamnée » (cit. in P. Mamani [2010 : 31-32]).

³²⁰ Ainsi C. Diaz de Oropeza en novembre 2000, en réagissant à un discours public de F. Quispe, leader indigène proche d'E. Morales, sur les violences dont le mouvement indigène avait fait l'objet de tout temps de la part des élites politiques, de l'Église, des groupes économiques : « il s'agit d'un phénomène pervers. Il correspond à la mise en scène d'un racisme à l'envers, alimenté par l'apologie de la haine et de la vengeance, qui, manipulé par ces nouveaux idéologues que sont les indigénistes, idéologues et prophètes du passé, dominant complètement aujourd'hui les masses paysannes de notre pays ».

« La *pulsion* de sauter toutes les étapes d'une normale procédure démocratique est une constante de l'élite politique bolivienne qui se double maintenant, sous le gouvernement d'E. Morales, de l'« effet de majorité » du vote ; et – c'est la deuxième dimension fondamentale de l'autocratisation progressive du régime politique – la condition indigène, qui s'est superposée à l'identité politique d'E. Morales – *cocalero* et syndicaliste – identité qui a été surdimensionnée dans un premier temps, pour se dénaturer dans un deuxième temps » [Rojas Artuste, 2009 : 229].

Le raisonnement de Rojas Artuste évoque, par son usage du terme « pulsion », les résidus et les dérivations par lesquels le sociologue V. Pareto déplorait l'affaiblissement des élites au début du XX^e siècle. Or, à partir de cette considération préliminaire et du caractère éminemment réactionnaire de la théorie des élites du sociologue italien, un constat peut être émis. Un premier écueil à remarquer est la *naturalisation de la politique*. L'analyste met progressivement en relation des pulsions autocratiques propres à toutes les élites boliviennes (depuis quand ?) avec des pulsions d'autant plus naturelles qu'elles sont inscrites sur une altérité totale, l'indigénéité. L'homme politique bolivien est *par nature* autocrate ; un homme politique aymara, dont la différence indigène renvoie à un monde totalement autre, ne peut que l'être d'autant plus. Dans cette naturalisation de la politique, autorisée par l'accès de la différence indigène à l'espace public, on trouve le principal rouage du discours raciste, d'autant plus efficace qu'il se pare de la caution scientifique de la « variable culturelle ». Mais on lit en effet la politique indienne à l'aune d'une naturalité, pour en traduire un penchant et opposer au fond deux modes de faire la politique, un mode *à nous* et un mode *à eux*.

Ces arguments racistes se prêtent également à décrire l'inefficience de l'État d'E. Morales. On y retrouve les arguments mobilisés pour décrire les défaillances étatiques du gouvernement vénézuélien comme la conséquence de la « colonisation populaire de l'État ». La colonisation de l'État bolivien par les indigènes obéirait davantage à une stratégie de rentabilisation identitaire, pire à une simple démagogie, qu'à une véritable refonte de l'État *via* la participation indigène.

« Depuis le début, dans la sélection de ses collaborateurs, différentes figures qui n'étaient pas là au début de la campagne électorale montent sur le char du gagnant, en montrant aussitôt une attitude politiquement intransigeante. Le premier cabinet présidentiel témoigne de la préoccupation symbolique prioritaire de son mandataire, davantage que l'argument de la gestion de l'État : preuve également en soit le choix peu usuel de nombreuses femmes d'extraction populaire, choisies en fonction de cette identité plus que pour des mérites ou des capacités politiques particulières » [Rojas Artuste, 2009 : 229-230].

Le politiste s'empresse pourtant de reconnaître que ces arguments « ne critiquent pas la condition de femme ou d'indigène *en soi* ». Cependant, à suivre son argumentation, la greffe

d'une culture politique particulière à la culture universaliste de l'État serait impossible : dès que des dominés accèdent à des postes de responsabilité ou à une condition de publicité, il y a un intérêt caché des élites, des formes d'instrumentalisation des dominés ou de discrimination positive intolérables en démocratie.

Aussi serait-ce en raison de l'abus d'arguments « post-colonial » par les acteurs de l'État d'E. Morales, qu'une telle critique serait recevable : l'exemple de la Présidente de l'Assemblée nationale constituante, Silvia Lazarte, qui disqualifie ses interlocuteurs de l'opposition en les traitant de « machistes », « misogynes », « colonialistes » ou « racistes », sans même les écouter, vient étayer son argument. Le colonialisme interne se serait traduit en colonisation de la communication - pour reprendre la démonstration habermasienne de la *Théorie de l'agir communicationnel* - empêchant toute communication entre deux mondes étanches, l'un discréditant la colonialité de l'autre, l'autre départageant entre des bons « colonisés » et des mauvais « colonisateurs ». Comme pour le cas vénézuélien, deux ethnocentrismes sont convertis, par leur traduction publique, en racismes : un racisme de l'oligarchie contre un racisme du peuple, les deux aboutissant à une suppression pure et simple du dialogue politique.

Cette polarisation se double dans le cas bolivien d'une polarisation ethnique. Les acteurs de l'opposition, en d'autres termes, commencent à se penser également comme une ethnie porteuse d'une différence culturelle inassimilable : si la naturalisation de la culture politique de l'indigène (1^{er} extrait de Rojas Artuste) ne suffit pas comme argument, et que la politique est désormais une question de « différences culturelles », pourquoi ne pas se penser soi-même comme une ethnie ? L'opposition semblerait dès lors vouloir bénéficier de cet effet de capitalisation de l'identité culturelle dévoilée par l'indigénisme de Morales : ces hypothèses devraient pouvoir expliquer la conversion du mouvement politique anti-Morales des départements de la Media Luna en mouvement *ethnique*.

Si les raisons d'une telle conversion ne peuvent pas être tranchées clairement, il n'est peu de doute que la polarisation en vient à être accentuée. Car les oppositions politiques sont désormais naturelles, donc nécessaires.

Aussi d'un côté trouve-t-on une ethnie discréditée et remise en cause en tant que porteuse d'une *différence* spécifique, et donc légitimée dans sa publicisation, l'Indien aymara. De l'autre, un mouvement d'opposition politique qui se pense lui-même sous les formes de l'ethnie, en activant un processus d'ethnogenèse critiquable à plusieurs points de vue [Rojas Artuste, 2009 : 228]. L'opposition, agacée par l'indigénisme « sectariste » de la révolution d'Evo, en vient à contester la pertinence même de la notion de « peuples originaires » et commence à se penser elle-même comme une nouvelle « nation dans la Nation ». Désormais à une nation indigène

« fausse » est opposée une « nation authentique », formée de patriotes libres luttant contre les excès autoritaires de l'État-MAS.

La nation indigène devient dès lors la « nation *colla* », « fausse », nation de gens passéistes, irrationnels et passifs, qui menace à terme l'authentique nation bolivienne³²¹. À cette nation « *colla* » est opposée la nation « *camba* » des travailleurs honnêtes et patriotes de Santa Cruz, qui s'autoproclame porte-parole d'une nation déclinante, celle de « tous les Boliviens réunis sous l'étendard civilisateur de la démocratie » selon les mots de F. Mayorga [Mayorga, 2011 : 14]³²². Dans la représentation ci-dessous, construite ironiquement par des partisans du MAS, on observe alors ce partage géographique entre deux nations : la *nación camba* revendique pour soi le monopole de la « vraie » nation et renvoie l'autre à la barbarie « péruvienne ».

³²¹ L'État « plurinational » redouble ces contradictions, en créant une lutte autour du monopole de la Nation bolivienne. La nation de l'État-Nation est celle des guerres, des créoles, de l'Indépendance, ou celle des « peuples originaires » ? Le nationalisme d'E. Morales ne serait-il pas un différentialisme ? C'est sur ces questions qu'insiste F. Mayorga dans sa critique à l'idée d'État « plurinational » : « le MAS après l'approbation constitutionnelle de 2009 suppose un nouvel État : l'« État plurinational » qui intègre différentes « nations », définies comme « nations et peuple indigènes-paysans originaires », suppose une transformation discursive et politique de taille : le peuple, auparavant convoqué comme alliance de classes sociales qui forment la nation bolivienne, est remplacé par « les peuples indigènes » apparaissant comme les sujets du nouveau projet étatique qui à l'inverse, ne reconnaît pas dans le texte de la Constitution la nation bolivienne comme référent politique » [Mayorga, 2011 : 210].

³²² À G. Aboy Carlés la synthèse de ces multiples logiques de polarisation dans l'optique du populisme d'E. Morales: « Si le populisme suppose l'émergence d'une part subalterne et inaudible de la société qui prétend être l'incarnation du vrai pays, les formes de citoyenneté seront également traversées par le conflit qui marque sa rupture fondationnelle » [Aboy Carlés, 2009 : 283].



Carte 1 « Nacion camba/Nacion colla ». Source : www. La Razon.com

En guise de conclusion, il importe de souligner un point important : comme la comparaison entre les deux dynamiques de polarisation a pu le suggérer, ces reconfigurations symboliques évoquent d'autres problèmes, afférant à l'évolution de l'État, de l'espace public et de la démocratie. La polarisation induite par les deux révolutions populistes s'est accompagnée, dans les deux cas, d'une concentration du pouvoir dans les mains de l'exécutif, voire du Président de la République³²³, d'une paralysie des logiques communicationnelles au cœur de l'espace public,

³²³ La concentration du pouvoir au Venezuela suit trois directions parallèles : en premier lieu, un manque d'institutionnalisation du parti au pouvoir (MVR), qui le rend plus semblable à une organisation verticale de support au Président qu'à un parti moderne. Cette évolution semble s'accélérer avec la création du PSUV (*Partido socialista unido de Venezuela*) en 2007. En deuxième lieu, un manque de contre-pouvoirs à un pouvoir exécutif tout-puissant. Celui-ci domine largement sur le pouvoir législatif par des procédures de délégation législative (les décrets-lois, les *Leyes Habilitantes*) et par une majorité sans précédents dans l'histoire démocratique du pays entre 2005 et 2010 (suite au boycott des élections de 2005 par l'opposition). L'exécutif précède enfin le pouvoir constitutionnel en vertu du caractère « flexible » de ce pouvoir, qui doit se conformer « dans ses grandes orientations » aux lignes de la révolution socialiste [Chavez, 2007e: 21] et précède le pouvoir judiciaire par l'élection avec approbation parlementaire préalable de 12 des 32 juges membres du *Tribunal Supremo de Justicia*. À partir de 2008, d'autres raisons de concentration du pouvoir se sont ajoutées : les 26 Décrets-Lois du 31 juillet 2008, approuvés sans consultation référendaire dans le cadre du régime d'exception légale conforme à l'art. 27 de la Constitution, réproposent par des voies « infra-plébiscitaires » les mêmes réformes structurelles faisant l'objet du référendum échoué de 2007 (portant, entre autres, sur la possibilité de réélection indéfinie du Président). Le pouvoir semblerait en sortir renforcé, d'autant plus que Chávez peut désormais briguer une infinité de mandats (depuis le référendum constitutionnel du 15 février 2009, approuvé avec une majorité de 54%), désigner autant qu'il le veut des autorités régionales, que l'Administration Publique suit désormais les directives de la nouvelle « planification centralisée », et que l'État contrôle l'information et les blogs sur internet et sanctionne « l'information/l'opinion qui répand la panique parmi les citoyens et/ou altère l'ordre public », « déconsidère les autorités légitimement constituées » et

et d'une fragilisation des institutions (notamment par la mise en concurrence du principe de neutralité et de méritocratie bureaucratiques et d'une sélection idéologique des agents de l'État)³²⁴. Si les sciences politiques boliviennes et vénézuéliennes insistent largement sur ces dynamiques, qui semblent *a fortiori* monopoliser la description des deux expériences politiques, une sociologie des processus de polarisation doit, avant tout, se concentrer sur les dynamiques symboliques et pratiques ayant engendré de tels problèmes (et leur construction en problèmes par les sciences politiques). La tâche de la sociologie est avant tout celle d'en restituer le mécanisme, leur logique de fonctionnement dans les représentations que les deux camps construisent de l'ennemi. Les tentations de l'autocratie³²⁵, de la clôture des espaces publics³²⁶ et de l'inefficacité

« incite et promeut le non-respect de l'ordre juridique en vigueur » (Loi de responsabilité sociale en radio et télévision étendue aux médias électroniques - RESORTEMEC). Des arguments similaires ont pu être adressés au gouvernement bolivien, caractérisé par un parti extrêmement personnalisé, et ayant plusieurs fois recouru à l'instrument du décret-loi, voire de la circonspection explicite des procédures démocratiques, comme lors de l'approbation « musclée » de la Constitution de l'État en décembre 2007.

³²⁴ Un conflit évident entre loyauté idéologique, légitimité méritocratique et efficacité technique traverse le processus de chavisation des administrations publiques (notamment suite à la *Lista Tascón*, qui recense les électeurs ayant voté contre Chávez lors du référendum révocatoire de 2004, liste couramment utilisée par les administrations publiques pour les entretiens d'embauche), des services publics (par la mise en concurrence de *Missions* sanitaires et hôpitaux publics en déshérence), des Forces armées (par la création de nouveaux corps militaires placés sous l'égide du Président – comme les *reservistas* – au cœur d'un processus de « prétorianisation du pouvoir » [Langue, 2002 : 195]), de la technocratie pétrolière (d'où nombre de cadres ont été évincés suite à la grève pétrolière de 2002-3) et même des universités (par la mise en concurrence des diplômés délivrés par les universités publiques et ceux destinés aux étudiants des classes populaires intégrant ces universités « idéologisées » que sont les Universités bolivariennes). Le même conflit a pu être relevé pour le gouvernement bolivien, comme les extraits *supra* cités ont pu le montrer. Cependant M. Saint-Upéry relève à propos du cas bolivien qu'« Il arrive souvent que les déficiences techniques et les excès corporatistes des représentants directs des mouvements sociaux et indigènes au sein du cabinet amènent la présidence à les remplacer par des fonctionnaires plus « techniques ». Et, surtout, la cellule économique de l'équipe gouvernementale a été « blindée » et son accès est pratiquement prohibé aux organisations sociales » [Saint-Upéry, 2007 : 329].

³²⁵ Tentation que le concept d'« autocratie compétitive » décrit bien. Le concept, élaboré à l'intérieur du « paradigme du contrôle civil » proposé par Karen Remmer [1992] et rapporté par Langue [2002 : 205], permet de situer les différents régimes politiques sur un plan cartésien défini par deux variables : la « compétitivité », qui mesure l'ouverture démocratique du régime (une haute compétitivité signifie démocratie, une basse compétitivité renvoie à des phénomènes d'autoritarisme) ; l'inclusivité, qui mesure les niveaux de participation citoyenne. Si le concept ne semble pas grevé par la non-prise en compte de la participation populaire dans les « autocraties » chavistes et évistes (oubli de toute une panoplie de concepts allant du national-fascisme [García Larralde, 2010] au césaro-bonapartisme [Müller Rojas 2001 : 15, 78-79 ; Rouquié, 1975 : 1088 ; Neira, 1969], de la démocratie délégative [O'Donnell, 1994] à la démocratie acclamatoire [Guerra, 2006]), demeure la difficulté de « mesurer » les deux variables.

³²⁶ Si les exemples reportés d'incommunicabilité n'avaient pas suffi à donner au lecteur l'idée d'une progressive clôture des espaces publics, un exemple reporté par F. Langue en renforcera la portée. F. Langue relate une controverse autour des usages de Bolívar entre chavistes et antichavistes. Une des principales formes de stigmatisation de l'anti-chaviste par le chaviste est en effet le non-partage de l'*historia patria* « bolivariennisée » par Chávez, cette histoire qui précisément aurait dû unir les Vénézuéliens par-delà leurs différends idéologiques (entre *adecos* et *copeianos*, entre communistes et catholiques etc.). Mais dès que l'opposition s'approprie la référence pourtant consensuelle à Bolívar, de nouvelles barrières s'élèvent pour distinguer entre des « bons » et des « mauvais » usages du *Libertador*. Au même moment où Chávez défend le caractère « novateur » de la « *presidencia vitalicia* » offerte à Bolívar par la *Constituyente de Bolivia* (1825) – plaidoyer non sans liens avec la proposition constitutionnelle de sa réélection indéfinie – les antichavistes inversent les termes du débat en essayant de « sauver Bolívar » [Jorge, 2008]. Deux visions de Bolívar s'affrontent alors sur l'espace public, l'une comme l'autre dénonçant les « distorsions » de l'autre camp, distorsions dont on ne s'autorise jamais une vraie compréhension, mais qu'on réduit au négatif de la vérité [Langue, 2010].

institutionnelle guettent les révolutions populistes, certes. Mais leur mesure impliquant nécessairement la question de l'« étalon » par rapport auquel une telle mesure devient possible, et de la normativité inhérente au choix d'un étalon ou d'un autre, une sociologie compréhensive ne peut pas « trancher » sur ces dynamiques au risque de renier la spécificité de son raisonnement³²⁷. On revient sur les problèmes évoqués *supra* dans la construction du concept de polarisation. Les populismes participatifs sont porteurs de dynamiques de polarisation extrêmement fortes, d'une part en vertu de leur ouverture au peuple et au populaire, objets d'un fort mépris (et de son retournement) ; de l'autre, en vertu de l'ancrage de ces dynamiques dans les lieux-frontières des deux sociétés nationales, le *barrio* et l'indianité. Dans ce dernier cas, au « mépris du peuple » se superpose le renvoi de l'autre (indigène) d'un état de culture à un état de nature - définition d'ethnocentrisme³²⁸ - ainsi que le retour potentiel à un état de « guerre de tous contre tous », les ethnies au pouvoir et celles à l'opposition se déchainant les unes contre les autres pour le monopole de la *vraie* nation.

Cependant, de tels discours de polarisation n'auraient jamais pu pénétrer et s'enkyster dans les deux sociétés nationales sans le pouvoir du « réel » offert par une conspiration. Si les participants au forum-débat « *Venezuela : un encuentro necesario* », au sujet de la polarisation croissante dans le pays, sont tous d'accord pour faire de la période 2002-2004 et de ses « coups d'État » la période-clé de la polarisation³²⁹ vénézuélienne, les spécialistes du populisme bolivien insistent quant à eux à l'unanimité sur la guerre civile ouverte entre partisans du gouvernement et sécessionnistes *cruceños* suite à la convocation de la Constituante en 2008.

c) *Le coup d'État d'avril 2002 et la sécession cruceña en Bolivie*

Le 11 avril 2002, après un appel à la grève du principal syndicat vénézuélien et de l'industrie pétrolière, a lieu une manifestation massive d'opposants au gouvernement. Son parcours, négocié avec les autorités municipales, change au gré des « émotions » collectives, pour se diriger vers le palais présidentiel et demander les démissions du Président Chávez. Ce

³²⁷ Notons ainsi le raisonnement de M. L. Maya lors du forum-débat « *Venezuela : un encuentro necesario* », où l'historienne souligne que « la polarisation est une stratégie délibérée de concentration du pouvoir aux mains de l'exécutif et en particulier du Président Chávez. D'ensemble de processus pervers ayant émergé au cours de la période de radicalisation de 2002-2004, elle devient une *stratégie* politique, dès lors que le gouvernement bolivarien en perte de vitesse et sans véritables propositions électorales n'a plus d'arguments pour fidéliser les classes populaires ».

³²⁸ On trouve cette définition d'ethnocentrisme in Fleury [2011].

³²⁹ Pendant cette période s'affirme une triple exigence : celle de défendre la révolution ou la réaction « coûte que coûte », de recréer une solidarité civico-militaire du côté de l'État et de manufacturer les émotions populaires jaillies autour de la défense de la révolution au cours des journées d'avril 2002, dans un nouveau cadre idéologique, le futur « socialisme du XXI^e siècle ».

changement de parcours provoque le croisement de cette manifestation avec celle pro-gouvernementale, au Puente Llaguno. Ici, 24 personnes, d'une manifestation et de l'autre, perdent la vie. Le lendemain, un putsch réclame la destitution du Président et son refus lui vaut d'être détenu dans un lieu secret, alors qu'un gouvernement provisoire sous l'égide du représentant de FEDACAMERAS, Pedro Carmona Estanga, déclare son intention de faire *tabula rasa* de l' « interlude » chaviste, ainsi que des principaux changements constitutionnels de 1999. Une manifestation d'appui au Président à laquelle les classes populaires adhèrent massivement (les pauvres « redescendent » alors des *cerros* comme le 27 février 1989, jour du *Caracazo*), et la Garde présidentielle restée fidèle à Chávez, renversent alors le nouveau gouvernement putschiste qui aura eu « 48 heures de vie ». À la fin de l'année, les cadres de l'industrie pétrolière entreprennent une grève de trois mois plongeant l'économie nationale dans le chaos (*paro petrolero* = grève pétrolière). Les incitations à la destitution du Président se traduisent un an après en *guarimbas*, infiltrations secrètes de l'espace médiatique appelant à un nouveau coup d'État peu avant le référendum révocatoire de 2004, demandé par la droite conformément à la nouvelle Constitution de 1999.

En mars 2006, peu après son élection à la Présidence, E. Morales convoque pour le mois de juillet l'élection d'une Assemblée constituante (ANC), au cœur de son programme de candidat (avec la nationalisation des hydrocarbures et la loi sur les autonomies locales). En même temps, il organise un référendum sur les autonomies départementales qui est vinculante, en raison de ses résultats, pour la participation de chaque département à l'ANC. Les résultats du référendum et l'élection des constituants du 2 juillet 2006 confirment l'évidence d'un pays divisé. De fait, le non aux autonomies s'impose avec 58% des voix au niveau national, alors que le oui gagne de loin dans les départements de la Media Luna à l'*Oriente* du pays (Santa Cruz, Beni, Tarija et Pando), départements qui concentrent les principales ressources stratégiques, gazifières et pétrolières, du pays. Après de multiples accidents – dûs tantôt aux violences de l'opposition, tantôt aux marches indigènes – aboutissant à trois morts et à la fuite du préfet *masista* D. Sánchez de Santa Cruz en novembre 2007, l'ANC se trouve complètement paralysée. La sécession *cruceña* se traduit par un boycott systématique des activités de l'ANC de la part de l'opposition, amenant le gouvernement à une approbation « infra-démocratique » de la nouvelle Constitution le 9 décembre 2007.

Ces événements sont à l'origine d'un double processus : d'une part, un approfondissement de la dichotomie « peuple pauvre-oligarchie », qui tend à occuper l'ensemble de la vie nationale et à assumer les formes manichéennes de la lutte du bien contre le mal. De l'autre, la conversion en réalité des racismes opérants dans l'espace public, autant des « représentants de l'oligarchie »

envers « les représentants du peuple », que des « représentants du peuple » envers les « représentants de l'oligarchie ».

Dans le tableau qui suit nous résumons l'évolution de la dichotomie « peuple pauvre-oligarchie » avant et après le coup d'État vénézuélien, en distinguant trois périodes : en rouge le premier imaginaire politique du chavisme (1992-2001), en bleu l'imaginaire qui a accompagné et suivi le coup d'État échoué d'avril 2002, et en vert l'imaginaire socialiste (à partir du tournant du « socialisme du XXI^e siècle » de 2005-6).

PUEBLO POBRE	OLIGARQUIA
Honnêteté	Corruption
Révolution bolivarienne Union Civico-Militaire V ^e République Justice Principisme Assemblée nationale Constituante Constitution « nouvelle » de 1999	<i>Puntofijismo</i> Partitocratie IV ^e République État de droit ³³⁰ Pragmatisme ³³¹ Congrès National Constitution « mourante » de 1961
Démocratie Participative	Démocratie Représentative
Pouvoir Constituant	Pouvoir Constitué
Nation Patriotisme	Globalisation Cosmopolitisme
Militaires révolutionnaires	Militaires soumis
Le peuple qui est descendu dans les rues Militaires patriotiques Moyens de communication sociaux Message chrétien Économie sociale et populaire Révolution	Putschistes terroristes Militaires traîtres Moyens de communication privés Conférence Episcopale Économie privée (FEDECAMERAS) Contre-révolution
Peuple indigène Bolivar	Bourgeoisie créole vénézuélienne Réaction libérale
Anti-impérialisme	Impérialisme USA Laboratoires de l'Empire Ministère d'État américain, <i>Federal Reserve</i> , CIA, FMI, BM, OMC, NAFTA, OEA, ONU, UE)
Socialisme Humanisme ³³²	Capitalisme Économisme
Anti-néolibéralisme	Néo-libéralisme
Dieu Paradis	Diable Enfer

Tableau 1 : « Dichotomie pueblo pobre-oligarquia ».

³³⁰ Cette opposition « État de droit-Justice » a été formalisée *a posteriori* par H. Dieterich [2005 : 124] selon lequel « la division des pouvoirs constitue le noyau central de l'État de droit bourgeois, et pour cette raison la seule contribution de la bourgeoisie dans la perspective d'avancer vers la paix civile, la stabilité politique et une société plus juste, a été la définition de l'État de droit. » Rapporté par Guerra [2005 : 59]. Voir aussi Langué [2002 : 46].

³³¹ L'opposition « principisme-pragmatisme » observée par Arenas et Calcaño [2006 : 23] relève de l'attribution au peuple des *principes* moraux universels, en opposition à la gestion oligarchique caractérisée par le souci unique du matériel, la gestion « technocratique », « pragmatique », froide.

³³² Le premier à avoir construit une équivalence explicite entre populisme nationaliste et humanisme est Perón, qui a toujours décrié la tendance à l'exploitation généralisée de l'homme par l'homme consubstantielle au capitalisme, et la domination de l'homme par l'homme propre au gouvernement des autocrates.

Nous constatons ici que l'opposition *pueblo pobre – oligarquía* témoigne, en premier lieu, d'un élargissement des ennemis de la Révolution, de l'oligarchie *puntofijista* nationale à l'Empire globalisé, *via* l'attribution à l'oligarchie vénézuélienne du statut d'« avant-poste » de l'impérialisme nord-américain³³³. Deuxièmement, l'opposition tend à recouvrir des formes de plus en plus totalisantes, en évoquant des oppositions morales ou religieuses. Le peuple pauvre incarne de plus en plus les forces du bien, de Dieu, du Paradis sur terre, alors que l'oligarchie est le « diable »³³⁴. Enfin, la dichotomie tend à s'appliquer aux théories du complot endossées par Chávez à partir de 2004 (la démultiplication des cibles de l'anti-impérialisme). Aussi les tentatives de déstabilisation interne de 2002-2003 ont-elles amplifié la composante *conspiracionniste* de ce discours qui était dès le début profondément polarisateur.

Une évolution similaire a pu être observée dès le début de la radicalisation du conflit entre le gouvernement et les départements autonomistes de l'*Oriente* bolivien. Le 16 juin, peu avant la convocation de l'ANC et le référendum sur les autonomies, le Président Morales prend position dans le débat, en retranscrivant les anciennes dichotomies contestataires « peuples indigènes – État néolibéral » en « peuple du MAS – bourgeoisie *cruceña* », la bourgeoisie *cruceña* étant, à son tour, un avant-poste stratégique des Etats-Unis dans le pays :

« Je ne vais pas vous mentir. [...] En proposant le référendum autonomiste, conformément au programme électoral en vertu duquel le peuple bolivien m'a donné sa confiance, je voulais que tout le peuple bolivien gagne son autonomie. Après avoir vu, ces quatre ou cinq mois durant, comment les préfets manient la question de l'autonomie, j'ai été profondément déçu. Eux, ils veulent une autonomie pour la bourgeoisie. Ils veulent une autonomie pour les riches et non pour les peuples amis, pour nos peuples. Ça ne sert à rien. Ça ne sert pas aux Boliviens. C'est là notre profonde différence » [Morales, 2006]³³⁵.

Et deux jours plus tard :

« C'est votre tâche, voyez si voter pour le oui ou pour le non. En ce qui me concerne, je voterai non, parce que je ne veux pas l'autonomie pour la bourgeoisie, pour l'oligarchie. Ici, nous sommes un seul peuple » [Morales, 2006]³³⁶.

³³³ Ce que Perón avait fait dès ses premiers discours avec l'équivalence « bourgeoisie libérale argentine <=> *Línea anglo-sajona yankee* (Ligne anglo-saxonne yankee) ».

³³⁴ T. Petkoff le remarquait dès 2001 : « la radicalisation du discours chaviste, la division manichéenne qu'il induit entre pauvres et riches, bons et méchants, partisans et adversaires de la Révolution bolivarienne, [est un exemple de] anachronisme politique. Rapporté par Langue [2002 : 151].

³³⁵ *La Razón*, La Paz, 16/06/2006.

³³⁶ *La Razón*, La Paz, 18/06/2006.

Désormais, la dichotomie peuple indigène-oligarchie traduit l'opposition à un ennemi, et à un ennemi bien précis, les *comités civicos* de Santa Cruz³³⁷ qui « veulent s'approprier les ressources stratégiques du pays, et qui ont toujours combattu le peuple, depuis les premières nationalisations révolutionnaires » [Morales, 2006]³³⁸. Le pressentiment de Morales dans son discours inaugural, qui le portait à affirmer publiquement « le mouvement indigène n'est pas revanchard » dépassait alors le moment contingent de son élection, des peurs et des frustrations qu'elle avait pu générer. Il pointait le doigt sur une spécificité des populismes, à savoir la transformation progressive de son peuple d'horizon démocratique à sujet d'une vengeance éternelle. Le peuple devient le vecteur d'une *Némésis* politique : une fois la démocratie réconciliée, il faut la *sauver* de la conspiration et se venger des agents présumés de la conspiration [Tarragoni, 2012a].

Passons maintenant à la deuxième évolution significative par laquelle on peut approcher la construction sociale des coups d'État vénézuélien et bolivien : la polarisation opère non seulement à partir d'un élargissement manichéen et totalisant de la dichotomie « peuple-oligarchie », mais aussi à partir de ces racismes proliférant dans l'espace public, sur lesquels nous avons retenu notre attention dans la section précédente.

La radicalisation des deux camps de l'*oficialismo*³³⁹ et de l'opposition durant la période 2002-4 (Venezuela) et 2006-7 (Bolivie) s'est appuyée sur ces représentations racistes de l'autre : ainsi la construction médiatique du coup d'État au Venezuela a fait des images des « effets de réel » des qualités sociales naturalisées que *marginales* et *escuálidos* s'attribuent réciproquement.

³³⁷ L'opposition *cruceña* au projet national-populaire de Morales n'est pas nouvelle : elle s'inscrit dans la tradition organisationnelle de ces *comités civiques* régionaux/départementaux (remise en l'honneur par le « Dialogue national » du Président H. Banzer entre 1997-2002). Ces comités sont dirigés par les représentants de l'élite industrielle et pétrolière sous une forme corporativo-professionnelle : leur projet politique, dont témoigne leur opposition farouche au projet de nationalisation tempérée de C. Mesa (2005), contemple un État à faible intensité, décentralisé et déconcentré, facilitant les échanges économiques et dialoguant avec la société civile. L'opposition *cruceña* à un État interventionniste, qui se place en héritier du premier État populiste de 1952-64, se prolonge et se radicalise avec l'élection d'E. Morales en décembre 2005. Le discours populiste de Morales, quant à lui, a intégré depuis longtemps cette opposition en la traduisant en anti-élitisme, anti-impérialisme et en discours conspirationniste : déjà entre 2002 et 2003, période de solidarisation du MAS-IPSP nouvellement créé avec les mouvements anti-néolibéraux de la « guerre de l'eau » et de la « guerre du gaz », le parti de Morales paraissait, à suivre H. Do Alto, « réactualiser le discours nationaliste révolutionnaire du MNR structuré par l'opposition nation/anti-nation, ressuscitant ainsi la *rosca* (clique) d'antan – celle qui, dans les années 1930-50, avait la mainmise sur les mines d'étain – à travers les élites néo-libérales d'aujourd'hui » [Do Alto, 2007 : 100]. On remarque dès lors l'affinité profonde avec le populisme vénézuélien reliant la corruption des *cúpulas podridas* [hautes sphères putréfiées] du *puntofijismo* aux cadres « *vendepatria* », pro-yankee et putschistes de PDVSA.

³³⁸ *La Razón*, La Paz, 18/06/2006.

³³⁹ Le terme connote, au Venezuela et en Bolivie, le régime en place, de manière péjorative.

Les clichés photographiques utilisés par l'opposition pour étayer les violences du camp chaviste (séries 1 et 2), représentant des chavistes qui tirent sur la manifestation d'opposants de Chávez, véhiculent la représentation des électeurs chavistes comme une « armée populaire de réserve du chavisme » disposée à défendre jusqu'à la guerre civile le corps du leader³⁴⁰. Les *malandros*³⁴¹ chavistes ont dans cette anthropologie une personnalité violente et autoritaire³⁴² *par nature*, car leur exclusion de la politique tout au long du *puntofijisme* est fondée *in jure* sur leur illégitimité politique³⁴³, et s'ils y accèdent, ils ne le font que par la loi de l'intérêt personnel produit du clientélisme, par leur penchant sans-culottiste à abuser de l'égalité contre la liberté, et à se réjouir de l'usage de la violence en politique. Cette construction symbolique de la figure du « chaviste guerrier », articulant irrationalité de la foule lebonienne, mémoire vive du *Caracazo* et vision de l'acteur populaire comme « acheté par Chávez », plus soucieux de l'assistanat dans les *barrios* que de sa liberté³⁴⁴, aura une postérité importante dans la polarisation du pays suite au coup d'État. Elle jouera notamment sur la lecture « de droite » des nouveaux *Cercles bolivariens* créés en 2001 et actifs pendant le référendum révocatoire, mêlant idéologisation « à la cubaine » (sur le modèle des *Comités de defensa de la Revolución*), encadrement électoral et entraînement militaire des classes populaires³⁴⁵.

Les images contre-fabriquées par les chavistes (et réunies dans un documentaire réalisé par une chaîne irlandaise présente sur place - *La revolución no será transmitida*) montrent que les tireurs immortalisés par la droite ne visaient pas les manifestants antichavistes, mais la police municipale et les tireurs professionnels cachés dans les bâtiments. Ces derniers y avaient été placés par la fraction putschiste de l'armée avec l'appui de la CIA, et devaient tirer sur la foule de manière indiscriminée afin de semer la terreur (tout en recevant des ordres par voie

³⁴⁰ R. Giusti qualifie le guerrier populaire de l'« armée chaviste de réserve » comme ce « type de révolutionnaire vénézuélien, à vocation universelle, pour qui la révolution est au-dessus de tout et toute action servant la cause de sa conservation non seulement est justifiée, mais convertie en acte d'héroïsme » [Giusti, 2006 : 9].

³⁴¹ Le mot *malandro* (« délinquant ») connote l'habitant du *barrio*, en le reportant à sa « nature violente ».

³⁴² Pour la notion de personnalité autoritaire voir l'étude classique de T. W. Adorno [2004 (1950)]. Nous discutons *supra* la normativité de ce concept (« Les représentations savantes du peuple au crible de la critique »).

³⁴³ Pour une analyse légitimiste de l'accès au politique, cf. Bourdieu, [2001 : 213-292].

³⁴⁴ Il importe d'insister sur une interprétation analogue dans les années 1940-50, formulée par les intellectuels libéraux et marxistes, des rapports des classes populaires argentines à la politique sociale péroniste. Cette interprétation savante articule une représentation misérabiliste des classes populaires comme « non civilisées » (voir à ce propos le *Facundo* de Sarmiento qui inaugure cette vision de la modernité politique latino-américaine comme dialectique incessante de civilisation et barbarie [Svampa et Pécaut, 1993]) et la réduction du populisme à son fonctionnement « purement » clientéliste. Cette interprétation est critiquée par G. Germani dans son article de 1956 « L'intégration des masses dans la vie politique et le totalitarisme », dans lequel il l'appelle ironiquement « théorie de l'assiette de lentilles ». Selon cette interprétation « le peuple aurait « vendu » sa liberté pour obtenir quelques avantages matériels ». Cit. in Quattrocchi-Woisson [2007 : 278].

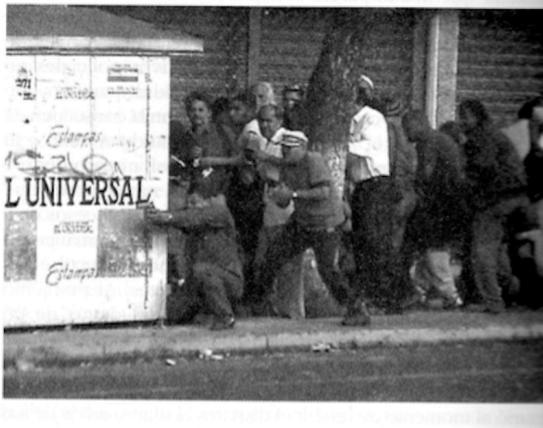
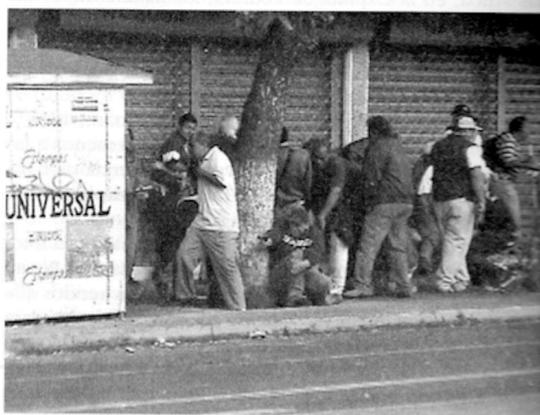
³⁴⁵ Réédition des « associations civiques bolivariennes » du gouvernement de López Contreras, instituées en juin 2001, ils s'auto-définissent comme des associations libres fondées sur le partage du crédo bolivarien (pour les intégrer, « *solo se necesita compartir la doctrina bolivariana* », « il suffit de partager la doctrine bolivarienne ») et sur la loyauté au gouvernement.

téléphonique émanant d'hommes politiques de l'opposition). D'où la sacralisation de ces « tireurs du peuple » par Chávez, qui les proclame « défenseurs de la patrie » dès son rétablissement au pouvoir le 14 avril. L'image qui synthétise le mieux la construction chaviste du complot d'avril 2002 est la quatrième de couverture du documentaire *La revolución no será transmitida* : dans cette image qui fonctionne, comme les autres clichés cités, comme un mythologème en intégrant une prise du réel *et* une explication causale ayant ambition à fonder, ou intégrer, une idéologie [Barthes, 1970 (1957)], l'espace de la nation est symboliquement divisé entre les « ennemis du peuple » (les acteurs militaires du putsch) à gauche, les pères du peuple (Chávez et Bolívar) à droite, et le peuple-martyr, qui éprouve dans la *marche* sa souveraineté³⁴⁶, au milieu.

Le récit bolivarien du coup d'État résulte être *chiastique* vis-à-vis de celui de l'opposition : le putsch organisé par les « *cúpulas podridas* » (hautes sphères putréfiées) du *puntofijismo* mourant, jamais résignées à l'échec électoral de 1998, avec la collaboration active de la CIA et de la police municipale du maire antichaviste de la Gran Caracas (A. Peña), ainsi que le soutien tactique de l'Espagne de Aznar, instrumentalise la libre manifestation d'une minorité du peuple vénézuélien afin de destituer la révolution bolivarienne. Ces manifestants, définis comme une « agrégation informe de gens « dupes » de l'opposition [Olivares, 2006 : 211], désinformés à cause du tropisme idéologique des chaînes privées, consommateurs passifs et a-politiques de produits de luxe à Miami, voire « conspirateurs actifs », constituent des « victimes complices » des dessins des conspirateurs « hauts placés ».

Les anthropologies régissant la vision conspirationniste de l'*autre* se ressemblent aors étrangement : d'un côté, le « guerrier irrationnel traîné par la force du besoin », de l'autre la « victime complice traînée par la force de la consommation » ; d'un côté le *marginal* brutal, de l'autre l'*escualido* abruti par la consommation de luxe. Les deux dupes et « achetés » par leurs représentants.

³⁴⁶ Pour le thème de la « marche » dans l'élaboration de la souveraineté populaire pendant la révolution, on se référera à S. Wahnich [2008].



Clichés 1 (a). Le coup d'Etat d'avril 2002 vu par les antichavistes. Source : F. Olivares [2006 : 92].



Cliché 1(b) : Le coup d'État d'avril 2002 vu par les chavistes. Source : www.peliculasexcelentes.blogspot.com.

Ainsi, à travers ce périple dans le discours et les images du coup d'État d'avril 2002, c'est surtout la construction progressive d'une incommunicabilité qui ressort : la dichotomie « peuple-oligarchie » se déplace progressivement sur les qualités démocratiques des « amis » et des « ennemis » de la révolution populiste. Le coup d'État entérine et donne un « effet de réel » à ces positions, en opposant les deux maux inconciliables du putsch et d'une dictature à renverser : d'un côté des putschistes qui se sentent « patriotes contre une dictature en place » ; de l'autre des mercenaires de Chávez qui se pensent comme des « défenseurs de la patrie » contre les terroristes. Malgré le caractère symétrique de ces positionnements, les représentations de l'autre de chaque camp convoquent l'image d'un acteur acheté. Toute capacité d'agir de l'acteur est niée par la force du stigmaté : d'un côté un peuple de brutes, de l'autre un anti-peuple suivant de manière aveugle la loi des élites.

La construction médiatique de la sécession *cruceña* en Bolivie, qui hésite entre primat des violences indigènes ou du boycott de l'opposition, peut être lue de manière similaire. Les images des incidents de Santa Cruz de novembre 2007 opèrent, à l'image du cas vénézuélien, comme des mythologèmes actualisant les représentations racistes de l'autre : d'une part les clichés faisant état des violences des *comités cívicos* sur les manifestants indigènes sont nombreux. Il s'agit alors souvent de premiers plans, où l'on donne à voir le caractère violent du manifestant *cruceño*, son acharnement sur le corps de l'indigène (cliché à gauche). Du côté opposé, on trouve des représentations de la violence indigène qui, au contraire, ouvrent souvent à des plans en surplomb, afin d'insister sur leur caractère de « tourbe », facteur de désordre spatial et politique (cliché à droite).



Cliché 2. Traitement photographique des incidents de Santa Cruz de novembre 2007. Source : laprensa et cruzcatolica.

Différence de taille néanmoins entre coup d'État vénézuélien d'avril 2002 et sécession *cruceña*: si sur le coup d'État d'avril 2002 une vérité historique n'a pas pu être émise en raison de la polarisation des vérités du chavisme au pouvoir et de l'opposition, les événements moins controversés de la sécession bolivienne relèvent, plus simplement, de la construction médiatique d'un champ de force entre acteurs en situation de guerre civile.

En guise de conclusion, une synthèse. La polarisation populiste semble opérer :

1. Par la vertu totalisante de la dichotomie « peuple pauvre – oligarchie » qui, bénéficiant du pouvoir démonstratif d'un coup d'État avorté, démultiplie ses ennemis internes.
2. Par la refonte de l'espace public sur un prisme raciste qui naturalise les caractères sociaux de l'ennemi en déplaçant la polarisation d'un ordre social et politique à un ordre de nature (*péri physis*). C'est en vertu de ce passage, d'un ordre social à un ordre de nature, de la *polis* à la guerre, que « la violence tend à supplanter la politique comme moyen de gommer les différences » [Langue, 2010 : 59]³⁴⁷. La violence tend alors à affirmer le caractère inconciliable de ces différences et, en scellant leur impossible dialogue, supprime le politique [Tassin, 2003 : 25-113].

Ces dynamiques de la polarisation traversent l'ensemble des sociétés vénézuélienne et bolivienne actuelles, jusqu'aux classes populaires qui mettent en péril leurs sociabilités de voisinage pour démasquer l'ennemi du peuple caché dans les conseils de *barrio*. Ainsi la polarisation n'est-elle pas sans affecter les modalités de la participation populaire. Inversement, nous avons souligné que c'est en vertu de sa greffe à la démocratie participative que ces dynamiques de polarisation sont accentuées dans les populismes participatifs. Il est temps alors de se pencher sur cette dernière dimension de la genèse d'un populisme participatif, à savoir sa greffe à la démocratie participative, porteuse de nouvelles tensions et contradictions.

5. Populisme et participation.

Dans ces populismes d'un type nouveau, l'intervention national-populaire (primat de l'État, nationalisation des ressources, politiques de redistribution) va de pair avec la mise en place de comités locaux chargés de décentraliser les politiques publiques et d'en responsabiliser les bénéficiaires, selon le modèle des budgets participatifs de Porto Alegre³⁴⁸. En autorisant un

³⁴⁷ Cf. également Lozada [2004].

³⁴⁸ Les budgets participatifs constituent l'un des cas d'école de la généalogie de la démocratie participative et un modèle d'action politique inspiré des principes radicaux de justice, égalité, redistribution sociale et intégration des exclus [Gret et Sintomer, 2005] : à l'origine du modèle on trouve la double idée d'une responsabilisation des citoyens et d'une inclusion des sans-voix, notamment les classes populaires, incitées à se mobiliser pour obtenir des

droit de regard du peuple organisé sur les politiques de l'État, le chavisme et l'évisisme ont ainsi promu les valeurs de l'autonomie politique parmi des classes populaires marquées du sceau de l'indignité sociale, de l'incompétence politique et de la violence symbolique.

Mais l'idylle a été de courte durée : en phagocytant les mouvements sociaux préexistants en milieu populaire - dont les mots d'ordre étaient l'anti-étatisme, l'autonomie et le local - la « démocratie populaire et participative » des nouveaux populismes n'a pas été exempte de tentatives d'« ensauvagement » [Neveu, 2011]³⁴⁹ des mouvements populaires, ainsi que d'un processus d'idéologisation et de polarisation des classes populaires. Les mouvements communautaires de la période pré-populiste ont ainsi eu tendance à s'institutionnaliser dans des conseils de *barrio* introduits par le gouvernement bolivarien à partir de 2006-7 (*Conseils communaux* - CC, puis *Comunas* socialistes), et à faire l'objet d'un contrôle croissant par le MAS bolivien depuis son arrivée au pouvoir (*Juntas vecinales* - JV).

Cette institutionnalisation a été vécue comme une occasion de visibilité par les leaders de ces mouvements. Si nous aurons *infra* l'occasion de passer ces processus au crible d'une sociologie de l'action populaire, il importe de préciser d'emblée la genèse historique de l'idée de participation dans les deux contextes nationaux. Comprendre comment l'idée de participation s'est frayée un chemin dans les politiques de l'État nous permettra de décrypter les articulations

équipements de base dans leur quartier [Baiocchi, 2003]. La transformation normative de l'expérience des budgets participatifs en « modèle *alegreño* » insiste sur la continuité entre des mouvements socio-communautaires contestataires fortement ancrés dans l'espace local et des partis progressistes revendiquant plus de transparence dans la gestion publique, comme le PT brésilien [Abers, 1998 : 44]. *Exemplum* d'une continuité putative entre mouvements participatifs et partis progressistes, une telle continuité demeure pourtant problématique dès lors qu'une sociologie historique s'attache à en décortiquer les logiques profondes. La continuité supposée dans le *modèle* des budgets participatifs traduit alors tout un ensemble de discontinuités, d'entorses, de conflits entre niveau socio-communautaire et niveau politique, voire, dans le cas brésilien, entre administration locale et gouvernement national. Une approche plus systémique des différents acteurs en présence, comme celle de L. Avritzer, semble accorder davantage de complexité à ce cas d'école. Porto Alegre est alors la « résultante conjoncturelle des caractéristiques structurelles spécifiques de l'État du Rio Grande do Sul », où l'existence d'un fort mouvement associatif local depuis les années 1960, l'accession du PT aux instances du pouvoir municipal et la création de nouvelles infrastructures juridiques de participation, vont de pair. Les budgets participatifs résultent donc d'une « combinaison des projets de participation élaborés par chacun des initiateurs », [Neveu, 2011 : 189]. Pour une critique bienvenue de cette notion de « modèle *alegreño* » *via* la proportion au fond très réduite de population concernée par l'élaboration participative du budget – environ 10% de la population *alegreña* sur 15 ans de vie du dispositif – on se référera à l'analyse de L. Avritzer [2005].

³⁴⁹ L'« ensauvagement » est une expression imagée désignant l'ensemble des processus d'institutionnalisation, de dépolitisation, de dénaturaion des mouvements sociaux dès lors que leur créativité collective est captée par un dispositif de l'État, comme les dispositifs participatifs ou les institutions de la démocratie « de proximité ». C. Neveu s'attache ainsi à montrer l'« ensauvagement » des mouvements sociaux revendiquant plus de participation citoyenne dans l'élaboration des politiques publiques (mouvement autogestionnaire des années 1970, « Pavillon sauvage » toulousain) au moment de la création de dispositifs participatifs. Ce processus d'ensauvagement peut également être lu dans l'optique d'une évolution plus générale de la démocratie participative d'une logique de la demande, portée par les mouvements sociaux, à une logique de l'offre, portée par l'État, le droit et les ingénieries [Gourgues, 2012]. L'avantage du concept d'« ensauvagement » réside cependant dans sa nature de concept interactionnel (au sens simmelien de la *wechselwirkung*, l'« interaction réciproque ») : les mouvements sociaux s'« ensauvagent » au contact de l'État, mais l'État fait aussi l'objet d'un processus d'« ensauvagement » [Neveu, 2011 : 207-209].

avec les nouveaux mouvements populaires dans les *barrios* et les modalités d'« ensauvagement » caractérisant, dans chaque contexte, les rapprochements entre organisation populaire et État populiste. Quelles évolutions peut-on constater autour des significations politiques de la participation ? Comment ces significations se sont-elles recomposées ? En quoi cette recombinaison a-t-elle reconfiguré le spectre de l'autonomie de la société vis-à-vis du politique, et plus particulièrement, se traitant de populismes participatifs, des classes populaires organisées envers l'État populiste ? Faut-il voir dans l'hétéronomie des mouvements populaires, conséquence de leur institutionnalisation, une évolution presque *naturelle* des mouvements sociaux dès lors que leurs revendications sont reconnues par l'État³⁵⁰ ? Faut-il voir dans leur résistance à l'institutionnalisation l'exercice d'un contre-pouvoir paradoxal [Fung et Wright, 2005 : 51]³⁵¹ ? À un ensauvagement des mouvements communautaires, correspond-il un ensauvagement de l'État par les organisations populaires³⁵² ?

a) *Archéologie de l'idée participative : intervention sociale vs auto-gestion communale*

L'idée de « participation populaire » est une idée *politique*. Ensemble de pratiques sociales caractérisées par leur commune inscription dans l'espace local et par l'incitation à l'autonomie en milieu populaire, sa genèse met en relation d'emblée acteurs sociaux et acteurs étatiques.

Ainsi, il ne faut pas tomber dans le travers de séparer la créativité organisationnelle en milieu populaire de son inscription politique (malgré le prisme ethnocentriste de l'*incompétence* qui régit leurs relations) : en ce sens, on aurait tort de penser la déhiscence entre les années 1980 et 1990 de formes d'organisation totalement inédites en milieu populaire – comme les *Mesas técnicas*³⁵³, les *Comités de tierra*³⁵⁴ et les *Organizaciones autogestionadas*³⁵⁵ au Venezuela, les

³⁵⁰ C'est l'hypothèse de S. Tarrow qui souligne dans *Power in movement : Social Movements, collective action and politics*, que « pour la plupart des mouvements sociaux, la reconnaissance et l'intégration signifient la routinisation et la perte de combativité, la difficulté à définir de nouveaux objectifs, la démobilisation, voire la clientélisation », cit. in C. Goirand [2002 : 145].

³⁵¹ Dans *Le nouvel esprit de la démocratie*, L. Blondiaux insiste également sur « la nécessité qu'il y ait, face aux forums participatifs, des « contre-pouvoirs agonistiques », susceptibles d'exercer une pression et une critique sur les dispositifs eux-mêmes » [Blondiaux, 2008a : 86].

³⁵² C'est l'hypothèse qui guide, comme nous l'avons dit, les travaux de C. Neveu. L. Blondiaux désigne les deux processus d'« ensauvagement » comme le propre des démocraties occidentales : « À l'instar du suffrage universel en ses débuts, ces nouvelles formes de participation peuvent être pensées à la fois comme des instruments de dressage et de libération, comme des technologies visant à canaliser les mécontentements populaires et comme des lieux où une contestation de l'ordre établi peut trouver à s'exprimer et à se renforcer » [Blondiaux, 2008a : 48].

³⁵³ Malgré leur création « officielle » en 1999, les *Mesas técnicas*, organisations thématiques naissant autour d'un besoin collectif (eau, électricité, santé), commencent à fonctionner dès le début des années 1990 dans les *Parroquias* de Antimano ou El Valle (Caracas) [Arconada, 2006, 127].

³⁵⁴ Ces comités répondent à la nécessité d'attribuer à chaque habitant du *barrio* le titre de propriété du territoire sur lequel se trouve sa maison, et plus particulièrement dans les zones d'habitat informel.

*Juntas vecinales*³⁵⁶ et les *Comunas populares*³⁵⁷ en Bolivie – comme une excroissance de la société sur la politique de l'État-nation³⁵⁸. Si le référent de l'autogestion revêt un rôle fondamental dans ces nouvelles organisations en milieu populaire, d'autant plus que leur rapport à l'État est teint d'une forte conflictualité, ces expériences relèvent d'un ensemble de changements politiques qui les ont rendues possibles.

Mesas técnicas (de agua, de salud), Comités de tierra et *Organizaciones autogestionadas* répondent à un souci primaire d'autogestion des communautés de voisins dans les *barrios* vénézuéliens, et de traduction d'un conflit avec l'État dont l'épigénèse se trouve dans le *Caracazo* de 1989. Face à un État perçu comme lointain et répressif, les classes populaires se mobilisent pour définir leurs besoins (eau, urgences sanitaires, électricité, infrastructures, protection contre l'insécurité, reconnaissance des titres de propriété foncière³⁵⁹) et organiser leurs

³⁵⁵ Organisations à mi-chemin entre la coopérative populaire et l'association de voisins pour la gestion commune de l'habitat. Leur propulsion sur le devant de la scène publique, et leur intégration dans le cycle des politiques urbaines, est assurée, si l'on suit M. L. Maya, par l'urbaniste et géographe T. Bolivar au moment de sa nomination à directrice de CONAVI (*Consejo Nacional de Vivienda*), en 1992. Entretien produit en Annexe.

³⁵⁶ Comme nous l'avons déjà souligné en Introduction, les *Juntas vecinales* (JV) sont des comités de participation populaire, présents dans les *barrios* des grandes villes et réunissant un nombre minimum de 200 familles. Leur origine est à situer dans les années 1970 avec un souci auto-gestionnaire des communautés de voisins récemment formées ; cependant des formes très embryonnaires de *Juntas* peuvent être repérées dès 1957 dans les grandes villes boliviennes (leur création allant de pair avec l'émergence de besoin en milieu péri-urbain [Garfias et Mazurek, 2005 : 14]. Entre la deuxième moitié des années 1980 et la première moitié des années 1990, elles se transforment en organisations locales associées à la planification publique, tout en hébergeant à la fin de la décennie 1990 la contestation populaire contre l'État néo-libéral. Avec l'arrivée au pouvoir d'E. Morales en 2006, elles sont associées plus étroitement aux politiques publiques, mais avec des responsabilités différentes en fonction de leur « affinité » avec les syndicats locaux proches du MAS. Leurs fonction est celle de définir des besoins collectifs dans un ou plusieurs *barrios*, et de co-gérer la mise en place des politiques urbaines (avec des responsabilités décisionnelles variables au cas par cas, selon le projet en question et l'« autorité » de la JV vis-à-vis des syndicats et de l'administration locaux). Leur présence dans la ville d'El Alto – lieu de notre enquête bolivienne – a augmenté sensiblement entre 1985 et 2005, en raison de l'indépendance municipale d'El Alto en 1986 et de l'adoption de la Loi de participation populaire en 1994 : 180 *juntas* jusqu'à 1988, 1 pour chaque 2000 habitants. En 2004, 540 *juntas*, 1 pour chaque 1300 habitants.

³⁵⁷ Les *Comunas* populaires sont des ensembles structurés d'organisations de base de différente nature, *Juntas vecinales*, syndicats, *ayllù* indigènes, conformant un « État dans l'État » et revendiquant la souveraineté sur un territoire. Par cette revendication, elles se heurtent au pouvoir étatique qui essaie donc de reconquérir ce territoire en mobilisant les forces policières.

³⁵⁸ C'est le principal biais de l'analyse des mouvements populaires boliviens de R. Zibechi in *Dispersar el poder*. L'écueil vient, à notre avis, d'un mésusage de l'anthropologie clastrienne, omniprésente dans l'ouvrage. Au lieu de suivre le cheminement conceptuel de l'anthropologue français, qui passe d'un « anarchisme méthodologique » élaboré contre le structuralisme à un « anarchisme politique » comme ensemble de jugements de valeur sur la société française des années 1970, R. Zibechi accomplit l'opération inverse, très périlleuse en sociologie. En partant de l'hypothèse normative que les mouvements communautaires boliviens *sont à l'origine* d'un nouveau modèle politique de la « société contre l'État » en Amérique latine, il est amené à voir dans ces mouvements communautaires des répétitions de la société guayaki décrite par Clastres (révocabilité des chefs, refus du surplus et de l'accumulation, anti-élitisme).

³⁵⁹ Le *barrio* est un espace urbain d'auto-fondation, d'où l'absence pour ses habitants de titres de propriété foncière. Cependant, à partir des années 1970, une évolution est visible dans les deux pays : l'auto-fondation « réglée » (acheter des terrains de manière informelle et s'y installer) cède le pas à une occupation complètement anarchique. De manière générale, on peut distinguer aujourd'hui trois typologies d'habitat dans les *barrios*, communes au Venezuela et à la Bolivie : des *barrios* produit d'une politique de relogement des classes populaires (surtout au

ressources socio-économiques (ainsi dans les *Organizaciones autogestionadas*, ensemble de coopératives inter-familiales régulant le marché du travail informel). Autogestion et conflit vont de pair, comme le montrent les nombreuses études réalisées sur la protestation populaire ayant abouti, en lien avec sa transcription populiste, à la désagrégation du *puntofijismo* [López Maya, 1999].

En Bolivie une sociologie historique des organisations populaires surgies dans les années du néo-libéralisme (1985-2005) [Garcia Linera, 2004], comme les *Juntas vecinales* ou les *Comunas populares*, montre une jonction analogue de souci auto-gestionnaire et de traduction politique d'un conflit contre l'État. On trouve le premier exemple historique de cette articulation d'auto-gestion locale, de conflit et de représentation des mouvements contestataires dans l'« Assemblée populaire » (*Asamblea popular*) de 1971. Co-fondée et présidée par J. Lechín, elle se propose à la fois de réunir de nouvelles instances de représentation à l'échelle locale (en contrepoids à la représentation exclusivement politique du Congrès), d'inciter à la découverte de formes d'auto-production et de commercialisation à l'échelle locale, et de combattre - en sourdine - les régimes militaires au pouvoir (régime d'Ovando Candia depuis 1969, dictature très violente d'H. Banzer entre 1971 et 1978). Si la tradition organisationnelle dans laquelle se situent les *Juntas vecinales* et les *Comunas* est sans doute plus ancienne que les mouvements populaires au Venezuela – par l'emprise du modèle syndical dans l'organisation sociale dès la fin du XIX^e siècle [Garcia Linera, 2004 : 15-35] et l'événement majeur représenté par l'Assemblée populaire de Lechín en 1971 - on constate pourtant la même articulation étroite d'expérience autogestionnaire et d'opposition à l'État.

Dans l'*Altiplano* et l'*Oriente*³⁶⁰, régions à forte composante paysanne-indigène, les mouvements populaires bénéficient de surcroît du supplément d'organisation fourni par le modèle indigène de l'*ayllù*³⁶¹. Ce système d'auto-gouvernement indigène, caractérisé par l'horizontalité dans la prise des décisions³⁶², la régulation commune de la production, de la

Venezuela), des *barrios* de fondation (terrains achetés et sociabilités de voisinage anciennes) et des *barrios* « sauvages » (terrains occupés et sociabilités de voisinage récentes) [Bolívar et Baldó, 1995].

³⁶⁰ Respectivement la région des hauts-plateaux andins vers le Pérou et le Chili, et la région des plaines orientales vers le Brésil.

³⁶¹ L'*ayllù* désigne à la fois une communauté indigène précise, inscrite sur un territoire, à la fois un système de régulation de toutes les sphères de la vie sociale d'une communauté (organisation sociale, économique, religieuse, spatiale et politique). Chaque *ayllù* est doté d'une autorité politique (dont la durée du « mandat » est annuelle), le *jilaqata*.

³⁶² L'*ayllù* est un modèle d'organisation politique *aymara* fondé sur l'articulation de plusieurs clans et familles inscrits sur un territoire (l'*ayllù* précisément), et reposant sur une distribution horizontal du pouvoir entre chefs (les *jilaqatas*, représentants de chaque *ayllù* et les *Mallku*, représentants de plusieurs *ayllù*). Ce modèle d'organisation politique se résume au moment central de l'assemblée. Ces assemblées, auxquelles participent les représentants de chaque *ayllù*, prévoient une distribution totalement égalitaire de la parole et une économie spécifique de la relation de représentation : le porte-parole du collectif est désigné par rotation, et il lui *incombe* de se charger du pouvoir.

distribution et de l'échange³⁶³, et la rotation des autorités (*ayni*), se rapproche des « sociétés contre l'État » observées par P. Clastres chez les Indiens Guayaki [Clastres, 1972 ; Clastres 1974].

Dans les *barrios* urbains, et dans cette véritable « cité » *barriale* qu'est la ville d'El Alto, on retrouve ces mêmes formes organisationnelles, importées avec la grande migration paysanne et ouvrière des années 1985-9³⁶⁴, et chargées de réguler la prise de décision collective entre voisins, ainsi que l'explosion du marché informel³⁶⁵. Ces formes d'organisation traditionnelles importées de l'*Altiplano* et de l'*Oriente* servent alors à ressouder des communautés de destin [Scott, 2008 : 165] forgées par la migration, mais tragiquement en manque de référents culturels communs sur lesquels appuyer la constitution d'une communauté *barriale*, et désemparées face à l'épreuve migratoire.

Mais on trouve également dans les *barrios* boliviens, et particulièrement à El Alto, de nouvelles formes d'organisation émergeant à partir de nouvelles nécessités. Les acteurs populaires se trouvent devant l'urgence de résoudre les difficultés liées à l'installation dans les *barrios*, les mêmes difficultés que l'on rencontre dans les *barrios* vénézuéliens, concernant l'eau,

Comme le souligne R. Zibechi, il ne s'agit pas à proprement parler d'une relation de représentation, en raison de la différence de culture politique entre le démocratie représentative et l'auto-gouvernement indigène. La relation de représentation suppose l'éligibilité de chacun, donc sa capacité à se porter candidat à une fonction politique. Dans l'*ayllù*, la représentation n'est pas volontaire, mais obligatoire et rotative. « À différence de la logique libéral-démocratique, dans la logique politique de l'*ayllù* on n'élit pas le plus capable, les plus compétent ou le plus intelligent, mais simplement celui auquel il incombe, par la rotation des charges de « porte-parole », de représenter la *comunidad* [Zibechi, 2007 : 36]. Il n'y a pas non plus de règle de majorité : dans l'*ayllù* la délibération procède - selon ce que F. Patzi appelle un « autoritarisme fondé sur le consensus » [Patzi, 2004] - par vagues de discussion sans un véritable vote final, mais débouchant sur un « sentiment de consensus ». L'horizontalité dans la prise des décisions est ainsi fondée sur l'inséparabilité de représentant et de représenté (par la rotation) et sur l'absence d'une règle de majorité qui hiérarchiserait différentes propositions alternatives.

³⁶³ Ce que les anthropologues définissent « économie communale de l'*ayllù* » [Patzi, 2004], particulièrement visible dans la *Feria alteña*. La *Feria alteña*, sorte de *souk* d'El Alto, réunit la presque totalité du commerce informel de la ville. Impressionnante par son extension spatiale et son organisation, elle a intéressé sociologues et anthropologues notamment par son lien indissociable aux différentes organisations de base contestataires.

³⁶⁴ Comme le souligne F. Patzi [Patzi, 2003 : 7], la première vague migratoire dans les années 60 concerne les *barrios* proches du centre historique de La Paz (Avenida Buenos Aires, zone de San Pedro, Avenida Perú) et se traduit par l'émergence d'une bourgeoisie commerciale *aymara*. La deuxième vague concerne dans les années 1970 les alentours ruraux de La Paz, et y forme l'élite intellectuelle du katarisme naissant (mouvement indigène contestataire). La troisième, celle qui nous intéresse, déplace les ouvriers « démobilisés » de 1985 vers les périphéries urbaines de la capitale. « Cette troisième vague concerne 90% de la population actuelle d'El Alto qui est, dans sa presque totalité, occupée dans le commerce informel. C'est au croisement de ces deux processus, la migration d'une part et le commerce informel de l'autre, que l'on comprend la création d'une civilisation communale dans les *barrios*, ainsi que les différents syndicats du commerce informel » [Zibechi, 2007 : 45]. La ville d'El Alto émerge donc au croisement de ces deux processus, en connaissant une densification croissante de l'habitat : en 1950 11.000 habitants, en 1960 30.000 habitants, en 1976 96.000 habitants, en 1985 307.000 habitants, en 2001 650.000 habitants, en 2005 800.000 habitants. Pour le détail des chiffres de la démographie d'El Alto, cf. R. Indaburu [2007 : 7].

³⁶⁵ Le 70% de la population active à El Alto est employé dans le commerce informel sous la forme de la « micro-entreprise familiale ». En raison de la pyramide démographique spécifique à El Alto, le travailleur médian est jeune, féminin, très pauvre et diplômé des premières années du secondaire (8% d'analphabétisme et 52% de la population avec un niveau de deuxième année de collège).

le gaz, la santé, l'insécurité, les infrastructures (et notamment les transport vers La Paz, épicerie du commerce informel), besoins qu'ils traduisent à l'aune du concept indigène de « *Bien vivir* ». Aussi se produit-il dans les années 1980 une véritable hybridation de référents organisationnels à El Alto³⁶⁶, concrétion de cette pluralité socio-culturelle qui avait interpellé le sociologue R. Zavaleta et à laquelle il avait donné le nom suggestif de « *bigarramiento* » [maëlstrom], selon lui trait sociologique caractéristique de l'histoire bolivienne³⁶⁷.

Une circulation de savoirs organisationnels se met en place des *barrios* vers les *comunidades* paysannes-indigènes (débouchant sur la constitution de *Comunas* rurales, comme celle de Cochabamba) et des *comunidades* de l'*Altiplano* vers les *barrios* des grandes villes (débouchant sur la constitution des *Juntas vecinales*). Ce n'est qu'au prisme de cette circulation que l'on peut comprendre la jonction de ces deux référents : d'une part le référent auto-gestionnel dans la régulation collective des besoins (*via l'ayllù*) ; de l'autre, l'opposition à l'État, en raison d'un ensemble de besoins insatisfaits.

C'est l'interpénétration de ces deux logiques organisationnelles qui se rend visible dans ces deux moments-clés de la contestation populaire de l'État néo-libéral que sont la Commune rurale de Cochabamba durant la « guerre de l'eau » (2000) et la Commune urbaine d'El Alto durant les « guerres du gaz » (2003-2005)³⁶⁸. Ces deux Communes sont en effet des cités populaires auto-gérées sous le mode de l'*ayllù* qui entrent en conflit avec l'État en raison de la politisation d'un besoin (l'eau et le gaz) et qui conçoivent cette guerre comme une auto-organisation militaire³⁶⁹.

³⁶⁶ Y compris via la création de *barrios* héritiers d'une culture ouvrière ou migratoire *spécifique* : ainsi Villa Ingenio est un *barrio* à El Alto peuplé uniquement de migrants provenant des régions d'Achacachi et Warisata ; Villa Esperanza et Villa Santiago sont des *barrios* d'ex-mineurs (leurs places centrales hébergent des statues de mineurs, et le syndicat mineur CSUTCB y est très présent comme référent organisationnel) ; Villa Tunari a été créée par les ouvriers « démobilisés » de l'aéroport central et Primero de Mayo par des forgerons.

³⁶⁷ Articulation de temporalités, de différences culturelles et de modèles organisationnels, le *bigarramiento* serait « la modalité spécifiquement bolivienne d'entrée dans l'historicité » [Zavaleta, 1986 : 7].

³⁶⁸ Dont un antécédent important avait été l'ensemble des *bloqueos* et des *cortes de ruta* (blocages des routes) des années 2000-2001 (Chapare-Santa Cruz, El Akto-Desaguadero, La Paz-Coapacabana, La Paz-Yungas, La Paz-Oruro-Cochabamba, Sucre-Cochabamba), en concomitance avec la Guerre de l'eau *cochabambina* de 2000. Un *bloqueo* est, selon la définition de P. Mamani, une « forme d'action collective solidement enracinée dans la tradition *aymara* qui suppose le blocage d'une route à grande circulation, avec des pierres, des troncs, du sable, des verres, auquel fait suite un contrôle prolongé empêchant le passage d'automobiles » [Mamani, 2010 : 192-3].

³⁶⁹ Comme le souligne R. Zibechi en référence au travail de P. Mamani, « Comme le montrent les témoignages et les différentes analyses sociologiques, l'organisation de la guerre a été spontanée et improvisée, sans planification préalable, mais rapidement tous les habitants ont convergé vers la nécessité d'organiser des tours de garde pour les *bloqueos*, de contrôler le territoire de manière collective et de mettre en place des systèmes organisés de vigilance procédant de la structure de l'habitat et des divisions spatiales du *barrio* (*cuadras, manzanas*) » [Zibechi, 2007 : 34]. Se mettent en place alors des comités locaux rattachés à chaque sous-division du *barrio*, « sans nécessité de prendre des accords au préalable ayant un caractère obligeant pour la population locale », comme nous l'a également signalé le Président de la *Junta vecinal* Santiago II, dans son récit de la 2^e Guerre du gaz (2005). Ces formes d'organisation rappellent dans une perspective de comparaison historique, le modèle de la Commune socialiste de 1871. Les sociologues boliviens qui ont suivi de près les dynamiques de la guerre entre ces « micro-gouvernements *barriaux* » (Mamani) et l'État policier, considèrent les réflexions de Marx sur la Commune comme fondatrices pour restituer une intelligence sociologique à ces événements [Zibechi, 2007 : 65-87 ; Mamani, 2010 ; Crabtree, 2005].

L'interpénétration profonde des deux logiques organisationnelles, celle du *barrio* et celle de l'*ayllù* indigène, aboutit alors à un point d'indiscernabilité : le besoin et l'anti-étatisme *barriaux* sont dans l'*ayllù*, et l'autogestion *ayllù*, ainsi que les concepts indigènes du « Bien vivre », définissent les modalités d'expression collective du besoin et du conflit anti-étatique *barriaux*.

Ce point d'indiscernabilité désigne également un horizon de convergence des modalités d'organisation populaire vers ce qu'A. G. Linera appelle la « forme-*comunidad* » [Garcia Linera, 2008 : 35-127]. Ce point central de la sociologie de l'organisation populaire bolivienne d'A. G. Linera traduit une évolution profonde dans la signification de la participation populaire entre la fin du XIX^e siècle et le moment-charnière de la « démobilisation ouvrière » de 1985, d'une part, et entre 1985 et aujourd'hui.

L'ancienne forme syndicale d'organisation populaire (la « forme-syndicat ») cède face à une nouvelle forme de participation à l'échelle du pays, la « forme *comunidad* », directement liée à l'horizon politique de la commune populaire. La convergence des référents organisationnels se produit aussi du côté des cultures politiques : culture *barriale* et culture de l'*ayllù* tendent à converger dans le référent unique *aymara*, nouvelle culture politique jaillissant dans les années 80 des ruines ouvrières et syndicales de 1985. La culture politique *aymara* circule par la suite dans tous les espaces sociaux du pays, grâce aux grandes migrations ouvrières de 1985-90 : autant dans la cité *barriale* en voie de constitution d'El Alto que dans le Chapare - foyer d'émergence des *cocaleros* [Garcia Linera, 2008]³⁷⁰. Elle porte avec elle le legs *ayllù* des *cabildos* locaux indigènes, des assemblées inter-claniques et de la sacralité de la *Pachamama*, la Mère-terre *aymara* - dont on retrouve des traces importantes dans la sacralisation de la feuille de coca - et le legs *barrial* des *comités de bloqueo*, de l'organisation militaire d'une résistance face à un État policier.

À P. Stefanoni et H. Do Alto la synthèse :

« Les *bloqueos* de 2000 et 2001 montrèrent la capacité des *aymaras* à évincer le pouvoir étatique des *comunidades* et à le remplacer par un système complexe d'autorités communales (*cabildos*, *asambleas*, comités de *bloqueos*, etc.) et faire face aux forces armées de l'État au moyen d'une translation du travail communal auto-régulé (tours de travail, travail collectif) dans le domaine guerrier d'une résistance à organiser. C'est comme ça qu'émerge le quartier général de Q'alachaka comme état major des forces armées *aymara* mobilisées et, dans plusieurs villages de l'*Altiplano*, la police nationale a été expulsée et remplacée, temporairement, par de nouvelles polices syndicales » [Stefanoni et Do Alto, 2006 : 25].

³⁷⁰ À la « forme-syndicat » et la « forme-communauté », le sociologue bolivien ajoute la « forme-multitude » définie par le spontanéisme organisationnel et la puissance de la masse.

Autogestion et conflit innervent donc, en conclusion, la genèse de la participation populaire dans les années 1980 dans les deux pays. Cependant, comme nous l'avons souligné *supra*, penser que la participation populaire émerge *ex nihilo*, sans un terrain politique et institutionnel favorable à cette déhiscence, serait une illusion. Force est de constater alors que la genèse de la participation populaire n'est pas pensable en dehors d'une reconfiguration politique spécifique, ce qu'E. Dagnino appelle, en référence au modèle des budgets *alegreños*, l'« insertion institutionnelle »³⁷¹.

Comment s'est-elle produite cette « insertion institutionnelle » dans les deux pays ?

Dans le cas vénézuélien, l'« insertion » des mouvements communautaires de base s'est produite au croisement d'une intervention sociale (celle des mouvements d'action catholiques, relayés par le parti social-chrétien au pouvoir, COPEI) et d'une intervention proprement partitique (les partis contestataires qui émergent dans les années 1990 dans le contexte du *puntofijismo* mourant, la Causa-R et le MAS). Dans le cas bolivien, cette « insertion » est passée par la refonte du *partido* comme institution : du parti « des cadres » du *movimiento* on passe progressivement au « parti des mouvements sociaux », ce qui a permis à ces mouvements populaires à mi-chemin entre le *barrio* et l'*ayllù* de se ménager un accès à la politique institutionnelle.

Commençons par le cas vénézuélien des « organisations communautaires de base » dans les années 1980 et 1990. Les organisations communautaires de base au Venezuela ne sont pas pensables en dehors de deux interventions extérieures aux *barrios* et entretenant des liens étroits avec la politique : il s'agit, comme nous l'a suggéré M. L. Maya dans un entretien, de l'intervention sociale-catholique, relayée par le parti COPEI dans les années 1960 et 1970, et du projet expérimental de ces nouveaux partis contestataires de la gauche post-révolutionnaire (post-*guerrillera*³⁷²) que sont le MAS³⁷³ et la Causa-R³⁷⁴, à l'origine de l'idée d'une « démocratie participative » devant compléter les mécanismes de la démocratie représentative.

³⁷¹ Le concept d'« insertion institutionnelle » désigne la transformation significative par laquelle « la confrontation, qui avait auparavant caractérisé les relations entre l'État et la société civile, fut largement remplacée par un pari sur la possibilité d'une action conjointe entre les deux. La possibilité de telles actions conjointes était inscrite dans un contexte où le *principe* de la participation de la société était devenu central en tant que trait spécifique de ce projet » [Dagnino, 2007 : 357].

³⁷² Vu qu'il s'agit d'un conflit interne très irrégulier, les périodisations de la lutte guérillera sont très variables d'un ouvrage à l'autre. Nous assumons ici celle de A. Müller Rojas [2001 : 127], qui identifie un antécédent de la lutte guérillera dans les manifestations d'ouvriers et étudiants d'octobre 1960, stigmatisées par le Président R. Betancourt comme la manifestation d'un « *populazo* » (une populace). L'exclusion du PCV de la démocratie *puntofijista* et l'exemple de la Révolution Cubaine poussèrent au tournant des années 1960 des communistes et l'aile radicale du Parti *Acción Democrática* (AD), le *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR - Mouvement de la Gauche Révolutionnaire) à la lutte armée. L'incapacité de cette guérilla d'incorporer les ouvriers et les paysans, intégrés au

Du côté de la première tradition, l'intervention sociale de l'Église, son origine est à situer dans la suite du Concile Vatican II et du Congrès de Medellín de 1971. Ces deux Congrès inaugurent la politique sociale de l'Église en Amérique latine, avec la création d'*organizaciones cristianas de base* (organisations chrétiennes de base) dans lesquelles s'impliquent souvent des prêtres d'origine étrangère fascinés par la théologie de la libération³⁷⁵. Leur intervention dans les *barrios*, inspirée par la pédagogie de P. Freire et un marxisme aux teintes évangélistes, entre vite en contradiction avec les institutions dont elle relève, l'Église d'une part et le parti social-chrétien COPEI de l'autre. Une dialectique complexe de dépendance et de rejet de l'institution se met en place, d'autant plus que dans les mêmes années COPEI formalise une doctrine sociale-chrétienne de la participation³⁷⁶. Dans cet enchevêtrement social-chrétien, où des prêtres philo-marxistes épris du mythe de l'autogestion³⁷⁷ dialoguent avec une doctrine social-chrétienne censée re-libéraliser la démocratie par la participation, tout en asseyant une présence partisane

consensus de Punto Fijo *via* les puissantes organisations syndicales, fut la raison principale de son échec [Müller Rojas, 2001, 66-67]. Néanmoins, elle réussit à coopter une partie des FAN, qui s'insurgèrent en trois occasions (Barcelona le 20 juin 1961, Carúpano le 4 mai 1962 et Puerto Cabello le 2 juin 1962). Vers la fin des années 1960 une partie de cette guérilla avait été écrasée par l'armée, l'autre avait été reconduite dans la politique à partir de la décision du PCV de renoncer à la lutte armée pour occuper le pouvoir par la voie institutionnelle (1964). Les actions clandestines restent ainsi dans les mains du nouveau *Partido de la Revolución Venezolana* (PRV, dont le bras armé est le *Frente de Liberación Nacional - Frente Armado de Liberación Nacional* FLN-FALN), issu du PCV et conduit par Douglas Bravo. La « politique de pacification » décrétée par le Président Rafael Caldera (1971) incorpore à la politique la faction « radicale » du PCV, le MAS (*Movimiento al Socialismo*, conduit par Teodoro Petkoff) tout en poussant à la résistance armée d'autres groupuscules politiques : *Bandera Roja* (BR), *Causa-R* (*Causa Revolución - LCR*, conduit par P. Medina), *Movimiento Electoral del Pueblo* (MEP, conduit par R. Hernández), *Venceremos* et *Tercer Camino*. Ces groupes, ainsi que le PRV-FLN-FALN de Douglas Bravo, étaient encore identifiés en 1992. Cf. Medina [1999]. Pour un aperçu de l'évolution de la lutte guérillera au Venezuela voir Valsalice [1975]. Coronil et Skurski soulignent aussi que l'un des lieux privilégiés de l'action guérillera fut le *barrio*, dans lequel agirent des groupes de « guérilla urbaine », en liaison étroite avec la guérilla nationale. [Coronil et Skurski, 1991 : 292]. Durant notre terrain de recherche au Venezuela nous avons eu l'opportunité d'interviewer le chef historique d'un de ces groupes de guérilla urbaine, le groupe *Tupamaros* très actif dans la « Communauté 23 de enero » à Caracas. Voir entretien de Lisandro Pérez « Mao » produit in Annexe.

³⁷³ Faction « radicale » du PCV revenant à la politique démocratique après l'échec guérillero et la politique de pacification du Président Caldera de 1971, le MAS (*Movimiento al Socialismo*), conduit par T. Petkoff, accède pour première fois au pouvoir en 1993 avec la coalition *Convergencia* dirigée par R. Caldera. À ces mêmes élections, la Causa-R obtient 25% des préférences, en gagnant la place de deuxième parti du pays (à 5 point d'écart avec la coalition gagnante).

³⁷⁴ Fondée par A. Maneiro et P. Medina suite à la politique de pacification de la guérilla, la Causa-R demeure acquise à la guérilla pour un temps plus long que le MAS. Sa reconversion à la politique se produit à la fin des années 1980.

³⁷⁵ B. Renaud, un prêtre belge très actif dans le *barrio* Petare de Caracas, que nous avons interviewé, nous a confirmé cette importance du catholicisme populaire dans l'archéologie de l'idée de participation. Lui-même s'était engagé très vite dans l'intervention sociale dans les *barrios*, et s'était aussitôt fait renvoyer par la hiérarchie catholique pour ses accointances avec la théologie de la libération (jusqu'à se faire expulser du territoire vénézuélien en 1972).

³⁷⁶ Lors du Congrès international de la Démocratie chrétienne de 1972, réalisé à Caracas, le futur président J. Lusinchi prononce une intervention intitulée « De la démocratie représentative à la démocratie participative ». Cf. M. L. Maya, entretien produit en Annexe.

³⁷⁷ M. L. Maya fait de cette matrice « théologico-marxiste » l'une des raisons de la virtualité potentiellement anti-libérale de l'idée de participation, virtualité amplifiée avec le socialisme du XXI^e siècle d'H. Chávez. Entretien produit en Annexe.

dans les espaces populaires, les *barrios* émergent comme lieux d'une véritable expérimentation démocratique. Les premières organisations populaires, impulsées dans les années 1960 et prenant forme dans les années 1970, sont ces *organizaciones cristianas de base* qui s'installent sur un terreau de paradoxes politiques. Les militants qui les fondent se veulent des évangélistes engagés³⁷⁸, alors que leur parti de référence, COPEI, préfère maintenir les classes populaires dans un état de passivité politique ; ils éduquent les habitants des *barrios* à l'intérêt collectif et développent l'anti-étatisme, alors que COPEI entend surtout faire de ces organisations des assises partisans et clientélistes, comme le montre entre-temps l'exemple des *Asociaciones de vecinos*³⁷⁹ ; ils promeuvent enfin l'auto-organisation des besoins et le conflit porté par les besoins irrésolus, en court-circuitant l'État.

Du côté de la deuxième tradition, éminemment partisane, on trouve deux nouveaux partis « à la gauche de la gauche » qui se distinguent du *Partido comunista venezolano* (PCV) par quatre idées fortes :

1. Le développement d'un débat fructueux sur les modalités de l'action révolutionnaire après la *guérilla*, considérée comme une fausse solution et une défaite ;
2. La relation horizontale entre militants et l'absence revendiquée de hiérarchie ;
3. La reconversion de l'idée révolutionnaire marxiste-léniniste – insistant sur la prise du pouvoir étatique - vers le développement de foyers d'autogestion sociale éminemment anti-étatiques ;
4. La nécessité de remplacer l'ouvrier comme acteur de l'histoire, et de repenser l'organisation syndicale comme seul référent organisationnel du mouvement révolutionnaire.

³⁷⁸ Il ne faut pas pour autant réduire ces organisations à des instances de conscientisation révolutionnaire par des militants acquis à la cause de la théologie de la libération. Leur premier but, comme le souligne B. Renaud en insistant sur la concurrence croissante exercée aujourd'hui par les organisations pentecôtistes, était l'évangélisation. Les dimensions religieuses, sociales et politiques sont d'autant plus indémêlables dans ce projet que la doctrine sociale de l'Église tendait, quant à elle, à les confondre dans un projet de diffusion de la foi, de régulation de la pauvreté et de débilitation du camp marxiste.

³⁷⁹ Les *Asociaciones de vecinos* sont des organisations de base opérant dans les *barrios* et caractérisées par leur affiliation partitique. Actives pendant les années du *puntofijismo* et connaissant un déclin progressif à partir de l'institution des *Conseils communaux*, elles lient le développement urbain des *barrios* avec le clientélisme partitique. On trouve ainsi des *Asociaciones de vecinos* d'AD ou de COPEI, entretenant des relations privilégiées avec les partis au pouvoir et échangeant projets de rénovation urbaine contre organisation et encadrement électoral. B. Renaud souligne dès lors que l'idée de participation communautaire défendue par les communautés chrétiennes de base, se voulait d'emblée une stratégie de neutralisation politique par rapport à la partitisation des *barrios* des *Asociaciones de vecinos* : ces organisations devaient adopter, dans les intentions de leurs promoteurs « engagés », une posture a-partitique pour déjouer le clientélisme des partis au pouvoir et les divisions partisans internes au *barrio*. Installés dans les *barrios* dès les années 1960, les organisations chrétiennes de base commencent à travailler de concert avec les *Asociaciones de vecinos copeianas* dans les années 1970, en essayant d'éviter l'instrumentalisation politique de leur travail social. Cette tentative constante d'instrumentaliser les organisations de base débouche dès lors sur des relations très tendues entre militants catholiques de base, hiérarchie catholique et parti au pouvoir.

Au cœur de ces débats [López Maya, 1995], le *barrio* apparaît comme la solution rêvée et un lieu privilégié d'expérimentation politique. L'acteur du *barrio* est la nouvelle incarnation de l'universel, et la solution aux casse-tête théoriques et pratiques sur le « que faire » léniniste. Le mouvement *Pro Catia* analysé par A. Müller Rojas [Müller Rojas, 1992 : 83], œuvrant pour la démocratie directe dans les *barrios* à partir des années 1970, est le pur produit de cette expérimentation politique de la Causa-R. Mais rentrent dans cette logique expérimentale toutes les organisations de base émergeant au courant des années 1980³⁸⁰ : *Mesas técnicas temáticas*, *Comités de tierras*, *Organizaciones autogestionadas*.

Une fois installés au pouvoir, ces partis, et notamment ce « miracle partisan » que fut la Causa-R dans les années de délégitimation progressive du *puntofijismo*³⁸¹, bénéficient d'une deuxième accélération - de nature juridique - pour traduire institutionnellement ces expériences d'organisation en milieu populaire. Il s'agit des *Lois de décentralisation* du *puntofijismo* mourant, qui n'avaient pas été sans contribuer, par ailleurs, à sa mort³⁸². En instituant l'élection directe des maires et des gouverneurs, la *Ley orgánica de régimen municipal* avait permis à des partis anti-système comme la Causa-R d'accéder au pouvoir municipal sans faire partie du pacte de Punto Fijo. Par ailleurs, en reconnaissant les autonomies locales, la *Ley orgánica de descentralización* avait conféré une reconnaissance juridique indirecte à la contestation *callejera* (de la rue), sur laquelle s'était ensuite appuyé le populisme contestataire de l'EBR-200, puis du MVR-500. Avec l'élection à l'*Alcaldía Mayor* de Caracas du candidat de la Causa-R, A. Istúriz, et de son compagnon de route C. Scotto à la Mairie de Caroní (État Bolivar) pour la période 1990-1995, une reconfiguration du panorama politique s'ouvre alors. La réforme administrative de 1989 menée par le gouvernement de C. A. Pérez³⁸³ trouve désormais des interlocuteurs

³⁸⁰ Il importe de souligner que si ces deux référents politiques de la participation populaire – l'intervention sociale de l'Église et l'expérimentation politique du MAS et de la Causa-R - expliquent la genèse de l'idée de participation au Venezuela, sa concrétion sous la forme des organisations communautaires de base s'est produite de manière radicalement différente de *barrio en barrio*. Ainsi dans le *barrio caraqueño* « 23 de enero », l'organisation socio-communautaire a calqué les formes de la politisation guérillera (cf. entretiens de J. Contreras ou Mao Lizandro Pérez produits en Annexe), et a privilégié les occupations sauvages de *módulos policiales* (commissariats) et l'installation de radios communautaires. À Petare, *barrio* bénéficiant d'une grande tradition organisationnelle en *organizaciones cristianas de base* et fortement investi par COPEI, la participation communautaire a dû résoudre le dilemme d'organiser la participation en dehors des partis.

³⁸¹ La Causa-R occupe progressivement, entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, un ensemble d'institutions clef du système *puntofijista*. Son syndicat devient majoritaire dans les grandes entreprises du pays dans l'État Bolivar (Matanzeros) et sur le Delta de l'Orénoque (sidérurgique). Elle occupe l'*Alcaldía Mayor* de Caracas avec A. Istúriz, la *Gubernación* du Distrito capital (région de Caracas) avec A. Velazquez et la Mairie de Caroní avec C. Scotto. Son score aux élections présidentielles de 1993 témoigne de sa crédibilité à l'échelle nationale (20%, cinq points en dessous de la coalition gagnante de l'ex-Président Caldera) [Lopez Maya, 1995].

³⁸² Cf. *supra* « Révolution bolivarienne et révolution éviste ».

³⁸³ Cette réforme, dont un antécédent peut être repéré dans la *Ley orgánica del poder municipal* de 1978, devait servir, dans les expectatives de ses auteurs, à rapprocher davantage les gouvernés des gouvernants en créant des nouveaux acteurs issus du suffrage populaire. Elle aurait dû, de plus, aider à matérialiser la nouvelle « société de marché » globalisée dans laquelle la société civile, acteur non partitique, indépendant et citoyen, aurait dû prendre le

sociaux dans ces nouvelles organisations de base fomentées précisément par les gouverneurs et les maires. A. Istúriz et C. Scotto radicalisent l'esprit décentralisateur de 1989, en le mariant à un modèle (émergeant à l'époque) d'administration locale par « budgets participatifs ». Ils investissent alors les *Mesas de Diálogo*, figure juridique prévue par l'art. 167 de la *Ley Orgánica de Régimen Municipal* de 1989, de la nouvelle mission d'acheminer la participation et la délibération populaire vers l'élaboration et l'évaluation des budgets publics.

Dans sa présentation de son expérience comme maire de Caroní, l'avocat *Ilanero C. Scotto*, exemple même de mariage des deux traditions, la catholique et la partisane *izquierdista* (« gauchiste »)³⁸⁴, raconte le changement radical que l'administration de sa ville a connu avec l'implémentation des budgets participatifs [Scotto, 2006 : 67]. La discussion publique et transparente du budget (sur la Place Bolívar, symbole du pouvoir populaire), la création d'instances géographico-administratives plus proches du citoyen (les *Parroquias*), l'événement public « *Ponle nombre a tu parroquia* » (« donne un nom à ta paroisse »), la création de comités populaires associés à l'élaboration des politiques publiques, le réaménagement participatif du système de transport ; autant d'expériences ayant donné lieu à un système de gouvernement municipal inédit.

Dans le cas bolivien, l'« insertion institutionnelle » de la participation populaire passe par la refonte du *partido* comme institution : du « parti des cadres », on passe progressivement dans les années 80 et 90 à l'idée d'un « parti des mouvements sociaux », vers lesquels conflue le MAS-IPSP.

Au moment où le syndicalisme *aymara* se propose comme porte-parole unique des nouvelles communes populaires auto-gérées, dans les années 2000, une double évolution se met en place : d'une part, ces formes de participation populaire trouvent un discours et un porte-parole ; de l'autre, le porte-parole est « ensauvagé » par les dynamiques mêmes de la participation populaire. Cette deuxième dimension cerne la spécificité de l'« insertion

relais d'un État partitocratique, corrompu et à vocation interventionniste. Cet esprit décentraliste, que N. Contreras appelle « rationalité pratico-communicative » [Contreras, 2006 : 139], entre vite en contradiction avec les interlocuteurs qu'elle trouve en milieu populaire. Les acteurs populaires qui se saisissent de la décentralisation et du nouvel engouement pour la participation, le font en étant épris du mythe de l'autogestion et farouchement opposés à la logique néo-libérale de l'État. Au contraire, la réforme de 1989 demeurerait profondément libérale dans la priorité absolue attribuée au marché, à la société civile et à la *gouvernance*. Comme le rappellent deux partisans de la Réforme administrative à l'époque : « La décentralisation a été un défi lancé aux perversions du centralisme sans limites, dans la mesure où elle a contribué au renforcement de la démocratie, à une plus grande légitimation du système politique, à une plus grande cohérence avec les politiques de marché » [Alvarez et Quintin, 1999 : 24 ; Nous soulignons].

³⁸⁴ Comme nous l'a révélé M. L. Maya, C. Scotto, avant d'adhérer à la Causa-R (aujourd'hui au PSUV) « travaillait dans une librairie affiliée au « *Nuevo Orden* », organisation catholico-sociale. Cette librairie était spécialisée dans la publication des philosophes sociaux catholiques. L'usage du mot espagnol « *izquierdista* » pour la tradition partisane du MAS et de la Causa-R est plus adapté que sa traduction littérale française, « gauchiste ».

institutionnelle » bolivienne : l'IPSP-MAS est un « parti des mouvements sociaux ». Il faut prendre au sérieux la définition sociologique du MAS d'A. G. Linera, ce même MAS qui le recruta en intellectuel organique de la révolution. Si l'opinion publique bolivienne – et ce d'autant plus à partir de la sécession *cruceña* de 2006-7 – tend à réduire cette (auto)analyse sociologique du MAS à un pur slogan électoral, le syntagme « parti des mouvements sociaux » (dont découle, une fois arrivé au pouvoir, celui d'« État des mouvements sociaux ») trouve toute sa justesse dans ce moment d'« ensauvagement » du parti par la participation populaire.

Ce parti se voulait au début une inter-association, si l'on reprend la distinction wébérienne entre parti et association [Weber, (1971) 1921 : 293-4], à savoir un réceptacle non institutionnalisable d'une pluralité de revendications, d'idéologies, de cultures politiques et de formes d'organisation populaire. Le conflit entre E. Morales et le leader syndical de la CSUTCB-COB, le « *Mallku* » [autorité indigène suprême de l'*ayllù*] F. Quispe, leader charismatique des *bloqueos aymara* de 2000-2001, cerne bien ce statut très difficile à tenir du « parti des mouvements sociaux ». La rupture entre les deux témoigne en effet d'une incapacité du nouveau parti à assimiler une pluralité de référents organisationnels – et notamment à concilier la forme-syndicat, empreinte de verticalité, de légitimité charismatique et de corporatisme, et la forme-*comunidad* caractérisée par l'horizontalité, le primat du Nous sur le Je et le modèle latent de la « société contre l'État » de Clastres³⁸⁵.

À partir de ces premiers éléments de comparaison des dynamiques participatives dans les deux pays dans la période pré-populiste, une conclusion partielle s'impose : si la genèse de la participation au Venezuela relève, avant tout, d'une intervention extérieure (tant idéologique qu'institutionnelle), elle doit être comprise en Bolivie comme un ensemble de dynamiques essentiellement endogènes.

Il s'ensuit une « insertion institutionnelle » foncièrement différente dans les deux cas : dans le cas vénézuélien, la participation communautaire embryonnaire dans les années 1980 n'a pu trouver une réelle concrétisation que suite à l'arrivée au pouvoir des partis qui l'avaient conçue, et dans le surcroît de visibilité que lui confère la réforme administrative de 1989. Dans le cas bolivien, c'est plutôt l'inverse qui s'est produit. La participation communautaire a bénéficié, pour se développer, du cadre juridique des Lois de décentralisation entre 1987 et 1993, au point que la plupart des spécialistes de la période parlent d'une « territorialisation de l'action politique » [Aboy Carlés, 2009 : 264. Garcia Linera, 2004 : 35-46]. Elle n'a pas eu besoin d'un

³⁸⁵ Cette rupture portera F. Quispe à fonder en 2000 un parti indigéniste autonome, le MIP (*Movimiento Indígena Pachakuti*).

changement institutionnel pour que l'horizon juridique de la décentralisation se traduise en *empowerment* de l'organisation populaire. Elle n'a pas eu son Istúriz ou son Scotto. Au contraire, l'*empowerment* progressif et endogène de l'organisation populaire a amené les institutions du pays à se penser sous une autre forme, et notamment les partis qui se sont fait écho de la contestation naissante. L'« insertion institutionnelle » a donc procédé « du haut vers le bas » dans le cas vénézuélien et « du bas vers le haut » dans le cas bolivien.

C'est à l'aune de cette différence fondamentale dans la genèse de l'idée et des pratiques participatives dans les deux contextes nationaux, que l'on peut maintenant aborder la question centrale de la greffe des populismes émergents à la démocratie participative.

b) *Comment un populisme devient participatif? Démocratie protagoniste vs État des mouvements sociaux*

Comment un populisme contestataire devient, au moment de son accès au pouvoir, *participatif*?

L'évolution participative des deux populismes a suivi des chemins divergents en raison des différences importantes dans la genèse des formes de participation populaire : dans le cas vénézuélien, le populisme s'est ouvert à la démocratie participative en gardant l'orientation initiale « du haut vers le bas », à travers une refonte participative des politiques publiques, dans les *Missions*, puis dans les *Comités locaux de planification publique* (CLPP), enfin dans les *Conseils communaux* (CC), refonte inscrite dans la nouvelle Constitution de 1999 [Louzé, 2009]³⁸⁶. Dans le contexte bolivien, où la genèse de la participation a opéré « du bas vers le haut », le populisme participatif s'est défini quant à lui plus au moyen d'une refonte du système institutionnel de l'État, principalement au niveau de la relation du parti aux acteurs sociaux. Dans le premier cas, c'est la notion de *besoin* qui a fait l'objet d'une traduction populiste-

³⁸⁶ La Constitution Bolivarienne a institué de nouvelles figures de participation populaire (art. 62, 71-74, 168, 182, 184) et consacré l'expression de « démocratie participative et protagoniste » comme complément d'une démocratie représentative. Il s'agissait dans l'esprit des constituants de 1999 de marier la démocratie représentative avec des dispositifs de démocratie directe, d'une part, et participative, de l'autre. L'art. 62 de la Constitution est particulièrement symptomatique de cette vision complémentaire de la démocratie participative et de la démocratie représentative : cet article, introduit selon M. L. Maya sous pression d'A. Istúriz qui faisait partie de l'équipe présidentielle et constituante, scelle le devoir de l'État de « s'ouvrir aux organisations communautaires dans la conception et la mise en place des politiques publiques ». Cf. également l'art. 184 de la Constitution au point 6 : « [la loi créera des mécanismes divers et flexibles pour que les États et les Municipalités se déconcentrent et transfèrent aux communes et aux groupes vicinaux :] 6. Le pouvoir de création de paroisses dans les communautés populaires, les quartiers et les groupes de voisinage, dans le but de *garantir le principe de co-responsabilité dans la gestion publique et de développer le processus autogestionnaire et co-gestionnaire dans l'administration et le contrôle des services publics étatiques et municipaux.* ». [Constitution de la RBV, 2005(1999) : 51 ; Nous soulignons].

participative. Dans le deuxième, c'est celle d'*auto-gestion* qui a engendré la naissance de « l'État des mouvements sociaux », référent auquel s'est articulé le récent « tournant participatif » de 2008³⁸⁷, consacrant le 5% de l'impôt sur les hydrocarbures aux politiques publiques dans les *barrios*³⁸⁸. Cependant, dans la greffe du populisme à la démocratie participative, de nouvelles tensions et contradictions émergent : dans le cas vénézuélien, on conserve l'orientation « du haut vers le bas », en la convertissant en institutionnalisation des mouvements populaires. Ainsi, la définition de la « démocratie participative et protagoniste » s'ouvre-t-elle à la contradiction entre impulsion de l'organisation populaire et étatisation de cette même organisation. Cette contradiction demeure constitutive des *Conseils communaux*, principale institution du tournant participatif vénézuélien. Dans le cas bolivien, la définition d'un « État des mouvements sociaux » apparaît vite entachée de nouveaux paradoxes, le principal en étant l'impossibilité de concilier la rationalité étatique et le propre du mouvement social, l'autonomie. En parcourant les étapes qui jalonnent la définition progressive de cette utopie de l'« État des mouvements sociaux » dans la sociologie d'A. G. Linera, nous montrerons ainsi ces difficultés à concilier social et politique au cœur même du projet populiste d'E. Morales.

Les documents de planification chavistes de la période 1998-2000 mettaient déjà l'accent sur la création de nouvelles relations État-Société, *via* l'idéologie de la participation : la décentralisation et la déconcentration étatiques étaient des mesures centrales pour que la société participe en position de « protagoniste » à la gestion de la *Política Pública*³⁸⁹. L'entrée de membres éminents de la Causa-R comme A. Istúriz dans l'équipe présidentielle a inauguré une nouvelle « philosophie d'action » [Urfalino, 1996]³⁹⁰ participative du gouvernement, notamment *via* les Ministères dédiés à la politique sociale et à l'aménagement urbain. Le document « La révolution sociale de la V^e République : La politique sociale du Venezuela » [*Ministerio de salud y desarrollo social*, 2000] insiste sur la nécessité de lier l'intégration sociale et la participation sociale, en introduisant dans le débat un terme nouveau : la *co-responsabilidad*, à savoir « la

³⁸⁷ Pour une synthèse de ce « tournant participatif », cf. *Thinkazos* [2010 : 9-110].

³⁸⁸ Ce tournant demeure pourtant, nous aurons l'occasion d'y revenir, presque sans politiques spécifiques à la différence du cas vénézuélien : le caractère extrêmement limité des moyens va de pair avec une absence totale de régulation juridique de ces transferts de l'État aux *Juntas vecinales*, qui demeurent sous le contrôle total des syndicats liés au pouvoir comme la CSUTCB. P. Guarachi, leader de la *Fundación tierra* à La Paz (organisation indépendante de soutien technique à la paysannerie dans l'*Altiplano*), souligne ce point dans un entretien. *Journal de terrain*, 6/2/12. Ainsi, on ne peut pas vraiment parler de décentralisation des politiques publiques dans le cas bolivien, mais tout au plus de greffe de l'organisation socio-communautaire à une politique sociale totalement discrétionnelle, aux mains du Président de la République, et de caractère très erratique.

³⁸⁹ MVR [1998], Cordiplan [1999], *Ministerio de Planificación y Desarrollo* (MPD) [2000]. Pour un aperçu du nouvel intérêt du monde académique vers la *Política Pública*, voir Mascareño [2006].

³⁹⁰ L'usage du concept de « philosophie d'action » dans une sociologie des politiques publiques implique, comme le souligne le sociologue en introduction à son ouvrage, un regard pragmatiste sur la définition des politiques de l'État.

responsabilité et la gouvernabilité partagées entre citoyens et État ». La « 4^e voie de la Solidarité », introduite dans le débat par le nouveau Ministre de Planification, Felipe Pérez, relève du même projet d'associer intégration sociale et participation sociale. Ces élaborations théoriques n'ont trouvé leur place dans la politique sociale de l'État qu'à partir de mars 2003, avec la substitution de la politique sociale antérieure, très marquée par la centralisation et le paternalisme, par les *Missions* [D'Elia, 2008]. Autour de ces nouvelles politiques sociales, intervenant dans des domaines divers tels l'alimentation, la santé, le logement, l'éducation, la formation professionnelle, l'exclusion, l'État récupère et institutionnalise le réseau des organisations communautaires préexistantes, et en incite fortement la création. C'est dans la période 2003-06 que se créent alors 43% des organisations socio-communautaires existantes³⁹¹ avant leur reconversion en CC.

Comme nous l'expliquait le sociologue E. Lander dès 2007 :

« Les *Missions* sont une réponse essentiellement politique devant l'imminence du référendum [référendum révocatoire du 15 août 2004]. Produits de la nouvelle *Política Pública*, les *Missions* sont aussi le principal instrument d'organisation populaire de ce gouvernement, avec les vertus et les dangers que cela implique. Vertus dans la mesure où l'ensemble des organisations populaires préexistantes, condamnées à l'éphémère d'une gestion locale sans moyens et sans résonance dans l'opinion publique, ont été investies d'une mission sans précédent [...]. Les *Políticas Públicas* ne sont plus seulement des politiques sociales, ni uniquement des politiques de transfert de ressources, mais elles viennent à être des politiques de *subjectivation, de construction de sujets actifs de l'action publique, de construction de la citoyenneté*. Celui-ci a été le principal instrument d'activation politique [du chavisme]. La réussite de l'organisation syndicale du chavisme [FBT/FCT]³⁹² n'est pas à l'ordre du jour et le chavisme n'a pas encore de parti fort. Par conséquent, l'organisation qui existe est celle-là. Cette chose diverse, plurielle, hétérogène, contradictoire qui est le réseau et les différentes formes d'organisation populaire présentes dans tout le pays »³⁹³.

Deux évolutions parallèles peuvent être remarquées : d'une part, la notion de *Política Social*, centralisée et paternaliste, cède la place à celle de *Política Pública*, décentralisatrice et inspirée par le principe de coresponsabilité active des bénéficiaires ; d'autre part, on assiste à une prolifération et à une spécialisation des organisations communautaires dans les *barrios*. Les

³⁹¹ Arconada [2006 : 128].

³⁹² Le gouvernement a décidé dès les derniers mois de l'année 2000 de réformer la CTV, émanation des gouvernements *adecos*, proposant un syndicat bolivarien avec une représentativité « plus réelle » des travailleurs et des structures plus horizontales (Front Bolivarien des Travailleurs – FBT – et Front Constituant des Travailleurs – FCT). A. Istúriz, alors Ministre de l'Éducation, était le « cheval de Troie du chavisme dans le monde syndical (août 2001) » [Langue, 2002 : 163]. Les élections syndicales de 2000 se soldent par la déroute des candidats *oficialistas* et Carlos Ortega, représentant du *Frente Unico de Trabajadores* (Front Unique des Travailleurs - FUT), gagne sur le candidat bolivarien A. Istúriz.

³⁹³ Entretien produit en Annexe [14 mars 2007]. Nous soulignons.

Mesas Técnicas de Agua commencent à cogérer les programmes d'*Hidrocapital*, entreprise publique chargée de l'assainissement au niveau national³⁹⁴ ; les Comités populaires d'Éducation cogèrent les Missions éducationnelles (Robinson I et II, Ribas et Sucre) ; les Comités d'Alimentation gèrent les programmes « *Casa de Alimentación* » et « *Bolsa Alimentaria* », devant résorber les poches de malnutrition dans le *barrio* ; les Comités de Santé cogèrent les programmes de la *Mission Barrio Adentro*³⁹⁵, en s'occupant de l'accueil des médecins cubains et de la réalisation de nouveaux recensements communautaires (les premiers ayant été effectués par les anciennes *Asociaciones de vecinos*) ; les Comités de Logement (*Comités de Hábitat y Vivienda*) cogèrent des programmes de réhabilitation des maisons comme l'initiative « *Rancho por Vivienda* » ; les Comités de Culture s'occupent des Écoles Bolivariennes et du 4^e moteur de la révolution socialiste « *Moral y Luces* » ; les Comités « Mères du *barrio* » cogèrent la *Mission* « *Madres del Barrio* », visant à donner un salaire équivalent à 80% du salaire minimum aux femmes au foyer en situation économique difficile (monoparentalité, précarité socio-économique, nombreux enfants à charge).

Ces quelques exemples, qui ne se veulent pas exhaustifs, mettent en exergue la différence fondamentale qui existe, au moins dans leur formulation, entre la logique « corporatiste-clientéliste » des *Programas Sociales* du *puntofijismo* comme populisme classique, et la logique « participative et coresponsable » de la *Política Pública* du chavisme comme populisme participatif.

En partant de cette distinction entre logique « corporatiste-clientéliste » et logique « participative et co-responsable », R. Peñafiel met en lumière une autre caractéristique de cette « participation coresponsable » :

« [Tous ces programmes sociaux], plutôt que de chercher à établir un axe de communication entre l'État et la population par l'entremise d'une demande semi-corporatiste (ouvriers, paysan, corporations professionnelles ou patronales, femmes, jeunes) incitent ou prédisent la formulation de *demandes autour de besoins insatisfaits* (santé, éducation, alimentation, alphabétisation, salubrité, urbanisme) [Peñafiel, 2006 : 150 ; Nous soulignons]³⁹⁶».

³⁹⁴ Voir Arconada [2006 : 127-132].

³⁹⁵ Cette *Mission* est née suite à un accord intergouvernemental entre la République bolivarienne du Venezuela (RBV) et la République Cubaine, d'après lequel la RBV s'engageait à fournir à Cuba le pétrole dont elle avait besoin en échange de la collaboration des médecins cubains dans les *barrios* vénézuéliens.

³⁹⁶ R. Peñafiel met en lumière les points de contact entre le populisme chaviste et la politique de lutte contre la pauvreté des institutions internationales, dans la mesure où cette dernière insiste aussi sur l'application du principe de subsidiarité dans la réalisation des projets de développement. Le passage du « programme » de développement au « projet » relève du même changement d'optique dans la conception des bénéficiaires. L'auteur insiste toutefois sur les différences importantes qui existent entre ces deux stratégies de lutte contre la pauvreté : la première insisterait sur la création d'organisations populaires qui cogèrent dans un esprit participatif la politique de lutte contre la pauvreté ; la seconde « ne signifie qu'une déconcentration consistant à faire exécuter à peu de frais, grâce à la

Étant donné que les *Missions* sont destinées à la satisfaction des besoins de première nécessité, les organisations sociales populaires chargées d'appliquer la nouvelle *Política pública* doivent recenser, identifier et construire des demandes non satisfaites, des *besoins*. Le gouvernement inclut les laissés-pour-compte à travers la satisfaction de leurs besoins, ce à quoi les organisations populaires contribuent en constituant des comités d'appui aux missions. La chaîne politique du *besoin* se dédouble alors entre un niveau proprement institutionnel, celui de la décentralisation des politiques publiques, et un niveau plus politique, l'ensemble des régimes d'action, de subjectivation et de citoyenneté préposés à la légitimation d'une demande individuelle comme besoin collectif³⁹⁷.

Le dernier caractère de la *Política Pública* chaviste est mis en lumière par Vilas :

« La différence entre un système d'action clientéliste et un système d'action démocratique-participatif comme celui du chavisme passe par la création des conditions permettant le développement d'organisations socio-communautaires. Ces dernières doivent pouvoir avoir accès aux mécanismes de formulation de la *Política Pública en position protagoniste* » [Vilas, 2005 : 32 ; Nous soulignons].

La participation devient alors une condition *sine qua non* de la conversion des acteurs populaires organisés en interlocuteurs politiques. Ce qui était un appui « logistique » dans la mise en place des politiques publiques dans les *barrios*, est désormais intégré dans les mécanismes de la délibération politique.

Cependant, cette institutionnalisation rêvée de l'acteur populaire comme interlocuteur de l'État dans la gestion des politiques publiques fait signe vers la contradiction profonde du projet de la « démocratie participative et protagoniste » vénézuélienne. Car, si l'on exclut l'hypothèse d'un dédoublement de l'État et d'une duplication de l'organisation politique de la Nation - ce dont rêve Chávez avec sa « toparchie »³⁹⁸ - la promotion du *pueblo organizado* au

canalisation de l'épargne et à l'usage de la main d'œuvre gratuite des « bénéficiaires », des tâches jadis dévolues à l'État et à sa bureaucratie » [Peñafiel, 2006 : 150-151].

³⁹⁷ Le passage d'une demande individuelle à la reconnaissance d'un droit collectif est le moment central de cette « démocratie du besoin », comme le souligne Arconada: « Dans un premier temps, ce qui avait poussé les gens de la communauté à s'organiser était le manque concret d'eau potable dans les maisons ou des problèmes d'infrastructure très graves, tel des cloaques inutilisables ou des systèmes de récolte endommagés [...] En 2003 [1^{ère} Rencontre nationale d'expériences dans le domaine de l'eau et de l'assainissement] nous nous sommes aperçus pour la première fois de l'ampleur des résultats des *Mesas Técnicas de Agua* en matière d'assainissement. Les gens, mus dans un premier temps exclusivement par leur intérêt individuel, avaient commencé à comprendre que : « *je fais partie d'un système d'assainissement dont les composantes doivent me préoccuper autant que j'ai au cœur que l'eau arrive directement chez moi* » [Arconada, 2006 : 129-130 ; Nous soulignons].

³⁹⁸ Les interventions de Chávez sur le thème de la duplication du Pouvoir constitué se démultiplient tout au long de 2006 et elles continuent en 2007 : « [...] De nos jours, le gouvernement doit être autre chose, il doit être quelque chose de très différent du Conseil des Ministres, du Président Chávez. Le Gouvernement doit être chaque jour davantage *le peuple, la rue, la terre, le gouvernement populaire, le Pouvoir Populaire* ». En s'adressant aux

rang d'interlocuteur *inter pares* de l'État ne peut traduire qu'une institutionnalisation de l'organisation populaire³⁹⁹ et une neutralisation du conflit dont elle était porteuse dans les années de la contestation *callejera*. Les trois caractères fondamentaux de la « démocratie participative et protagoniste » (participation coresponsable, primat de la notion collective de *besoin*, institutionnalisation), se situent ainsi aux antipodes de la politique sociale des populismes classiques (centralisation, primat de la catégorie individuelle de *demande*⁴⁰⁰, non-accessibilité aux mécanismes de décision politique). Malgré cette inversion significative, le populisme participatif d'H. Chávez pré luderait pourtant à de nouvelles formes de recentralisation, de clientélisation et d'exclusion politique.

Ces trois caractères sont également à la base du *Conseil Communal* (CC), institution centrale de la « démocratie participative et protagoniste ». Le CC résulte de l'évolution du CLPP – *Conseil local de planification publique* (2002) – qui demeurait dépendant du gouvernement municipal. Les CC sont, au contraire, directement reliés au sommet de l'État. À l'image des premières organisations communautaires comme les *Mesas técnicas*, les *Comités de tierras* et les

Ministres : « Vous devez ouvrir des canaux pour nourrir les institutions, les ministères, les bureaucraties, de cette force vivante, de cette force transformatrice qui est le Pouvoir Populaire. Le Pouvoir Populaire doit pénétrer dans tous les espaces institutionnels et les institutions doivent pénétrer chaque jour davantage dans le Pouvoir Populaire » [Chávez, 2007a : 62-3 ; Nous soulignons]. Le changement de nom de tous les Ministères (auxquels a été ajoutée la locution « du Pouvoir Populaire ») a été une des manifestations les plus significatives de cette volonté de canaliser l'« explosion du pouvoir populaire » vers un projet d'envergure de réforme institutionnelle. Le thème de la « toparchie » apparaît pour la première fois dans une allocution publique de 2007 : « Dans un document adressé à Anselmo Pineda, le 2 février 1847, Simón Rodríguez écrit : « La fonction primordiale d'une République est de faire en sorte que ses habitants s'intéressent à la prospérité de leur terre ». Pourvu que chaque *parroquia* se transforme en « toparchie » ! Vous savez, *topos* veut dire « lieu » et *arquía* « autorité » ou « gouvernement ». Ça donne le « gouvernement du lieu », le gouvernement administré par les habitants du lieu ; c'est le gouvernement populaire, le gouvernement communal ». [Chávez, 2007c : 95 ; Nous soulignons]. Chávez se propose ainsi de réactualiser l'utopie simonienne de la « toparchie » dans un projet ambitieux de reconfiguration de la structure institutionnelle de l'État, sur le mode de la « fédération communale » et de la « cité communale » : ces dernières correspondent à un réseaux de communautés organisées sous la forme de la démocratie directe, coresponsables de la *Política Pública* et de l'élaboration budgétaire, et incorporées à plein titre dans le processus de définition et réalisation de la politique économique, sociale, et de défense de l'État.

³⁹⁹ Le modèle théorique est celui de la démocratie directe radicale, selon lequel les orientations centrales du développement devraient appartenir dans le long terme à la société (communauté) organisée. Une des contradictions de ce modèle entre théorie et pratique de la révolution demeure le fait que ce renforcement de l'organisation populaire et communautaire se réalise en même temps que l'État accroît sa présence dans l'ensemble de la vie sociale. Cette concentration du pouvoir est justifiée aux yeux du régime par la nécessité de diriger le processus révolutionnaire jusqu'au moment où le peuple organisé pourra prendre le relais de l'État. Cf. à cet égard l'entretien que nous avons eu avec le vice-Ministre de Participation Populaire W. Mantirra [17 mars 2007].

⁴⁰⁰ Dans les programmes sociaux populistes ou néo-populistes (nous entendons les régimes libéraux-autoritaires), la catégorie de *demande* prime sur celle de *besoin* dans la mesure où le but poursuivi par ces régimes est la création de « clientèles », et non celui de « donner à celui qui est plus dans le besoin ». La politique sociale d'A. Fujimori, par exemple, consistait à construire des écoles dans des régions stratégiques au niveau électoral, sans généraliser cette politique au niveau national. Cette politique releverait davantage de la « demande » individuelle que du « besoin » collectif. Cf. Knight [1998] et Weyland [1996].

Organizaciones autogestionadas, leur définition juridique réunit un critère socio-démographique⁴⁰¹ et un critère culturel (partager une mémoire, une identité, un espace commun).

Selon la *Ley de los Consejos Comunales* de février 2007 :

« Les Conseils Communaux, dans le cadre de la démocratie participative et protagoniste, sont des instances de participation, articulation et intégration entre différentes organisations communautaires, groupes sociaux et citoyens. Ils permettent au peuple organisé de participer directement à la gestion des *Políticas Públicas* et des projets devant répondre aux nécessités et aux aspirations des communautés, dans le but de construire une société d'égalité et de justice sociale » [*Ministerio para la Participación y el Desarrollo*, 2007 : 7-8 ; Nous soulignons].

Les CC doivent unifier et structurer l'ensemble des organisations socio-communautaires appelées à cogérer la mise en place des politiques publiques, tout en représentant le pouvoir communautaire devant l'État. Or, une telle fonction institutionnelle présuppose un effacement progressif de toutes les instances intermédiaires entre État et Peuple, Pouvoir institué et Pouvoir instituant (mairies, régions, *gubernaciones*). Les CC conservent ce caractère double de superstructure socio-communautaire coresponsable de la *Política Pública* et d'institution politique au cœur d'un projet plus vaste de transformation de la démocratie nationale, à mi-chemin entre démocratie directe et corporatisme. Car il s'agit d'un côté de rendre les communautés responsables de leur propre développement, et de l'autre de remplacer les institutions fédérales, régionales et locales, par l'unité que Chávez emprunte au sociologue argentin N. Ceresole « Leader – Armée – Peuple »⁴⁰². « Le nouveau pouvoir populaire est alors âme, chair et nerfs de la démocratie bolivarienne, de la démocratie révolutionnaire, de la véritable démocratie » [Chavez, 2007e : 4]⁴⁰³.

⁴⁰¹ Suivant le nombre de familles composantes : de 200 à 400 en milieu urbain, au moins 20 en milieu rural, au moins 10 en milieu indigène.

⁴⁰² Cf. *supra* note .

⁴⁰³ Cf. également la définition de « démocratie participative » que donne l'ex-Maire de Caroní et ex-membre de la Commission Législative chargée de l'élaboration de la *Ley Municipal de Venezuela*, C. Scotto [2006 : 69] : « Une société est démocratique dans la mesure où ceux qui ont reçu un pouvoir par des élections comprennent que leur premier devoir, leur *modus vivendi* quotidien consiste à rendre compte aux électeurs de l'action politique. Par ailleurs, une société est démocratique à partir du moment où les citoyens, après s'être constitués en acteurs irremplaçables de la politique, développent une culture politique de l'*accountability*. Seulement en vertu de cette interaction d'électeurs et d'élus il est possible d'établir la juste division de responsabilité [étatique] et de coresponsabilité [citoyenne]. Cela affecte la poursuite des objectifs sociaux, la construction d'une société démocratique, la construction d'une vision commune du futur, voire la construction d'une Nation ». La participation entendue comme ouverture du Pouvoir Constitué à la délibération populaire est inséparable d'une oeuvre de *pédagogie sociale et citoyenne* : pour que le Pouvoir Constituant se forme, il faut que les acteurs populaires développent une culture politique de l'*accountability*, une conscience nouvelle de protagonisme politique et un sentiment de citoyenneté.

Dans le cas bolivien, comme nous l'avons évoqué *supra*, la transformation participative du populisme passe par la reconfiguration institutionnelle de l'État littéralement « envahi » par les mouvements populaires. Ainsi, le principal débat intellectuel et politique à l'intérieur du MAS au pouvoir, analogue de celui sur la refonte participative des politiques publiques au Venezuela, a porté sur la définition d'un « État des mouvements sociaux ». Dès la fin de l'année 2005, le sociologue et vice-Président bolivien A. G. Linera soulignait dans une conférence :

« Le mouvement social ne peut pas gérer ni occuper l'État, car la logique du mouvement est de décentraliser la prise de décision, alors que le gouvernement doit concentrer cette capacité, ce qui rend le mouvement social incapable d'accéder à l'état de gouvernement et ce qui l'oblige à céder cette puissance aux hommes politiques, aux intellectuels et aux professionnels du pays. L'État est non seulement l'horizon de toute lutte sociale, car toute lutte passe par l'État, y compris celle contre l'État. Il est surtout la seule chose rationnelle dans le pays » [Garcia Linera, 2005].

L'extrait pose avec force deux contradictions : celle entre la raison politique et la rationalité étatique, et celle entre « l'horizon étatique de toute lutte sociale » et la nature « contre l'État » des mouvements contestataires. Le sociologue ne trouve pas une solution proprement sociologique à la contradiction, au cœur de l'« État des mouvements sociaux », entre logique de l'État et logique du mouvement social. À le suivre, l'« État des mouvements sociaux » serait, littéralement, un oxymore ou une utopie. À défaut de pouvoir résoudre la contradiction entre l'État comme horizon politique d'une lutte sociale et l'État comme pouvoir politique *extrait* de la société [Clastres, 1974] et donc retourné contre elle (l'État policier), Linera propose alors dans un deuxième temps une transcription *juridique* de l'« État des mouvements sociaux ». Si l'« État des mouvements sociaux » débouche sur la contradiction entre la politique de l'ordre public et la politique du conflit social, le droit doit permettre de souder les deux « pôles » de l'État, son pôle policier et son pôle politique à suivre Rancière⁴⁰⁴.

Une fois le MAS arrivé au pouvoir, la constellation de mouvements communautaires dont il était devenu le porte-parole au cours des années 2000-2005, pénètre ainsi dans l'État *via* la définition de « nouveaux droits ». Aussi l'État « multiculturel et multicivilisationnel », nouvelle version de l'ancien « État des mouvements sociaux », devient-il capable, par la transcription de ces nouveaux droits, de « réconcilier l'État avec la société populaire » :

⁴⁰⁴ Il faut pourtant souligner que la distinction police-politique est élaborée par Rancière dans l'optique de la genèse du conflit démocratique [1990]. En ce sens, la relation entre la société et l'État n'est pas au cœur de l'analyse du philosophe, et la distinction police-politique pourrait se révéler inapplicable à la théorisation d'A. G. Linera.

« Si la Bolivie est une superposition de différentes cultures et de différentes civilisations [ce que Zavaleta appelait le *bigarramiento*], l'État comme synthèse devrait être une *institucionalidad*⁴⁰⁵ capable d'articuler et de composer une ingénierie politique formée par une présence proportionnelle des cultures et des identités linguistiques, en plus d'un ensemble d'institutions modernes et traditionnelles, délibératives, représentatives et assembléaires dans la prise de décision au niveau général, « national ». [...] Ce qui n'existe pas à présent dans notre pays, c'est une structure d'auto-gouvernement à un niveau supérieur, entre différentes *comunidades* rurales ou *barrios* urbains qui participent d'une grande communauté linguistique et culturelle. De telle sorte que quand les membres de ces *comunidades* culturelles dialoguent avec les différents appareils gouvernementaux de gestion économique, administrative, policière, militaire, ils ne peuvent le faire qu'en raison de l'abandon de leurs savoirs culturels propres (linguistiques, oraux etc.), et de l'usage obligatoire d'un langage, d'un ensemble de savoirs et d'*habitus* appris - de façon oblique - à partir d'une identité culturelle dominante qui régule la gestion étatique » [García Linera, 2005 : 56-64]⁴⁰⁶.

Ceci amène quelques remarques : en premier lieu, un certain nombre de parentés entre la « démocratie participative et protagoniste » vénézuélienne et la philosophie d'action de l'« État multiculturel et multi-civilisationnel » bolivien sont visibles. Dans les deux cas, il s'agit de traduire la pluralité culturelle, organisationnelle et politique présente à l'intérieur de la forme-*comunidad* en droits à la participation. Deuxièmement, le concepteur de l'« État multiculturel et multi-civilisationnel », en puisant dans les concepts de la sociologie bourdieusienne (la reproduction, l'*habitus*)⁴⁰⁷, semble insinuer que l'« État des mouvements sociaux » sera un État ensauvagé par les savoirs communautaires de ceux n'ayant aucun titre à gouverner. Une nouvelle contradiction, impossible à résoudre, surgit alors : comment dépasser la contradiction entre cet « ensauvagement » de l'État, sorte de colonisation populaire du savoir étatique - et donc de refonte de ses modalités de pouvoir - et l'idée d'une rationalité « supérieure » du principe étatique ?

Dans sa critique de la stratégie du MAS, P. Guarachi, membre de la *Fundación Tierra* (association d'agronomes, juristes et géographes au service de la paysannerie de l'*Altiplano*) soulève la contradiction :

« La Bolivie continue d'avoir une *institucionalidad* et une organisation territoriale multiple et en large partie importée (préfectures, départements, *juntas provinciales*, *defensorias del pueblo*, administrations locales), mais sans jamais regarder du côté de l'organisation indigène. Car les indigènes ont aussi leur propre forme d'*institucionalidad*. Seulement l'organisation territoriale indigène peut donner un sens à l'« État plurinational ». Mais aucun effort n'est

⁴⁰⁵ L'*institucionalidad* désigne dans la tradition politique latino-américaine un mélange littéralement intraduisible en français d'étaticité et de conflit, de politique et de social.

⁴⁰⁶ Cf. également A. G. Linera [2004b].

⁴⁰⁷ Et sans l'afficher explicitement, de la philosophie rancienienne (l'obliquité de la reproduction sociale, le primat des savoirs dans l'émancipation).

fait pour construire une véritable autonomie indigène. Il faut procéder à une décolonisation à large échelle de l'identité territoriale, en inscrivant la Nation sur chaque territoire » [*Journal de terrain*, 6/2/12].

Cette critique est fondamentale pour comprendre les contradictions du populisme participatif bolivien : si « les indigènes ont leur propre *institucionalidad* » comment marier sa dimension proprement « an-archiste » (l'opposition de la société indigène à l'État) avec la rationalité étatique ? Peut-on réellement concevoir un État-*comunidad* qui soit avant tout un État indigène ? Peut-on penser la Nation à partir du local, catégorie proprement indigène, sans se heurter à des sensibilités politiques plus « universalistes » comme celle *cruceña*, entorse retraduite par une exclusion *a priori* de l'espace symbolique de la Nation (« ils sont anti-nationaux » comme le dit de manière péremptoire, dans la suite de l'entretien, P. Guarachi) ?

Si la critique est justifiée par la définition même d'un « État multiculturel et multi-civilisationnel », qui en appelle explicitement à la recolonisation du savoir étatique par les savoirs plébéiens (l'extrait de Garcia Linera est très explicite sur ce point), l'État demeure difficilement recolonisable⁴⁰⁸. La frustration d'un État qui se veut rassembleur mais qui ne peut pas rassembler sans exclure, semble indépassable.

C'est dans cette contradiction que se situe toute l'ambiguïté du populisme participatif bolivien. Car si ce dernier n'a pas ouvert à des politiques publiques spécifiques, comme son analogue vénézuélien, il a toutefois procédé à une reconfiguration politique de taille. Démocratie participative sans impératif participatif (la participation étant « déjà-là »), sa politique principale est le respect de l'autonomie de la participation communautaire. La colonisation populaire de l'État s'avère impossible sur le plan des politiques publiques, comme, avec ses contradictions propres, pour le cas vénézuélien. L'État du MAS demeure le « principe supérieur de rationalité », comme l'assène Garcia Linera. Ce dernier peut en revanche accompagner le développement de ces intelligences collectives parallèles, parfois publiques, parfois souterraines, qui caractérisent la participation communautaire. Mais respecter la diversité des savoirs politiques populaires implique d'emblée de les référer à un horizon universaliste, celui d'un État qui doit agréger, rassembler, harmoniser. Cette opération, comme l'a montré la sécession *cruceña* et sa décantation dans les représentations collectives, ouvre à de nouvelles tensions et polarisations.

⁴⁰⁸ Nous traitons ce point d'un État colonisable ou non pas les savoirs des dominés, dans une intervention pour le colloque « L'État en perspective » organisé par le laboratoire LCSP de l'Université Paris 7 Denis Diderot.

À ce point de la démonstration, une première conclusion partielle peut être élaborée : les modalités différentes de la naissance de l'idée participative dans les deux contextes, puis sa greffe aux populismes d'H. Chávez et E. Morales, nous donnent des éléments de définition du populisme participatif. Ce dernier ouvre tout un tas de contradictions à partir de la démocratie participative : la contradiction entre autonomie de la participation populaire et latence d'une institutionnalisation, d'une part. Comment envisager autrement un régime qui institue lui-même les modalités de réalisation du peuple ? Dans l'impossibilité de concevoir une politique où l'État fonctionne indépendamment de son « Pouvoir constituant », le populisme participatif est sujet d'emblée à la tentation de l'institutionnalisation, de l'étatisation de l'organisation sociale. D'autre part, le populisme participatif pose d'emblée la question de l'articulation du social et du politique au cœur même de l'État : même sans refonte participative des politiques publiques, comme dans le cas bolivien, se pose la question de penser l'articulation entre des mouvements populaires, où se « fabrique » le peuple, et un État qui s'en fait le porte-parole. Comment joindre alors ces deux politiques, la politique de l'État et celle du mouvement social ? Comment faire entrer le peuple dans l'État et l'État dans le peuple sans dénaturer les deux ?

Ces deux ordres de contradictions ne sont pas propres à un cas ou à l'autre : ils définissent *tout* populisme participatif, à savoir tout populisme qui décide d'instituer les conditions de réalisation d'un sujet politique populaire *via* des dispositifs d'action locale. Si la première contradiction touche davantage au Venezuela d'H. Chávez par les modalités propres de sa greffe « participative » et la deuxième à la Bolivie d'E. Morales, elles sont mutualisables. En ce sens, comme nous l'avons dit, elles définissent le champ de tensions propre à tout populisme participatif.

c) *L'ensauvagement de la participation communautaire : corporatisme et resyndicalisation*

Forts de ce constat général, essayons maintenant d'en tirer les principales conclusions sociologiques pour chaque cas mobilisé. Car à la jonction d'une genèse de la participation « du haut vers le bas » et d'une latence d'institutionnalisation, on trouve pour le Venezuela de Chávez une possibilité de « dérive corporatiste ». La clientélisation des acteurs populaires serait alors le spectre du populisme participatif vénézuélien. Au contraire, pour la Bolivie d'E. Morales l'alchimie d'une genèse de la participation « du bas vers le haut » et du paradoxe de « l'État des mouvements sociaux » nous pousse vers la formule d'une « résyndicalisation de la *form-comunidad* ». Dans les deux cas ces constats devront être nuancés : il nous faudra les mettre à

l'épreuve d'une sociologie de l'action populaire. Aussi conviendra-t-il de répondre au questionnement suivant, qui nous fera entrer dans la section centrale de notre thèse : « Que font les acteurs populaires de cet ensemble de tensions, de contradictions et de dérives ? ». Sans réponse à cette question, une sociologie des populismes participatifs latino-américains serait littéralement hémiplegique.

Dans le cas chaviste, l'institutionnalisation était déjà inscrite dans le tournant « participatif » des politiques publiques. Comme le souligne M. L. Maya en comparant l'idéologie participative de la Causa-R entre les années 1980 et 1990 et l'idéologie participative chaviste entre les années 1990 et 2000 :

« Le mouvement bolivarien impulse la cristallisation d'une lutte qui vient de différents lieux sociaux, mais en même temps il promeut un passage de ces luttes au niveau national, au niveau institutionnel. Maintenant il ne s'agit plus de luttes locales, il s'agit de politiques nationales. On va fonder des *Mesas técnicas* à travers *Hidrocapital*. La première chose qui a été faite en 1999 a été de fonder des nouvelles *Mesas técnicas de agua*, et ce parce Aristóbulo [Istúriz] était dans le staff présidentiel. Tous ces gens-là accèdent aux différentes institutions, *Hidrocapital*, la vice-présidence, les ministères. Entre 1999 et 2006, se met en marche un double processus de prolifération communautaire et d'institutionnalisation. Mais avant 2006 tout cela reste un laboratoire, une diversité, une pluralité de formes organisationnelles pour compenser tous les problèmes sociaux de ces populations » [M. L. Maya, entretien du 15/3/11 produit en Annexe].

Ainsi, le tournant participatif des politiques publiques aurait renforcé, de par sa simple « philosophie d'action », le primat du « haut » dans la genèse de la participation communautaire au Venezuela. L'intervention sociale d'antan deviendrait, *via* la mobilisation de tout l'appareillage des politiques publiques (Ministères, instances planificatrices, conseils locaux), une *institutionnalisation* du social.

A fortiori, suite à la polarisation progressive du pays, le « socialisme du XXI^e siècle » a eu, selon M. L. Maya, la lourde responsabilité de dénaturer le projet original de « démocratie participative et protagoniste » au profit d'un retour à la planification centralisée qui était le « vrai projet du *Lieutenant Chávez* »⁴⁰⁹. Le rentisme pétrolier et le paternalisme étatique, accentués dans le nouveau projet politique du « socialisme du XXI^e siècle », convergent vers une progressive fragilisation de la société aux dépens d'un État aux accents corporatistes.

« C'est un projet éminemment autoritaire, car il procède du haut vers le bas, tandis que l'autre (la démocratie participative et protagoniste) était fondé sur l'idée d'un renforcement progressif de l'organisation populaire.

⁴⁰⁹ Citation de l'entretien avec M. L. Maya produit en Annexe. Le centralisme planificateur révèle la continuité *militariste* de l'État vénézuélien au XX^e siècle [Coronil, 2002 ; Rebotier, 2009 : 169-183].

Maintenant je te planifie d'en haut, semble dire le nouvel État socialiste et participatif. Je te dis ce qu'il faut faire et tu le feras, tu l'exécuteras, car je te donne l'argent pour que tu l'administres⁴¹⁰. En principe c'est l'État qui dicte les règles du jeu et les organisations populaires qui se chargent de la mise en place. Les CC naissent déjà dans cette configuration politique. Mais, comme toute chose, on ne peut pas voir les choses en noir et blanc : les CC naissent dans cette ambiguïté... » [M. L. Maya, entretien du 15/3/11 produit en Annexe].

Le monopole des ressources organisationnelles, politiques et financières restant, au fond, du côté de l'État, la « démocratie participative et protagoniste » semble s'acheminer progressivement – tendance renforcée par la conversion des CC en *Comunas* socialistes - vers un réseau de corporations populaires, inféodées au parti-État et clientélisées par la politique sociale⁴¹¹. L'impression d'autonomie des acteurs populaires, constamment invalidée par les nombreuses « *trampas* » (obstacles)⁴¹² juridiques et bureaucratiques, par la multiplication des institutions interlocutrices qui opacifie la décentralisation, par l'impératif « participatif » soumis à l'attribution des ressources⁴¹³, se rapprocherait de l'*ersatz* de participation dénoncé en son temps par G. Germani en relation au totalitarisme :

« Le totalitarisme utilise un *ersatz* de participation, il crée dans les masses l'illusion que maintenant elles sont l'acteur central du développement, le sujet actif dans la gestion de la *res publica*. Et sur cette partie qui est exclue même de cette pseudo-participation, [le totalitarisme] applique ses procédures de neutralisation » [Germani, 1978 : 92].

Si le populisme chaviste n'est pas encore à l'étape d'une « neutralisation des opposants », la polarisation dont il fait l'objet le projette constamment, pourtant, dans une « rhétorique confrontationnelle » [Arenas et Calcaño, 2006 : 82], nous l'avons vu. En ce sens, une « démocratie participative et protagoniste » où la participation est illusoire et le protagonisme rhétorique, ne resterait-elle fidèle à elle-même que par sa définition de base de « démocratie » ?

⁴¹⁰ Cette évolution d'une démocratie participative à une planification de la participation témoigne pourtant d'un regard analytique construit à partir des catégories du *droit*, ce qui est propre à M. L. Maya au moment où je la rencontre (elle entre en politique comme candidate de l'opposition). En d'autres termes, si ces évolutions de la démocratie participative vénézuélienne sont tout à fait centrales pour comprendre les formes d'« ensauvagement » de la participation populaire, elles ne peuvent pas servir de pis-aller pour le sociologue. Ce dernier se doit de retracer l'ensemble des rétroactions que ces politiques ont pu avoir du côté des acteurs populaires. Les acteurs des CC, malgré ces contradictions, ces paradoxes, ces difficultés croissantes, continuent de donner une signification à leur participation. C'est cette signification qui doit intéresser le sociologue.

⁴¹¹ Cette thèse se verrait renforcée par la tendance de la politique chaviste à « corporativiser » les mouvements sociaux, à l'instar de la proposition par Chávez d'un Ministère « de la jeunesse et du mouvement étudiant » en pleine explosion de la contestation estudiantine contre le gouvernement.

⁴¹² Les « obstacles » dont font état les acteurs populaires des CC, et sur lesquels ils insistent pour signifier leur dépendance croissante par rapport à des instances extérieures au *barrio*.

⁴¹³ Il s'agit d'une version plus « clientéliste » d'impératif participatif, mais suivant, au fond, la même logique perverse décrite par L. Blondiaux et Y. Sintomer [Blondiaux et Sintomer, 2002]. Par l'institutionnalisation qui le guette, il se rapproche davantage du cas décrit par C. Blatrix [2002].

Ces menaces sont réelles, mais, conformément au regard théorico-méthodologique que nous avons essayé de construire pour la polarisation, elles devraient être entendues avant tout comme des processus sociaux. Il n'incombe point au sociologue de statuer sur la nature profonde de la « démocratie participative et protagoniste », mais d'en retracer l'archéologie, la genèse, les évolutions et les contradictions. L'hypothèse de C. Neveu sur l'« ensauvagement étatique » des mouvements sociaux⁴¹⁴, au moment où ils font l'objet d'une captation par des dispositifs de démocratie locale et participative, semble alors particulièrement féconde. Au lieu de faire de ces processus de recentralisation, de clientélisation et de nouvelles exclusions des acteurs populaires, des jugements de fait sur le populisme participatif vénézuélien, mieux vaut en analyser les retranscriptions locales au cas par cas. Chaque CC se trouve de fait confronté, comme nous le montrons dans la partie suivante, à ces contradictions, qui deviennent pour l'acteur des « menaces à conjurer »⁴¹⁵. L'ensemble des opérations critiques, inscrites dans une configuration de rapports de pouvoir entre organisation populaire et État prédéfinie, et par lesquelles les acteurs font face à ces menaces, constitue le terrain proprement sociologique de l'« ensauvagement » des populismes participatifs. Aussi un tel « ensauvagement » doit-il être analysé davantage comme un ensemble de processus « micro » que comme le passage binaire d'une forme d'organisation sociale à une autre.

Nous avons parlé de resyndicalisation pour le cas bolivien. G. A. Carlés pointait le problème dès 2009 :

« À mi-chemin entre logique corporatiste d'un syndicat paysan et organisation communautaire de base dont les fonctions excèdent largement celles du syndicat traditionnel, le syndicat paysan *aymara* apparaît comme un acteur tout à fait hybride dans la Bolivie des années 1990 » [Aboy Carlés, 2009 : 263].

⁴¹⁴ L'auteure émet alors l'hypothèse d'une recomposition de l'espace des mouvements sociaux au moment de la captation d'une parole conflictuelle par le dispositif participatif. Elle se propose dès lors d'étudier ces recompositions, faites d'inclusion de nouveaux acteurs et d'exclusion d'autres, par des « effets de cadrage » : ainsi soit-il des « processus de marginalisation, voire de criminalisation, de certains mouvements sociaux ou de certaines formes de participation critique, ou la recomposition des « publics » de ces dispositifs, parfois motivée par une volonté de contourner les associations ou groupes mobilisés au bénéfice d'une voix « plus vraie » des simples citoyens individuels. Mais d'autres « effets de cadrage » sont également repérables : ceux-ci peuvent être liés au développement d'une ingénierie de la participation, avec les conséquences non négligeables des processus de professionnalisation et de normalisation à l'œuvre ». Mais le principal effet de cadrage, comme le souligne l'auteure vers la fin de l'article, est le redéploiement de l'autonomie organisationnelle qui caractérisait ces mouvements.

⁴¹⁵ Un seul exemple suffira pour l'instant : suite à la projection du documentaire « *Comunas en construcción* » de D. Azzellini au MINCOM vénézuélien, très élogieux envers le modèle socialiste de la nouvelle organisation populaire, de nombreux leaders populaires des CC ont extériorisé des griefs, traduit des peurs, raconté des anecdotes pour rendre compréhensible à l'auditoire l'ensemble des inefficiences du *proceso revolucionario*. Ces griefs font partie à part entière d'une sociologie de l'« ensauvagement étatique » de l'organisation populaire, et, au cas où ils donnent prise à des contre-critiques des représentants des institutions – ce qui n'a pas été le cas, en absence des porte-paroles des institutions, pourtant longuement attendus – à une sociologie de l'« ensauvagement communautaire de l'État ».

La double identité du syndicat *aymara*, dont est issu le modèle organisationnel des *cocaleros*, apparaît pourtant très fragile : comment articuler la verticalité, le *caudillismo* et le corporatisme qui sont le propre du modèle syndical, avec l'horizontalité, le rejet des élites et le principe d'anarchie⁴¹⁶ qui caractérisent l'*ayllù* communautaire ?

Une fois le MAS au pouvoir, la contradiction a eu tendance à s'installer dans l'espace des mouvements communautaires, et la synergie de forme-syndicat et forme-parti dans l'« État des mouvements sociaux » a fait pencher la balance du côté du pouvoir étatique. Une démonstration de cette lutte latente entre un État dominé par la forme-syndicat et la forme-parti, d'un côté, et la forme-*comunidad*, de l'autre, a été l'épisode du TIPNIS, que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer. La mise à l'agenda de cet ambitieux projet de restructuration routière a opposé les syndicats acquis au MAS (le CSTUCB), défenseurs d'un projet de modernisation contre le passéisme indigène qui « divise le pays »⁴¹⁷, et les organisations indigènes (CONAMAQ et CIDOB) défenseuses des autonomies territoriales indigènes.

Mais le conflit s'installe aussi au niveau micro d'un espace social, d'une organisation, d'un quartier. Ainsi la tentation de resyndicalisation est-elle visible dans l'évolution de nombreuses organisations populaires, des communes rurales divisées par les frondes syndicales⁴¹⁸ aux *Juntas vecinales alteñas* « infiltrées » par les syndicats du marché informel⁴¹⁹. Ces évolutions témoigneraient d'une infiltration progressive de l'organisation communautaire par les syndicats

⁴¹⁶ Aux antipodes du corporatisme syndical, on trouve l'opposition profonde aux logiques du pouvoir dans la forme-*comunidad*. Une telle opposition ne traduit pourtant pas une idéologie spécifiquement anarchiste, mais plutôt une logique de l'anti-pouvoir, de l'opposition à l'*archein* (commandement). Pour une généalogie de la tradition anarchiste, cf. Schürmann [1982]. Pour une mise en perspective avec la « démocratie sauvage » de C. Lefort, cf. Abensour [2004].

⁴¹⁷ Cet événement a mis en lumière une deuxième frontière traversant le populisme éviste, assez insoupçonné à l'époque du populisme contestataire *aymara* et *cocalero* : la frontière entre forme-syndicat et forme-*comunidad* tend à exclure l'acteur indigène. Le populisme éviste se rapprocherait alors de son ancêtre *movimientista*, dans le refoulement de l'acteur indigène : P. Guarachi nous confirmait que « le TIPNIS a rendu la CSUTCB, à l'instar de l'ancienne COB, profondément raciste envers les organisations indigènes » [Entretien avec P. Guarachi, *Journal de terrain*, 6/2/12]. La répression des manifestations et des *bloqueos* indigènes de mars 2012 confirmerait ce redoublement de la polarisation pour le cas bolivien.

⁴¹⁸ Ainsi, comme nous l'expliquait C. Le Guillaud dans un échange par mail, « dans la région du Nord Potosí les conflits entre organisations rurales sont structurels. L'une est la FAOINP, aujourd'hui appelée *Nación Charka Qharaqhara*, affiliée au niveau national au CONAMAQ (principale organisation indigène à l'échelle nationale). Il s'agit de l'organisation traditionnelle de l'*ayllù*, l'organisation communautaire andine. L'autre est la Fédération Syndicale Unique des Travailleurs des *Ayllùs* Originaires du Nord Potosí, affiliée au niveau national à la CSUTCB. Malgré la présence commune du référent de l'*ayllù*, cette dernière fonctionne comme un syndicat paysan mélangeant identité de classe et identité ethnique ». Les conflits entre les deux syndicats dépassent largement les orientations idéologiques, et traduisent, comme nombre d'interlocuteurs sur place ont pu nous l'expliquer, des simples logiques de contrôle politique du territoire.

⁴¹⁹ Un conflit larvé existe ainsi dans la *Junta vecinal* lieu de notre enquête bolivienne, la « 12 de octubre », entre les grands syndicats du marché informel et les acteurs communaux de la *Junta*. Les deux doivent se partager l'espace de la rue, entre marché et habitat, d'où l'émergence de conflits dont les *gremiales* (syndicalistes) sortent souvent victorieux en vertu de leur position de force à l'échelle nationale.

liés au MAS et, plus profondément, d'une négation de la pluralité culturelle, organisationnelle et politique, caractérisant l'« État des mouvements sociaux ».

En conclusion, trois tentations guettent la « démocratie participative et protagoniste » vénézuélienne, toutes trois relatives au paradoxe d'une institutionnalisation progressive de l'organisation communautaire : la recentralisation, évolution paradoxale d'un populisme participatif ayant tout misé sur la décentralisation des politiques publiques ; la clientélisation, ce qui rapproche le populisme participatif de son ancêtre, le populisme classique *puntofijista* ; la réapparition de nouvelles formes d'exclusion politique, à partir d'une évolution corporatiste du populisme participatif [Garcia-Guadilla, 2009 : 297-326 ; López Maya, 2008 : 47-188]. Dans le cas bolivien, l'ensauvagement de l'organisation communautaire se présente au contraire sous la forme d'une resyndicalisation générale de la participation populaire. De surcroît, à la forme-syndicat du MAS *cocalero*, tend à s'ajouter la bureaucratisation du MAS au pouvoir. La principale tentation du populisme participatif bolivien serait alors le placage de ces formes d'organisation éprises de verticalité sur l'autonomie de la forme-*comunidad*⁴²⁰.

Comment articuler ces tendances générales à une sociologie des acteurs sociaux ? La solution nous est offerte par cette même M. L. Maya qui déplore le penchant « corporatiste-totalitaire » du gouvernement d'H. Chávez.

L'historienne insiste en effet, en concluant l'entretien, sur le fait que le scénario de l'évolution « corporatiste » n'est pas univoque : d'un point de vue macro, la société vénézuélienne est en train de se fragiliser, de perdre ses remparts protecteurs envers un État tout-puissant, mais du point de vue micro des dynamiques tout à fait nouvelles - et littéralement inconcevables, ou du moins contre-intuitives pour l'historienne – s'enclenchent. Malgré leur dépendance totale par rapport à la nouvelle planification étatique - dépendance organisationnelle, financière, idéologique - les CC hébergent des formes d'*empowerment*, d'autonomie, de subjectivation et de citoyenneté tout à fait inédites dans l'histoire du pays. En écho aux considérations générales d'E. Lander *supra* citées, M. L. Maya nous raconte une anecdote d'une enquête qu'elle a menée deux ans auparavant sur des CC de Catia (Caracas) :

⁴²⁰ Il importe de souligner cependant que, en raison de la différente orientation « bas-haut » observée pour la genèse de la participation, l'hypothèse d'une évolution corporatiste des deux sociétés, assise sur la partitionnement dans le cas vénézuélien et sur la resyndicalisation dans le cas bolivien, doit être systématiquement confrontée à la dialectique État-mouvements populaires spécifique à chaque contexte national. Or, cette dialectique hérite d'une histoire d'autonomie populaire plus marquée dans le cas bolivien que dans l'analogue vénézuélien [Svampa et Stefanoni, 2007a]. De là à conclure que l'évolution « corporatiste » est plus probable pour le Venezuela chaviste que pour la Bolivie éviste, il n'y a qu'un pas ; pas que le sociologue ayant refusé toute « tentation prophétique » [Weber, 1917] ne doit pas franchir.

« Je demande à une personne là-bas, dans le *barrio* Catia, pour une enquête que je fais sur les CC : « Comment tu te sens après les CC, après tout ça ? ». Elle n'était jamais rentrée dans une banque, elle ne s'était jamais occupée de rien d'autre que de survivre, tu vois. Elle me dit « Bon, je me sens un entrepreneur ». [Rire] Je lui dis « Non, ne dis pas ça à Chávez sinon...[sous-tendant : il va renforcer d'autant plus la mainmise étatique sur l'organisation populaire, avec l'excuse de ce sentiment d'autonomie]. [Rire]. Alors je lui dis « Honnêtement Fernanda, tu sens que tu as acquis un savoir, un savoir-faire, des connaissances, et qu'éventuellement tu aurais la possibilité même lointaine de ne pas dépendre de l'État pour tout ça ? ». L'inconscience de dépendre de l'État rentier et pétrolier, l'inconscience produite par la manipulation de cet État rentiste, tout est là tu vois » [M. L. Maya, entretien du 15/3/11 produit en Annexe].

Incapable de comprendre la conjonction d'une telle dépendance « macro » et d'une telle autonomie « micro », d'une telle réduction des possibles du côté de l'État populiste et d'un tel élargissement des ses frontières dans l'expérience des acteurs populaires, M. L. Maya se réfugie dans le pis-aller explicatif de la violence symbolique. Si les acteurs populaires se sentent plus autonomes (alors qu'ils sont davantage dominés), cela est dû à un défaut de conscience, ou à l'adhésion émotionnelle comme adhésion pré-réflexive. Ainsi essaie-t-elle de rationaliser l'incompréhensible, par l'*ersatz* de la manipulation des masses, ou par la proximité *naturelle* de l'acteur populaire avec le militaire rassurant et autoritaire⁴²¹.

Le problème revient sous la *même* forme dans le cas bolivien. A. G. Linera dans un entretien de 2006 avec M. Svampa et P. Stefanoni soulignait :

« Dans le domaine politico-culturel, il y a une anecdote qui est pour moi presque une image-force et qui résume, à mon avis, ce que le nouveau gouvernement signifie actuellement. Evo va à POCOATA et demande à un enfant dans la rue s'il a reçu le bon *Juancito Pinto* [25 dollars annuels contre la déscolarisation], et ce qu'il va faire avec. Le gamin répond avec une conviction totale : « Je me prépare pour être comme vous ». Pour moi, cette réponse résume ce qui s'est passé dans le pays. Les indigènes, qui se pensaient socialement comme paysans et, au mieux, dans un excès d'espoir d'ascension sociale, comme ouvriers du bâtiment ou chefs de police, aujourd'hui se projettent à tous les niveaux de gouvernement en Bolivie. C'est la révolution symbolique la plus importante depuis les temps de Tupak Katari (1782) ou de Zarate Willka (1899). C'est une révolutions des esprits et des perceptions, plus visible d'ailleurs dans la signification que revêt la figure charismatique d'Evo dans la culture communautaire indigène » [Svampa et Stefanoni, 2007b : 145].

⁴²¹ Cependant, dans la suite de l'entretien, l'historienne reconnaît que « malgré tout, et en fonction de la tradition organisationnelle préalable, il peut y avoir une ébauche de critique aux politiques de l'État chaviste ». Notre enquête diverge de ces résultats, en raison très probablement de l'échelle adoptée. M. L. Maya raisonne à un niveau très « macro », et en raison de son adhésion ferme au libéralisme, elle ne voit une opposition à l'État de la part des classes populaires que si elle est structurée, instituée, transformée en mouvement social contestataire. En tout état de cause, le sociologue des conseils de *barrio* ne voit presque jamais ces formes de contestation structurées, ou il les voit de moins en moins. Mais il y a peut être là un effet d'échelle : à une échelle plus « interstitielle » et avec une observation prolongée, ces dynamiques de critique, de conflit moins larvé qu'en apparence, voire de résistance à la condition de dépendance, peuvent être observées.

Le but de cette thèse est ainsi d'essayer de répondre à ce paradoxe, en restituant une intelligence sociologique à ce que font les sujets du paradoxe - les acteurs populaires des conseils de *barrio* – et en se situant au cœur de son « ambivalence » originaire⁴²². Pour développer cette nouvelle problématique, il incombe au sociologue d'adopter une échelle plus « interstitielle », presque « indiciaire » [Ginzburg, 1989 (1986)]. En d'autres termes, comment se fait-il que dans des pays où la politique s'empresse à réduire le degré d'autonomie des acteurs sociaux, les individus se sentent politiquement renforcés et agrandis ?

C'est dans ce sens qu'il faut reconstruire le concept de populisme : car, malgré son histoire controversée en tant que concept et les paradoxes dont il est porteur, il se prête à décrire les expériences du Venezuela et de la Bolivie contemporains. En se présentant au regard du sociologue sous la forme d'une révolution catalysant un ensemble de crises politiques, le populisme restructure la politique et reconfigure les attentes politique de la population, notamment celles d'une plèbe paupérisée par l'ajustement structurel.

Émergeant comme une nouvelle révolution fondationnelle qui renoue le lien avec une révolution ancienne dont la signification politique est désormais perdue (la *revolución adeca* vénézuélienne et la *revolución nacional* bolivienne), les populismes participatifs sont dès lors porteurs d'un nouveau projet de démocratisation. La nature de cette démocratisation, et la spécificité du projet de modernisation qui y est contenu, font de ces populismes des hybrides d'ancien et de nouveau : d'une part ils reprennent le legs du populisme classique, par le primat de l'État comme agent du développement, de l'autre ils en inversent le projet de modernisation. La modernisation populiste ne trouve plus sa raison d'être dans un projet productif ; *a contrario*, l'économie doit se plier aux exigences de l'intégration du « peuple pauvre » et à ses catégories propres, premièrement la catégorie de *besoin*.

Cette démocratisation s'installe dans la brèche d'une démocratie délégitimée, en y faisant émerger une nouvelle dichotomie (peuple pauvre-oligarchie) et en promettant une réconciliation. C'est en se greffant à la démocratie participative, entendue comme le « pouvoir constituant du peuple », que la réconciliation démocratique peut être réalisée. Cependant, la réconciliation est porteuse de nouvelles contradictions. D'une part, la dichotomie « peuple pauvre-oligarchie » tend à envahir tout l'espace social en engendrant une nouvelle polarisation. En ce sens, l'ancien ethnocentrisme régissant les relations entre classes moyennes et classes populaires tend à devenir

⁴²² Extrait de l'entretien avec M. L. Maya *supra* cité.

un racisme social, d'un côté comme de l'autre, en éliminant l'espace public. D'autre part, la démocratie participative qui réalise le « pouvoir constituant du peuple » tend à opposer un État aux velléités corporatistes à des acteurs populaires se redécouvrant citoyens. Autonomie des classes populaires et rêve populiste d'étatisation de l'organisation sociale sont ainsi les deux pôles irréductibles du populisme participatif.

Une fois définis, à travers une sociologie historique, les principaux processus sociaux d'un populisme participatif – une révolution politique, une démocratisation, une polarisation et la greffe à la démocratie participative - nous sommes maintenant prêts pour aborder la démonstration centrale de notre thèse : comment ces contradictions jouent sur les formes de participation populaire. Car, comme le souligne à juste titre Y. Sintomer dans sa Postface à *Le Venezuela au-delà du mythe* « Coupler histoire par en haut et histoire par en bas constitue un impératif général des sciences humaines et sociales. [...] Dans le cas du Venezuela, cet impératif constitue un véritable *a priori* sans lequel il serait illusoire de vouloir saisir les dynamiques à l'œuvre » [Sintomer, 2009 : 218].

Mais avant de construire cet objet absolument crucial pour la compréhension des populismes participatifs que sont les formes de participation populaire, des prolégomènes méthodologiques doivent être posés. Car notre sociologie de l'action populaire est une sociologie comparative. Il s'agit alors de définir un protocole de comparaison qui permette de passer de la comparaison de deux histoires nationales à la comparaison de deux formes d'expérience sociale, les expériences politiques des *Conseils communaux* et des *Juntas vecinales*.

6. Comparer les conseils de *barrio* entre Venezuela et Bolivie.

L'interprétation croisée de deux histoires nationales à l'aune d'un problème présent, à savoir la nature des régimes populistes d'H. Chávez et d'E. Morales, nous a conduit à élaborer, au fil de la démonstration, un protocole historique comparatiste. Nos hypothèses de lecture sur les deux processus politiques en cours nous ont permis de croiser les deux histoires nationales en y voyant des lignes de force similaires⁴²³. Dans les deux cas, on assiste à une crise et à une reconfiguration des équilibres institutionnels, ainsi qu'à l'émergence de nouvelles formes de légitimation politique. Dans les deux cas, ces ruptures du temps présent n'en définissent pas moins des continuités dans le temps long. Afin de clarifier les jalons de la comparaison des deux

⁴²³ Ce protocole comparatiste se rapproche de celui de Skockpol pour les révolutions. Pour une mise au point épistémologique on verra Vigour [2004].

histoires à l'aune de ces problématisations communes, nous proposons un tableau synthétique (T2).

		VENEZUELA	BOLIVIE
R E V O L U T I O N	Contestation populaire	Révolte de Mérida (1987) Massacre d'El Amparo (1988), <i>Caracazo</i> (1989) après la pacification guérillera	Guerres populaires 2000 – 2005 (eau, gaz I et gaz II) après la déroute de la « Marche pour la vie » (1986)
	Reconfiguration des équilibres institutionnels	Ascension des partis anti-système (Causa-R, MAS) Décentralisation / Autonomies locales (1989) Reconfiguration des équilibres civico-militaires	Création de partis des mouvements sociaux (IPSP-MAS, MIP) Décentralisation et loi de participation (1987-94) Décomposition unité militaro-étatique (très instable au XX ^e siècle)
	Désobjectivation	« <i>Por ahora</i> »	Expulsion du Parlement d'Evo Morales (2002) 2 ^e place du MAS aux élections de 2002
D E M O C R A T I S A T I O N	Délégitimation	Crise du « pétro-Etat » (1982-92) PAS en 1989 et <i>Caracazo</i> } C. A. Pérez Crise des acteurs sociaux et institutionnels	Crise de l'Etat minier (1982-85) Démobilisation ouvrière et émergence d'un } Sánchez de Lozada syndicalisme <i>aymara</i> Crise de la forme-syndicat
	Critique populiste	Corruption de la <i>partidocracia puntofijista</i> Mouvements vs Parti Nationalisation des ressources vs aliénation du pétrole	Corruption de la <i>democracia pactada</i> Syndicalisme localisé/indigène vs syndicalisme « assimilationniste » Nationalisation des hydrocarbures vs privatisation/aliénation du gaz
	Peuple vs Oligarchie	Peuple des <i>cerros</i> affamé par l'élite Peuple insurgent (peuple pauvre des <i>barrios</i> et des <i>comunidades</i>)	Peuple paysan-indigène affamé par les élites nationales et étrangères (éradication étatsunienne de la coca) Peuple communard (Cochabamba – El Alto)
	Réconciliation participative	Démocratie participative et protagoniste	« État des mouvements sociaux »
P O L A R I S A T I O N	Évènement central	Période d'instabilité 2002 - 2004	Sécession <i>cruceña</i> (2007)
	Frontières racistes	<i>Marginal vs Escudido</i>	<i>Nación cambia vs Nación colla</i>

T. 2. Genèse des populismes participatifs (confrontation croisée Venezuela / Bolivie)

Comment passer alors d'une sociologie historique comparative à un protocole *ethnographique* comparatiste ? Car l'apport principal de cette thèse pourrait être défini comme la tentative de penser le populisme en dehors des simples dynamiques « macro », mais de les confronter à leurs traductions « micro ». En s'appuyant sur une définition de ces populismes comme « participatifs », motivée par leur ouverture à des dispositifs de participation populaire, notre thèse essaie de retracer ces mêmes dynamiques historiques dans une *expérience* sociale. Elle s'appuie sur une sociologie de l'action populaire dans ces dispositifs locaux, afin d'y repérer la genèse « micro » de ces mêmes dynamiques de révolution, délégitimation, réconciliation, idéologisation, polarisation, autonomisation et cooptation. L'hypothèse forte qui la traverse est que dans les décalages entre ces dynamiques « macro » et « micro » réside une clef de lecture précieuse pour la compréhension des deux expériences populistes, ainsi que du phénomène populiste en général.

Afin d'asseoir une sociologie comparative de l'action populaire pour comprendre les dynamiques du populisme « par le bas », s'impose au sociologue le choix des unités de comparaison. Comment comparer conseils de *barrio* vénézuéliens et boliviens ?

a) *Comparaison externe*

Dans la panoplie d'organisations communautaires boliviennes à comparer aux *Conseils communaux* vénézuéliens, notre choix s'est porté sur les *Juntas vecinales alteñas* (JV). Dans l'optique de comprendre la relation conflictuelle entre un populisme du pouvoir et un populisme du *pueblo organizado*, les autres possibilités nous étaient difficilement accessibles. Les organisations communautaires indigènes auraient biaisé l'enquête par le moment particulier auquel elle a été réalisée (en 2012, en pleine période de divorce entre le MAS et les mouvements indigènes, et de prolifération des *bloqueos* et des *cortes de ruta*). En plus ces organisations auraient été difficilement comparables avec les CC vénézuéliens (si ce n'est avec les CC en milieu indigène, partie complémentaire de l'enquête au Venezuela). Les syndicats, malgré leur division interne entre supporteurs « coûte que coûte » de la politique du MAS et organisations plus critiques, demeuraient au moment de l'enquête trop proches du pouvoir. L'écueil méthodologique aurait été donc opposé vis-à-vis de l'exemple indigène. Dernière possibilité : les *Juntas vecinales* d'El Alto (Carte 3(b)). Ces organisations, réunissant référents indigènes et syndicaux, offraient l'opportunité de mesurer les espaces de conflit entre les deux à un moment de regain des tensions entre la « base » et l'État. Ils constituaient ainsi, au moment de choisir une unité ethnographique comparative à associer au CC

vénézuélien, un laboratoire du plus grand intérêt pour mesurer les tensions et les contradictions du populisme bolivien.

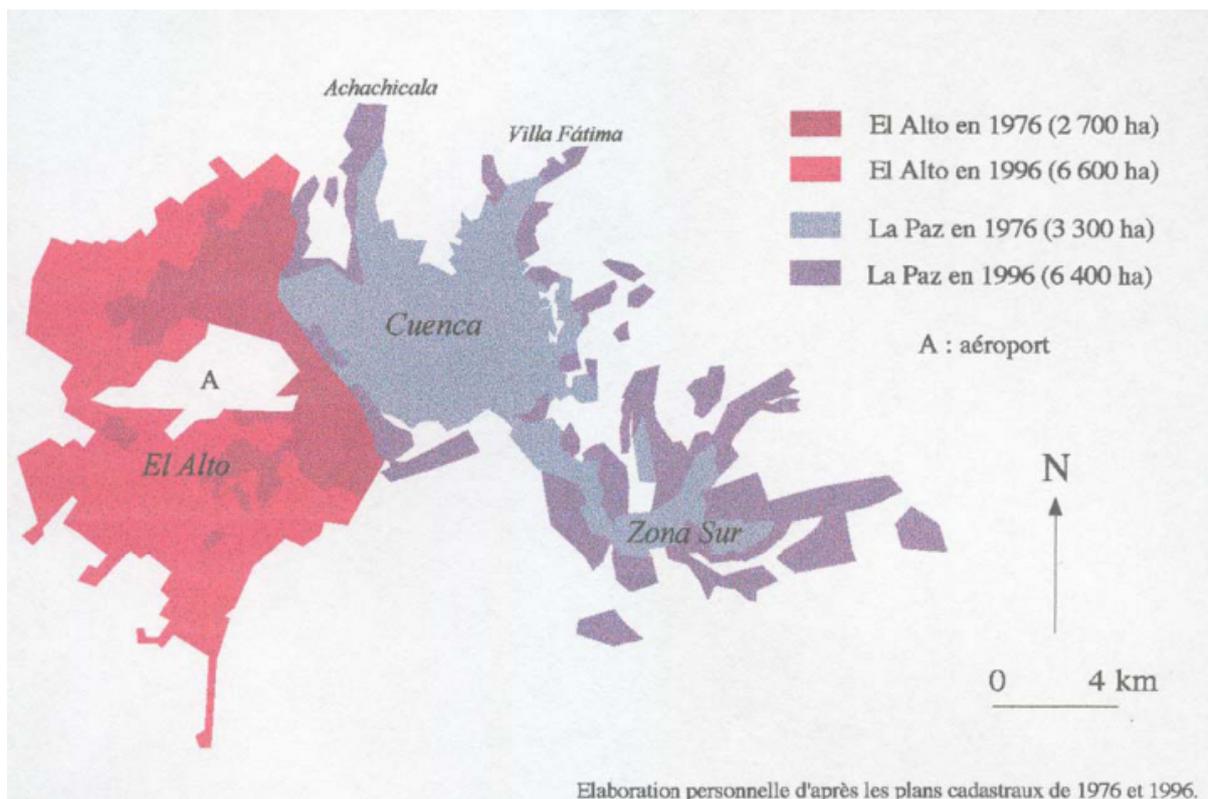
Dans leur comparaison avec les CC vénézuéliens, plusieurs raisons venaient appuyer leur choix comme unité ethnographique comparative :

- 1) L'unité de la forme « *barriale* » qui présuppose des types d'expérience sociale similaires : l'auto-fondation et l'urbanisation sauvage (Carte 3(a)), l'expérience du mépris et de la relégation, la nécessité de constituer une mémoire commune sans toujours disposer d'une culture commune, le primat des relations de voisinage dans la production d'une communauté de destin, la nécessité de définir et réguler des manques et des besoins communs (l'eau, l'électricité, l'infrastructuration, l'insécurité, la précarité du travail informel), la résistance à la répression policière.
- 2) La similarité des structures socio-démographiques (pyramide à base large, niveau moyen d'éducation aux deux premières années de collège, revenu médian largement similaire, primat du marché informel), la similarité des structures de parenté, qui contemplaient une partie « réelle » et une partie « affinitaire » (le *compadrazgo*⁴²⁴) et des cultures politiques communes (clientélisme populaire, protagonisme politique féminin, culture délibérative assise dans l'assemblée hebdomadaire).
- 3) La similarité des dispositifs participatifs, caractérisés par un rayonnement local et servant de support à l'élaboration des politiques publiques. La différence majeure entre CC et JV réside, comme nous l'avons déjà évoqué, dans leur disponibilité budgétaire : si les premiers font l'objet d'une plus forte institutionnalisation, gage d'importants transferts fiscaux et d'un plus grand protagonisme dans l'exécution des politiques publiques de l'État, les deuxièmes ont un rôle souvent consultatif et correctif. Cette différence est d'ailleurs visible dans le statut des deux « tournants participatifs », l'un solidaire de la refonte totale des politiques publiques de l'État, l'autre se présentant comme un projet d'« accompagnement » d'une organisation populaire déjà existante et très autonome.

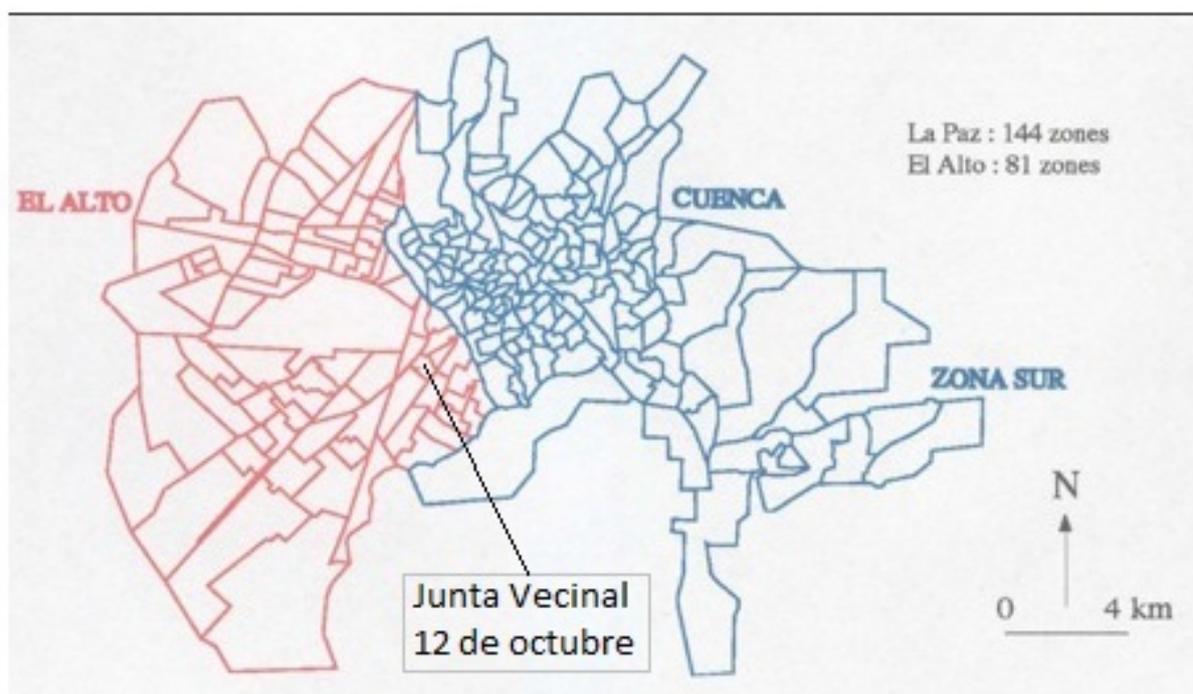
⁴²⁴ Le *compadrazgo* est un type de relation sociale fondée sur le « parrainage » catholique qui articule différentes familles dans la socialisation politique, dans les transactions inter-familiales en cas de nécessité, dans la construction de l'habitat (pratiques de construction collective comme la *cayapa* vénézuélienne ou le « travail commun » de l'*ayllù* bolivien) et la régulation du marché du travail. Par son extension réticulaire dans les milieux populaires latino-américains, il constitue une variable fondamentale de la politisation populaire.



Carte 2 : Carte politique de la Bolivie. Source : ABC Latina.



Carte 3 (a). Carte historique de l'agglomération urbaine conjointe de La Paz et El Alto (1976-1996). Source : F. Domoreas, « Etude de l'évolution de l'agglomération de La Paz - El Alto depuis les vingt dernières années », Mémoire de l'Université de Savoie, 1998. En ligne.



Carte 3 (b). Découpage administratif de La Paz / El Alto.

Source : F. Domoreas, "Etude de l'évolution de l'agglomération de La Paz - El Alto depuis les vingt dernières années", Mémoire de l'Université du Savoie, 1998. En ligne

b) *Comparaison interne*

Il importe de souligner que l'unité ethnographique « CC » a d'ailleurs fait l'objet d'un redoublement de la comparaison, entre CC de différentes aires socio-culturelles du pays [Tarragoni, 2012b]. Le choix d'intégrer plusieurs CC dans l'enquête vénézuélienne a procédé de la nécessité de cerner l'espace des possibles expérientiels ouvert par l'installation d'un même dispositif dans différents *barrios* du pays. Il s'agissait de répondre à la question : comment le même dispositif produit différentes expériences sociales dans les populations bénéficiaires (devenant *via* le dispositif *actrices*) ?

La construction d'un protocole d'enquête rigoureusement déduit de cette perspective comparative doit insister, en trois *tempos* de la démonstration, sur le choix des unités (internes) de comparaison, sur l'adaptation de la relation d'enquête à chaque contexte et sur la construction d'une typologie. Afin de découvrir les modalités de l'expérience populaire révélées par la création du CC, il s'agissait alors de faire varier les propriétés socio-culturelles des populations actrices du dispositif, d'intégrer ces particularités dans la relation d'enquête et de trouver une clef de lecture pour les pratiques de participation qui laissât transparaître des types différents de relation au politique.

Le choix des unités de comparaison nous a conduit vers quatre populations actrices suffisamment différentes pour que leur mise en dialogue nous permette de saisir les matrices de la relation du populaire au politique dans les CC. En comparant ainsi classes populaires *caraqueñas*, ouvriers en reconversion de la région de Carabobo, paysans de l'État Mérida et indigènes de la Media Guajira *wayúu* et de la Sierra del Perijá *yukpa*, il s'agissait de trouver, *via* la construction d'un échantillon maximisant les différences socio-culturelles, des résonances pouvant être interrogées comme politiquement significatives. Dans le but de construire des typologies de participation, ces résonances devaient être approfondies pour chaque population de l'enquête, en amenant chaque groupe à les développer à l'intérieur de son horizon d'expérience. Il s'agissait dès lors d'adapter la relation d'enquête aux caractéristiques de chaque groupe, en la recentrant sur ces mêmes résonances, auxquelles l'enquêteur devait donner une signification autochtone. La construction de typologies de participation – le traitement des données que nous proposons dans la section centrale de la thèse - a été effectuée en comparant les expériences politiques des uns et des autres, à partir de ces « aires de famille » (Wittgenstein), des résonances entre les logiques participatives des uns et des autres.

i) Le choix des unités de comparaison : faire varier les populations actrices pour révéler les « traits latents » de la vie politique d'un groupe.

Le choix des unités de comparaison a été effectué en essayant de reconstituer les différentes typologies de populations actrices dans le pays, chacune caractérisée par un trait social, culturel et spatial propre. Les acteurs des *barrios caraqueños* (*comunidades-Parroquias*⁴²⁵ 23 de enero, Catia, Petare, El Valle – Carte 5), appartenant à l'univers social des classes populaires⁴²⁶ et exclus du marché du travail légal, pouvaient être interrogés à la mesure de leur commune condition « *barriale* », entendue précisément comme le négatif de la *ciudad* [Fassin, 1994]. Un tel critère de typification, la condition *barriale*, ne s'appliquait pas seulement à la population enquêtée – les classes populaires des *barrios* de la capitale – mais était pertinent pour d'autres populations (les habitants des régions *dormitorios*⁴²⁷ comme celles de l'État Miranda, cf. Carte 4(a) - où l'exclusion *barriale* était redoublée, s'agissant de régions de deuxième urbanisation, ou les *barrios* des autres grandes villes du pays, comme Valencia, Mérida et Maracaibo).

Les ouvriers en reconversion professionnelle de la région industrielle de Carabobo (Cartes 4(a) et Fig. 4(c)⁴²⁸) et des périphéries de Valencia, partageant tous une culture ouvrière en décomposition, devaient être interrogés en fonction de leur recomposition socio-professionnelle⁴²⁹ : là aussi, le choix de cette population n'épuise pas la pertinence heuristique

⁴²⁵ La *Parroquia* est l'unité administrative correspondant à l'unité urbaine de la *comunidad*. Dans chaque *comunidad* on peut identifier des *barrios*. Ainsi, dans le cas des *barrios* populaires, le 23 de enero, lieu de notre enquête, devrait être défini comme une *comunidad* plus qu'un *barrio*. Cependant, dans le langage courant, les deux mots sont équivalents. Pour éviter la confusion entre *comunidad* au sens d'unité urbaine (la *comunidad* « 23 de enero »), et *comunidad* comme groupe d'habitants/voisins (les « gens de la *comunidad* », c'est à dire les voisins), nous utiliserons le mot *barrio* pour définir les unités urbaines (le *barrio* 23 de enero, le *barrio* Catia, La Vega, El Valle, Petare).

⁴²⁶ Les classes populaires constituent dans la sociologie latino-américaine un référent sociographique à part entière, contrairement aux difficultés méthodologiques qu'il pose pour les sociétés européennes. Comme nous l'avons précisé en Introduction, ce référent a trait davantage à la ségrégation spatiale qu'au partage d'une condition sociale spécifique. C'est en vertu de cette ségrégation spatiale, calquant des dualismes sociaux que l'Amérique latine hérite de la *Colonía*, que nous utilisons sans différences significatives le référent des « classes populaires » et des « quartiers populaires ». Cf. également Merklen [2009].

⁴²⁷ Régions de deuxième urbanisation dans la périphérie des grands centres administratifs et économiques du pays, habitées par des migrants pendulaires et caractérisées par de grandes pénuries infrastructurelles et une recrudescence de la violence et de la précarité sociale.

⁴²⁸ S'agissant d'industries de transformation, leur présence n'est pas signalée sur la carte des ressources énergétiques du Venezuela, en Fig. 3V, où par contre apparaissent très clairement les deux grandes zones pétrolières, la *Cuenca maracucha* et la *Cuenca Oriental*.

⁴²⁹ Ces ouvriers souffrent de la désindustrialisation progressive de la région de Valencia et de l'État Carabobo sous la chavisme, régions classiquement productrices de pneus et avec une importante industrie de transformation. Ces régions entrent dans un processus de désindustrialisation à partir des années 2005, et ses actifs se trouvent face au problème de la reconversion socio-professionnelle. Ils deviennent ainsi majoritairement des artisans (75% de l'échantillon) et des marchands informels (22%), avec un 3% restant d'auto-entrepreneurs. Nous les désignerons dans la suite de notre thèse comme « ouvriers » et non pas « ex-ouvriers ».

du critère de comparaison, qui s'applique aux autres régions industrielles du pays (les deux concentrations industrielles principales se situant dans l'État Zulia et l'État Anzoátegui—Cartes 4(b) et 4(c)).

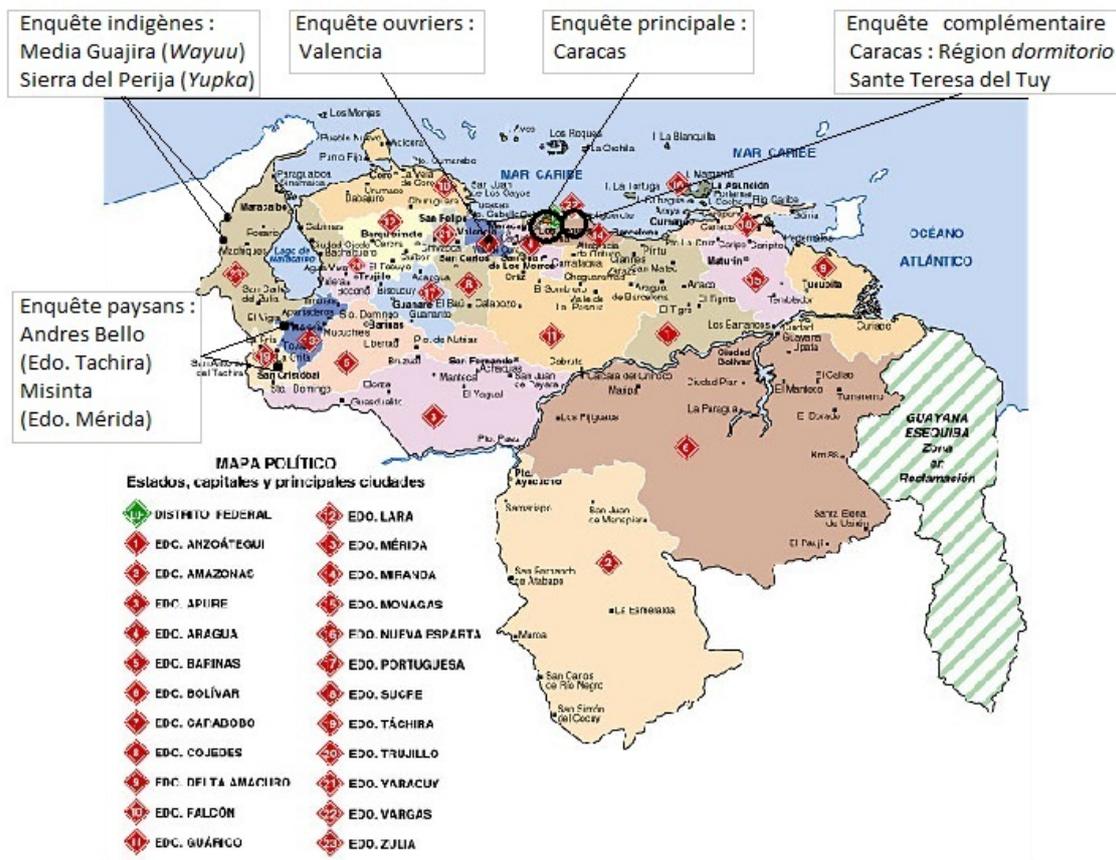
Les paysans de Misintá, village andin très peu peuplé (Carte 4(d)) à 3700 mètres au-dessus de la ville de Mérida, sont intégrés au titre de la gestion commune des ressources naturelles : ils rentraient dans une unité de comparaison comprenant toutes les régions paysannes à haute dispersion de l'habitat, mais unifiées par la gestion commune d'une ressource naturelle, comme l'eau (Cartes 4(b), 4(c) et 4(d)).

Enfin, les acteurs indigènes de la Media Guajira *wayúu* et de la Sierra del Perijá *yukpa*, régions transfrontalières avec la Colombie (Carte 4(e)), devaient nous montrer les logiques de la greffe entre la « modernité » du CC - évoquant la rationalité juridique, la bureaucratie et l'État - et la « tradition » de ces groupes restés plus ou moins à l'écart de l'État-Nation. Évidemment cette dialectique tradition-modernité devait rester une hypothèse de travail : l'observation de la « greffe » *in statu nascendi* puis *in vivo* aurait permis de déconstruire ces catégories, afin de ne pas tomber dans l'écueil d'un supplément d'essentialisation pour la « culture » indigène ».

Une précision sur ce dernier terrain de la comparaison qui n'ouvre pas, comme les autres, à une classe statistique homogène, en raison de la perméabilité différente de l'État dans les divers territoires indigènes (14 groupes indigènes sur 24 demeurent sans CC, et leur intégration à l'État-Nation reste problématique [Amodio, 2007 : 179-180]) s'impose. Dans le choix des 14 communautés indigènes potentiellement observables, nous avons choisi de maximiser les différences de culture politique entre organisation traditionnelle et culture administrative-étatique véhiculée par le CC. Au lieu de privilégier des groupes indigènes à la structure socio-clanique *très souple*, dont le pouvoir de la chefferie est limité et les chefs interchangeables⁴³⁰, il était prioritaire de choisir des groupes indigènes à la structure socio-communautaire *très rigide* (en termes de structures de parenté et de clan). Les choisir comme groupe-pivot de la classe statistique « indigène », nous permettait ainsi d'observer comment des groupes à la structure socio-communautaire très rigide, avec des institutions culturelles préexistantes, retraduisaient cet héritage culturel à l'aune de la culture importée par les CC. Dans le cas de la culture politique amazonienne (Cartes 4(b) et 4(e)), l'« effet CC » pouvait en effet avoir tendance à disparaître, en raison d'une homologie entre les anciennes chefferies et les nouveaux leaderships communaux ; dans le cas de la culture politique « méso-andine »

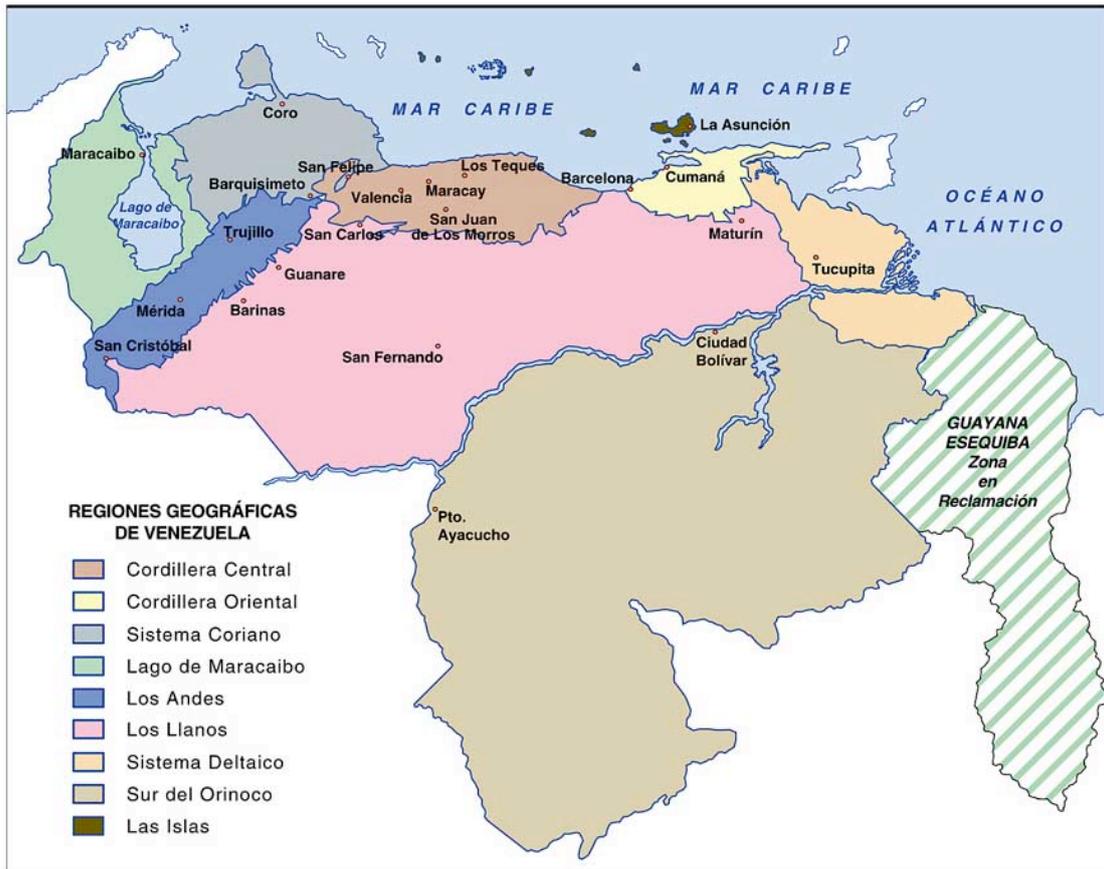
⁴³⁰ Les communautés amazoniennes des États Amazonas et Bolívar (*yanomani*), pour lesquels valaient les observations de P. Clastres sur la culture politique des Indiens Guayaki.

(Cartes 4(b) et 4(e)), une telle homologie était impossible, et des conflits culturels auraient pu être observés et intégrés avec profit à l'explication sociologique. Des formes de déculturation, acculturation, hybridation ou de refus des CC s'offraient ainsi à l'observation ethnographique, contrairement au cas amazonien, qui nous aurait très probablement offert des situations de pure hybridation, de continuité en tout cas entre la culture indigène et la culture communale⁴³¹.



Carte 4 (a). Carte administrative du Venezuela. Source : www.monografias.com

⁴³¹ Nous sommes redevables pour cette piste ethnographique des suggestions d'E. Amodio dans un entretien exploratoire en 2011.

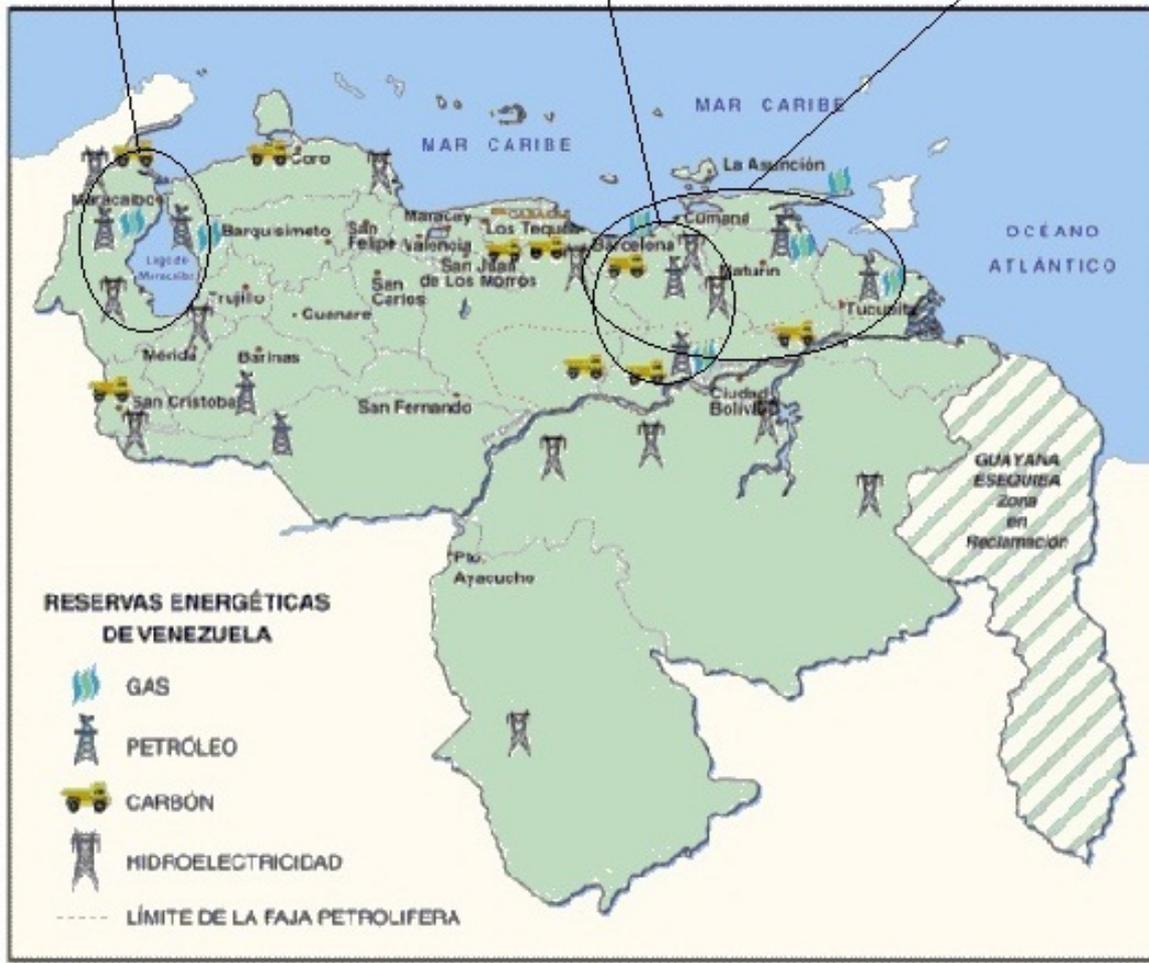


Carte 4 (b) : Régions géographiques du Venezuela. Source : www.monografias.com.

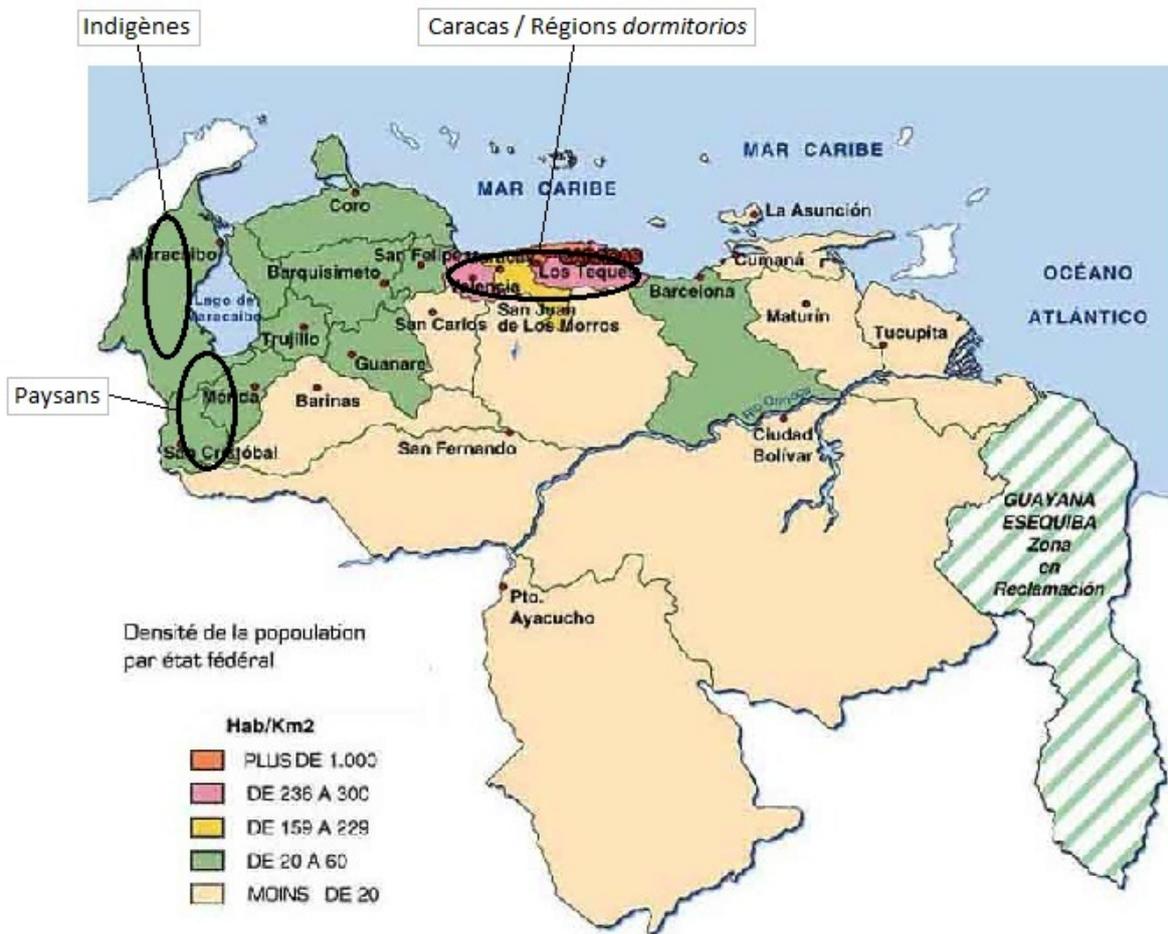
Région industrielle Maracucha

Région industrielle anzoategui

Cuenca oriental



Carte 4 (c). Ressources énergétiques du Venezuela (gaz, pétrole, charbon, hydroélectricité). Source: www.monografias.com



Carte 4 (d). Densité de population au Venezuela.

Source: www.monografias.com



Carte 4 (e) : Carte des groupes indigènes du Venezuela. Source : www.monografia.com



Carte 5 : Découpage administratif de Caracas, avec *Municipios* en couleur (Zones urbaines) et *Parroquias* (Arrondissements).

ii) Trouver des « airs de famille » entre pratiques participatives : l'élaboration du critère de comparaison

Ces hypothèses de travail nous ont accompagné dans le choix des unités de comparaison, hypothèses inférées de la lecture d'ouvrages sociologiques concernant ces différentes populations. À l'aune de l'observation comparative des différentes pratiques participatives, ces hypothèses ont été largement vérifiées, renvoyant aux catégories indigènes qui orientent la perception autocentrée du groupe. À cette étape de la recherche nous étions donc confrontés à un matériau empirique très hétéroclite, composé d'entretiens et d'observations des pratiques participatives, sans une clef de lecture permettant d'en décrypter la dimension proprement politique, et donc d'ouvrir, par un approfondissement de l'enquête, à une typologie des rapports populaires à l'État populiste.

La saisie d'une clef de lecture opératoire pour saisir cette dimension politique de la participation n'a été possible qu'en vertu du cas « limite » offert par les CC indigènes. Dans les logiques de participation indigènes revenaient en effet sans cesse trois problèmes politiques posés par la participation : la (dis)continuité entre chefferie traditionnelle et élite communale ; la relation à l'État dans des groupes rêvant d'une autonomie totale et déployant une posture stratégique envers le financement des politiques publiques ; l'articulation entre

une communauté imaginaire coïncidant avec les limites de la culture indigène et une citoyenneté participative impliquant une relation avec l'État-Nation. Ces trois matrices structuraient les principales controverses engendrées par l'introduction du CC. Un premier espace de controverse émergeait autour des détenteurs légitimes du pouvoir de résolution des controverses communautaires ; un deuxième espace de controverse s'ouvrait autour de la relation à adopter vis-à-vis d'un État traditionnellement oppresseur, niant l'autonomie territoriale indigène, mais offrant aux communautés les moyens financiers de se développer ; un troisième espace, enfin, avait trait à l'idéal de la communauté indigène lui-même, renforcé ou mis en péril par les dynamiques de citoyenneté enclenchées par le CC.

Cette clef de lecture semblait trouver une résonance dans l'expérience politique induite par le CC dans tous les terrains explorés : ainsi le conflit entre anciens leaders communautaires du *barrio* Santa Rosa (Caracas), ayant conduit la « guerre de l'eau » des années 1980-1990, et nouveaux leaders communaux (des jeunes radicaux proches des collectifs d'autodéfense armée) était au cœur des controverses suscitées par l'introduction du CC en 2007. De même, la profusion d'argent public dont les communautés populaires bénéficiaient, obligeait chaque groupe, avec son histoire collective, à expliciter sa relation à l'État. Enfin, toutes les populations bénéficiaires se trouvaient soudainement astreintes à construire une démocratie « par le bas », à clarifier donc leur manière de se sentir citoyennes d'une nouvelle démocratie révolutionnaire.

Avec cette clef de lecture politique du CC, le protocole comparatiste montrait son double intérêt : d'un côté, il révélait une sorte d'identité commune du dispositif par delà ses traductions locales, par l'unité des effets qu'il engendrait du côté des relations des « peuples organisés » au politique ; de l'autre, il en révélait une virtualité en termes d'*espace des possibles* politiques locaux, ce qui dévoilait au sociologue, par le biais de la relation entre ancienne et nouvelle organisation, des traits latents, de nature politique, de la vie sociale du groupe.

Comme le souligne Sartori dans une contribution séminale sur la comparaison en sciences sociales « L'important est de retenir que comparer, c'est à la fois assimiler et différencier par rapport à un critère » [Sartori, 1997 : 21]. Ce que nous avons appelé jusqu'ici « clef de lecture » constitue donc le critère de comparaison, critère qui pourrait être défini comme la construction d'un collectif comme *politique* – impliquant l'accès d'un groupe au statut de sujet politique, à partir de l'appropriation locale d'un dispositif juridique de délocalisation des politiques publiques.

Nous développerons de manière systématique ce critère général dans les sections suivantes, consacrées à « faire marcher » le dispositif comparatiste à travers une sociologie de l'expérience, puis une sociologie des opérations critiques. Mais avant de « faire marcher » le dispositif comparatiste, une dernière opération méthodologique doit être identifiée. Car, avant de construire une typologie des rapports populaires au politique, il nous a fallu adapter l'enquête qualitative à chaque groupe, pour que les rapports à l'État, à la domination, à la communauté démocratique, à la citoyenneté, à la subjectivation puissent être identifiés.

iii) La construction d'un protocole d'enquête qualitative « comparatiste » : adapter la relation d'enquête aux différents publics

Comment construire un protocole méthodologique qualitatif unique et adaptable à chaque public de l'enquête ? Une fois construites les unités de comparaison et élaboré un critère de comparaison, il nous a fallu penser une méthodologie qualitative adéquate au spectre comparatiste défini.

Plusieurs séquences de la relation d'enquête ont été travaillées en phase exploratoire à l'aune de cette nécessité d'unifier et de différencier, d'universaliser et de particulariser les protocoles d'enquête.

En premier lieu, la présentation de soi, moment central dans la négociation de l'entretien, a été adaptée aux différentes populations actrices : dans les *barrios caraqueños*, la présentation de l'enquête a ainsi évité soigneusement la figure du journaliste (considéré dans la culture locale comme un espion) et celle politique du *facilitador* (inspecteur-pédagogue du Ministère de la participation – MINPADES - chargé de recenser les bonnes et les mauvaises conduites participatives). Dans les *barrios* ex-ouvriers, en raison de la nostalgie ambiante d'une culture perdue, nous avons privilégié une présentation « histoire orale » de notre enquête : nous nous proposons ainsi comme des « accompagnateurs » dans la reconstitution d'une culture en décomposition par une histoire orale de la communauté. Parmi les acteurs paysans, la négociation a insisté sur une approche anthropo-écologique de l'enquête, devant reconstituer, par les logiques de participation observées, un modèle de relation « harmonieuse » entre l'homme et son écosystème. Parmi les acteurs indigènes, enfin, nous avons soigneusement évité de nous présenter comme des envoyés du nouveau *Ministerio de la cultura indigena*, car cela aurait légitimé notre installation parmi les communautés, mais limité fortement leur offre de parole. Nous avons ainsi insisté sur le lien personnel qui nous

unissait à un contact *wayúu* dans l'administration publique, ce dernier nous facilitant des possibilités de logement parmi ses cousins « éloignés ».

En ce qui concerne notre comparaison externe avec les JV, l'enquête bolivienne (2012) ayant eu lieu après le cycle d'enquêtes consacrées au Venezuela (2007-2011), les considérations méthodologiques élaborées pour les CC ont été appliquées aux JV. Cependant, en raison d'une offre de parole beaucoup plus limitée en milieu populaire, et d'une plus grande méfiance envers tout acteur étranger à la *comunidad* – méfiance renforcée par la logique propre de l'*ayllù* – notre présentation a dû éviter une multiplicité de figures : journaliste, acteur partisan, intellectuel, universitaire. La présentation de notre travail comme un mémoire de fin d'études (n'ayant pas la charge symbolique d'une thèse de doctorat) a contourné la méfiance communautaire et la violence symbolique propre à la relation d'enquête. La rencontre avec Jhonny, membre actif de la JV « 12 de octubre » (Fig. 3B) et leader d'un petit syndicat de transporteurs non mécanisés, nous a ouvert le monde d'une JV et son quotidien jalonné par les réunions et les assemblées hebdomadaires, ainsi que par les conflits avec les petits et les grands syndicats. Pour les « petits syndicats » nous avons l'exemple du syndicat de Jhonny, pour les deuxièmes l'exemple (très difficile à approcher) des grands syndicats du marché informel.

iv) Conclusion : comparateur majeur, comparateurs mineurs

Forts de ces précisions et précautions méthodologiques, nous ferons *comme si* les multiples réalités empiriques du « populisme par le bas » étaient comparables par-delà même leur inscription contextuelle, en vertu d'un ensemble de dynamiques « macro » communes et d'un certain nombre de processus « micro » transversaux.

Mais une précision reste à faire avant d'entrer dans le vif d'une sociologie de l'action populaire.

Toute ethnographie comparatiste implique, par le droit/devoir de l'observation prolongée, le choix d'un comparateur majeur et d'un comparateur mineur.

Si la comparaison historique entre Venezuela et Bolivie a maintenu, sur un pied d'égalité, les deux réalités nationales, le passage à une ethnographie comparatiste et les temps relativement courts d'élaboration d'une thèse, nous ont imposé de privilégier un cas national sur l'autre. En raison de l'élaboration de l'hypothèse du « populisme par le bas » à partir d'un premier travail ethnographique dans les CC *caraqueños* en 2006-7 et sa prolongation en 2011, et de la nécessité d'y observer, de manière diachronique, les évolutions du populisme « par le

haut », nous avons choisi ce même terrain comme comparateur majeur (30 entretiens). C'est sur ce terrain, et en particulier sur les CC de la *comunidad* 23 de enero, que nous avons effectué notre « immersion ethnographique ». Les autres CC, en milieu ouvrier (6 entretiens), paysan (6 entretiens) et indigène (8 entretiens) sur le territoire national, et les JV boliviennes (10 entretiens) ont revêtu donc un statut de « comparateur mineur ». Dans la suite de la thèse, nous parlerons ainsi beaucoup plus des CC vénézuéliens, et à l'intérieur de cette classe, des CC *caraqueños*, que des JV boliviennes : que le lecteur en soit averti. Cependant l'importance de chaque unité comparative dans l'établissement du protocole ne suppose – il importe de le préciser - aucune précaution théorique sur le primat d'un terrain ou d'un autre. Il s'agit uniquement de restituer la dynamique d'un « populisme par le bas » en maximisant la connaissance diachronique d'une organisation populaire *in fieri*.

C'est une telle connaissance qui est précieuse pour comprendre le populisme du point de vue de ses acteurs populaires, du *pueblo organizado*.

Une fois assis le protocole comparatiste entre comités populaires vénézuéliens et boliviens, et soulignées les spécificités de cette comparaison, nous sommes prêts pour entrer dans le vif de l'analyse des pratiques populaires qui produisent le populisme « par le bas ». Nous convoquerons aux fins de cette démonstration une sociologie de l'action populaire, en distinguant trois perspectives : une analyse générale des dynamiques participatives à l'aune des types de publics, des formes de légitimité et des relations à l'État qu'elles engendrent ; une sociologie de l'expérience participative nous permettant d'analyser les raisons d'agir des acteurs populaires ; une sociologie des opérations critiques du peuple, devant restituer la cohérence des formes de la critique en milieu populaire ouvertes par le conseil de *barrio*. Dans un dernier temps, nous essaierons de comprendre, forts de cette sociologie de l'action populaire dans un régime populiste, comment la culture joue sur les régimes d'action identifiés.

**CHAPITRE II. GENESE DES CONSEILS DE *BARRIO* : *CONSEJOS*
COMUNALES ET *JUNTAS VECINALES***

I. ÉCOLOGIE DES COMITES POPULAIRES.

« Le jury, qui est le moyen le plus énergique de faire régner le peuple, est aussi le moyen le plus efficace de lui apprendre à régner. »

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. I, II^e Partie, chapitre VIII, Paris, Flammarion, 1981 [1835].

Chaque *barrio* a son histoire de luttes, d'associations, de leaderships locaux. Cette conjonction d'éléments se retrouve dans l'histoire des *barrios* visités au Venezuela, des *barrios* urbains aux *barrios* ouvriers, des *barrios* paysans aux *barrios* indigènes, et dans cette cité *barriale* qu'est la ville d'El Alto, deuxième ville de Bolivie. Comment ces comités populaires que sont les CC et les JV, les uns introduits par le régime populiste, les autres objets d'un accompagnement actif de la part du nouvel « État des mouvements sociaux », se situent dans cette histoire ? Comment leur introduction *ex nihilo* ou leur revitalisation populiste ont changé l'histoire politique du *barrio*, l'histoire de ses luttes, de ses organisations, de ses leaderships et de ses rapports à l'État ?

À partir d'une première observation croisée des entretiens avec les leaders populaires et les membres de la *comunidad*, les thèmes récurrents concernent précisément cette histoire, son interruption et sa refonte par les CC et les JV. À l'enthousiasme populaire des années 2006-8 dans les deux pays, ont succédé une démobilisation et un désenchantement croissants dans les CC et les JV : cette démobilisation est due essentiellement à la perception d'une élitisation grandissante dans la *comunidad*, entrant en contradiction avec l'idéal populaire d'une communauté d'égaux, et d'une progressive prise de distance de l'État révolutionnaire, sous le joug d'une nouvelle bureaucratie - la *boliburguesia* vénézuélienne et l'*apparatchik* syndical du MAS en Bolivie⁴³². De nouveaux espaces de conflits ont surgi à l'aune de cette élitisation perçue comme un problème des comités populaires *et* de la révolution à l'échelle de

⁴³² Démobilisation visible également dans la progressive désaffiliation électorale (sans regain *significatif* de l'abstention) des *barrios* au chavisme : comme l'indiquent des données du CNE (*Centro nacional electoral*), les scores du PSUV passent de 75,57% aux élections présidentielles de 2006 (avec 23% d'abstention) à 61% (avec 30% d'abstention) aux élections législatives de 2010, pour le *barrio* 23 de enero. Entre les deux échéances électorales, les scores passent respectivement de 70% (avec 25% d'abstention) à 54% (avec 33% d'abstention) pour le *barrio* El Valle, de 65% (avec 25% d'abstention) à 50% (avec 33% d'abstention) pour le *barrio* La Vega, de 53,5% (avec 27% d'abstention) à 35% (avec 32% d'abstention) pour le *barrio* Petare. Ainsi, tous les bastions *caraqueños* du chavisme, avec l'exception significative de Petare dont l'adhésion au PSUV a été historiquement plus éphémère, montrent une désaffiliation électorale croissante.

l'État. Ces conflits trouvent leur genèse en milieu populaire dans un sentiment accru de dépendance envers l'État, tant au niveau financier, qu'idéologique et organisationnel. À partir de cette expérience, de nouveaux rapports au clientélisme et à l'autonomie politique ont émergé, permettant de complexifier le constat assez unanime de la sociologie des *barrios* sur la clientélisation des classes populaires.

Le contexte de notre enquête, évolutive dans le cas vénézuélien (2007-11) et réalisée à un moment de recrudescence des tensions entre le MAS et sa base populaire-indigène en Bolivie (février-avril 2012), a été propice à l'observation de ces processus d'enchantement puis de démobilisation.

Dans le cas vénézuélien, notre enquête sur les CC a procédé en deux temps, afin de voir en quoi l'évolution des dispositifs (entre les CC et les *Comunas* socialistes) a pu changer les modes de participation populaire et la relation au leadership populiste. La première enquête s'est déroulée en 2007 dans les CC des *barrios* de Caracas (23 de enero, Catia, Petare, El Valle), de la *ciudad dormitorio* de Santa Teresa del Tuy (Estado Miranda) et des hameaux paysans de Andres Bello Cordero (Estado Táchira). À ce moment-là, nombre de CC observés s'étaient formés depuis moins d'un an, en passant par trois opérations fondamentales : la création d'un comité électoral, la mise en place d'élections biennuelles pour chaque section thématique, chacune reprenant un besoin du *barrio* (Comité d'infrastructure, comité d'énergie, comité d'eau, comité de terres, comité des mères, comité de culture, comité de sport – la liste n'est pas exhaustive) et l'inscription dans le registre de FUNDACOMUNAL⁴³³. Ces opérations avaient supposé la plupart du temps une continuité entre anciennes organisations communautaires structurées autour d'un besoin, comme les *Mesas técnicas (de agua, de salud)*, et nouvelles sections thématiques des CC. Ces derniers ajoutaient néanmoins à l'eau et à l'électricité, d'autres nécessités comme les infrastructures du *barrio*, l'assistance aux plus démunis (les personnes âgées, les enfants sous-alimentés, les familles monoparentales), l'éducation, la culture, en démultipliant les potentialités financières du comité et en aiguisant donc l'expérience de la dépendance envers l'État.

Si le thème central des entretiens de 2007 était l'engouement pour la révolution bolivarienne, un tel primat n'en cachait pas moins un conflit embryonnaire envers un État distribuant ressources, idéologie et formes d'organisation « du haut ». Aussi des décalages étaient-ils observables entre des CC qui subordonnaient toute dynamique d'autonomie à l'attente du financement, et d'autres qui, bénéficiant d'une tradition organisationnelle plus

⁴³³ Organisme du MINPADES (maintenant MINCOM) chargé d'accompagner les CC, d'enregistrer leurs demandes et leurs projets et de les acheminer vers les différents Ministères.

ancienne, prenaient le CC comme une occasion de relancer l'organisation populaire après sa perte de vigueur dans les années 2004-5⁴³⁴. Malgré ces décalages, l'espoir révolutionnaire demeurait fort dans le discours des enquêtés, les acteurs populaires centrant tout l'entretien sur l'attente d'un changement profond subordonné au déblocage des financements étatiques.

La deuxième enquête sur les CC de février-juillet 2011, effectuée dans les mêmes *barrios caraqueños*, dans le *barrio* ouvrier « La Manguita » de Valencia, dans les *barrios* indigènes de Maracaibo (« Caujaro »), les régions indigènes de la Guajira et de la Sierra del Perijà et dans les CC paysans de la région andine du Paramo, a relevé une inversion des priorités des acteurs. Suite aux inefficiences étatiques dans le déblocage des fonds (soit inadaptés, soit en retard, soit débloqués sans accompagnement ni contrôle), la parole populaire se recentre sur la question conflictuelle de l'autonomie. Les CC passent ainsi, après l'ivresse financière des années 2007-9, de l'idylle à la critique.

En même temps, les préoccupations des acteurs, paradoxalement, se recentrent sur la *comunidad*, sur les voisins : au lieu d'attendre une intervention extérieure, comme en 2007, ils constatent leur part de responsabilité et essaient de remédier aux dégâts des années passées. Ils réfléchissent de manière critique sur la révolution bolivarienne, ses réussites et ses points d'achoppement. Ils relient l'univers d'une révolution menacée à l'échelle nationale, par la bureaucratisation du parti-État et la polarisation sociale, à l'espace du *barrio*, fragmenté par les différends idéologiques, les controverses, les inégalités de répartition de l'argent. Si la question de l'autonomie populaire était minoritaire en 2007, aussi cruciale qu'elle eût pu paraître aux yeux de certains leaders au parcours militant plus ancien, elle revient en 2011 dans des *barrios* initiés au débat politique, au droit, mais laissés en déshérence par l'État, pire, « ensauvagés » par les logiques de l'État populiste.

Dans le cas bolivien, nous n'avons pu effectuer plusieurs enquêtes sur la durée ; nous est en revanche venue en aide la mémoire des acteurs, et notamment, par leur penchant à la

⁴³⁴ Il faut rappeler brièvement les cycles de l'organisation populaire dans les *barrios* : comme nous l'avons souligné dans notre sociologie historique, les premières organisations émergent dans les *barrios* à la fin des années 1970 soit en relation à la contestation *guérillera*, soit à l'intervention sociale des organisations catholiques de base. Le MAS et surtout la Causa-R stimulent l'organisation populaire dans l'élan des lois de décentralisation de 1989. Les années 1990 constituent l'apogée de l'organisation populaire contestataire : les nouvelles *Mesas técnicas* gardent un volant autogestion locale et un volant contestataire, *callejero*, voire émeutier. Cette double tradition d'organisation converge vers la délégitimation du *puntofijismo* et vers l'élection de Chávez en 1998. Pendant la révolution bolivarienne, l'organisation populaire connaît deux moments d'impulsion : d'une part en 2002, quand des mouvements populaires d'envergure réclament la stabilisation de la République contre les tentatives putschistes de la droite ; d'autre part en 2004, quand les classes populaires se mobilisent en concomitance au référendum révocatoire pour appuyer le Président Chávez. Cependant, après 2004, l'organisation populaire connaît une phase de déclin importante. Ce n'est qu'en 2006-7, avec l'introduction des CC, qu'un nouveau cycle d'organisation s'amorce, tendant à s'estomper en 2009.

critique, des membres non élus de la JV⁴³⁵. Ces acteurs nous ont raconté l'évolution de la JV avant et après l'arrivée au pouvoir d'E. Morales, en utilisant souvent les mêmes *topoi* que les habitants des *barrios* vénézuéliens. D'une part, un processus d'élitisation dans la *comunidad* populaire, importé de l'État - et notamment des syndicats liés au MAS opérant à El Alto, comme les syndicats du marché informel et la COR⁴³⁶/CSUTCB, ce dernier intervenant indirectement sur l'attribution des financements étatiques aux JV ; de l'autre, une dissociation de la base populaire et de l'État populiste, ce dont a témoigné la recrudescence de la contestation indigène du TIPNIS⁴³⁷.

Aussi, à l'image des acteurs des CC entre 2007 et 2011, les acteurs des JV en 2012 identifient-ils un moment d'enchantement et d'espérance dans l'élection d'Evo à la Présidence en 2006 : son élection est allée de pair avec un nouveau cycle d'organisation populaire dans les JV, qui ont repensé et réécrit l'*histórico de la comunidad*⁴³⁸, généré de nouveaux publics parmi les voisins et fait preuve d'un nouvel élan. Mais l'illusion n'aura pas duré : dès 2009 apparaît un sentiment d'affaiblissement, de désenchantement et de démobilisation⁴³⁹. Les cibles et les causes auxquelles imputer cette démobilisation se sont alors démultipliées : du MAS au syndicat, des organisations indigènes aux voisins « traîtres » ou « faibles », d'E. Morales aux gouvernements étrangers sabotant la révolution populaire.

Mais, à l'instar de leur paragon vénézuélien, la principale cible de la critique populaire était l'élitisation des communautés, à savoir l'apparition d'une élite au cœur même de la

⁴³⁵ Rappelons que dans une JV il y a, contrairement au CC, seulement trois élus : un Président, un Secrétaire et un Trésorier, sur le modèle de l'ONG. L'équipe d'une JV se compose ainsi de nombreux membres actifs non-élus, qui ont constitué l'essentiel de nos entretiens et de nos récits de vie.

⁴³⁶ *Central Obrera Regional* (Centrale ouvrière régionale). Il s'agit de l'antenne *alteña* de la CSUTCB, chargée de coordonner l'ensemble des « métiers » d'El Alto (cf. entretien exploratoire avec Alejandro A., *Journal de terrain*, 8/2/12). Sa fonction principale à El Alto est celle de réguler les différents syndicats de métier, et en particulier ceux du marché informel, systématiquement en lutte entre eux, et contre les JV locales.

⁴³⁷ Il faut rappeler que l'actualité bolivienne montre un État particulièrement répressif contre la contestation indigène. Après plusieurs aller-retour entre la poursuite du TIPNIS et son abandon (au moment de l'enquête, en février-mai 2011), l'actualité témoigne autant d'une recrudescence de la contestation que de la répression étatique.

⁴³⁸ « Historique de la communauté », document détaillant l'histoire du quartier, de ses organisations et de ses leaders.

⁴³⁹ Dans un entretien exploratoire, le sociologue bolivien F. Patzi, spécialiste des mouvements indigènes et des JV, découpait la « révolution populiste » en deux étapes bien identifiées : une période d'enchantement et de solidarité de l'État avec les mouvements communautaires (2005-2009), caractérisée par la réactivation des organisations de base, la conversion de la répression étatique en reconnaissance et le renouvellement des élites avec l'entrée de nombreux militants indigènes dans les institutions ; une période de désenchantement et de séparation croissante des mouvements sociaux et de l'État (2009-), avec une démobilisation de la base populaire, une resyndicalisation générale des acteurs sociaux et l'entrée des organisations indigènes dans une lutte frontale avec l'État. À partir de 2009, l'État se désolidarise de sa base sociale et électorale, en essayant de coopter les mouvements qui l'avaient porté à la présidence, voire de renouer avec certaines formes de répression policière de la période néo-libérale (la répression des mouvements indigènes pour le TIPNIS).

communauté des habitants/voisins. Dans les conseils de *barrio* créés, promus ou soutenus par un gouvernement populiste, la question de la dépendance envers l'État apparaissait subsumée dans une question primordiale, car plus visible : l'absurdité d'une enclave de voisins qui en viennent à être par la participation « plus égaux » que les autres, dans une communauté régie par le mythe fondateur de l'égalité. Ce n'est qu'à partir de cette question et des critiques spécifiques qu'elle soulève que la relation conflictuelle à un État devient pensable, dans une nouvelle dialectique d'autonomie et hétéronomie [Tarragoni, 2008]. Ainsi, les trois étapes d'une écologie des conseils de *barrio* – la création d'une nouvelle élite et de nouveaux types de publics, la genèse d'une critique de l'élitisation populaire et la relation conflictuelle à l'État – s'avèrent au cœur d'une définition sociologique du populisme participatif. Un populisme qui, en promouvant la création d'un peuple *via* la participation populaire, crée également les conditions de sa critique par les acteurs des *barríos*.

1. Anatomie d'une nouvelle élite populaire : les leaders communaux.

Le principal phénomène relevant de l'anatomie sociale et politique des CC et des JV est la constitution d'une nouvelle élite cumulant plusieurs types de capital [Bourdieu, 1994] et réunissant les leaders populaires⁴⁴⁰. Le moment de l'élection communale ou *vecinale*⁴⁴¹ implique déjà, de par son statut de rite d'institution [Bourdieu, 2001], la consécration des « meilleurs voisins » pour administrer le *barrio*. Ces leaders « naturels » du *barrio* voient

⁴⁴⁰ Cependant une précision s'impose d'emblée sur le statut sociologique de cette élite populaire. Comme nous aurons l'occasion de le souligner à maintes reprises dans la suite de cette thèse, et notamment au titre d'une sociologie des formes de la critique populaire, le mot « élite » ne doit pas être pris « au pied de la lettre ». Si la formation des comités de *barrio* identifie *de facto* une élite disposant d'une meilleure combinaison des espèces de capitaux, il ne faut pas en conclure qu'il s'agirait là d'une élite politique. Il ne faut pas oublier que les élus du comité de *barrio* sont des habitants parmi des habitants, qu'ils vivent dans le même lieu et ont une condition sociale proche (à l'intérieur du référent sociographique populaire). En ce sens, la proximité de gouvernants et gouvernés à l'intérieur du comité participatif, l'égalité de condition (ils sont tous des *habitants*) plus significative que les micro-différences de position sociale à l'intérieur du référent « classes populaires », l'extension significative des « élites » (30-50 élus sur une population de 300-400 électeurs en moyenne et de 600-700 habitants pour chaque CC), rendent malaisée l'application de la catégorie « élite » au sens politique de Pareto, Mosca, Michels ou Schumpeter. Aussi, d'un point de vue de théorie démocratique, faut-il souligner que ces espaces sont politiquement *hybrides*. D'un côté, ils relèvent de la démocratie électorale fondée sur l'élection des meilleurs ; de l'autre, ils relèvent de la « démocratie directe », par la forte rotation des charges électorales, malgré l'absence du tirage au sort comme procédure codifiée [Manin, 1995 : 43-61]. Cependant, malgré son absence, le sociologue retrouve dans les comités populaires les effets politiques du tirage au sort relevés par Aristote sur la citoyenneté athénienne : ainsi en est-il de la capacité du citoyen à embrayer sur les rôles du gouvernant et du gouverné ; à l'instar des conclusions d'Aristote pour le citoyen athénien (« l'une des formes de la liberté, c'est de commander et d'obéir tour à tour », *Politique*, VI, 2, 1317a) les acteurs populaires interviewés font souvent état du sentiment d'avoir appris de l'exercice provisoire de la charge de *vocero*, notamment pour critiquer les nouveaux élus et mieux saisir la dynamique d'élaboration des projets et de discussion publique.

⁴⁴¹ Nous utiliserons par la suite les deux termes pour différencier les CC et les JV.

leurs propriétés sociales accentuées par leur élection à la tête du comité : non seulement leurs propriétés sociales avantageuses sont désormais visibles aux voisins, de par leur statut public, mais elles peuvent faire l'objet d'une amélioration par le nouveau statut de leader populaire.

Tomas M. nous décrit l'effervescence des mois précédant l'élection du CC, où l'on pressent des candidatures pour chaque section thématique, où les voisins se mobilisent pour convaincre tel autre d'occuper telle charge et où des intérêts non déclarés font surface :

« Moi, on m'a demandé de faire partie du comité financier du CC. Je n'avais jamais fait de la politique. Je ne m'étais jamais mobilisé. J'avais voté l'extrême gauche pendant des années, certes, mais je n'avais pas un parcours de militant. Quand Delfina est venue me chercher plus ou moins un mois avant l'élection, la communauté était tout un laboratoire d'idées, de propositions, de « Je vais lui demander s'il peut », « Ah oui, c'est lui qui veut se présenter ? Et quel est son programme ? » Car je ne te cache pas que si à l'époque les meilleurs ne voulaient presque pas candidater, pour ne pas se salir avec la politique « politisante », avec l'argent, car on savait qu'on allait vers ça, c'était presque les pires qui voulaient devenir membres d'un CC. Les jeunes, ceux sans expérience, les intéressés, tu vois ce que je veux dire. Ceux qui n'avaient pas conduit les batailles historiques du quartier, qui ne connaissaient même pas les voisins, qui ne savaient même pas les besoins de la communauté. Par exemple – ça reste entre nous eh – tu vois la femme, là, du *Comité des madres* ? Yaneth, elle s'appelle. Je ne sais pas si tu as parlé avec elle. Eh bien, elle s'est mise là uniquement pour avoir une allocation. Pareil pour des centaines d'autres. Mais bon, je peux te dire qu'à la fin, ces gens-là restent peut-être un mois, deux mois, après dès qu'ils voient qu'ils ne gagnent rien avec le CC, ils se cassent en courant. Car c'est ça, nous travaillons pour la gloire ».

En raison du caractère complètement désintéressé du travail communautaire – malgré les bénéfices qu'il peut engendrer - ceux qui se proposent pour l'élection disposent déjà d'un capital économique supérieur à la moyenne *barriale*⁴⁴². Pour ces « aspirants leaders communaux », il s'agit là d'une condition fondamentale pour pallier à la perte de temps de travail impliquée par le travail communautaire. Ce temps de travail s'apparente alors, du moins en théorie, à la *skholé* ou à l'*otium* [Arendt, 1983 (1958) : 59-121], temps public soustrait au travail et à l'intérêt et socialement distribué. La distribution sociale de la *skholé*,

⁴⁴² La confrontation des tableaux sociographiques reportés en Annexe identifie clairement l'élite communale (l'élite du CC, nous parlerons pour la Bolivie d'élite *vecinale*) comme une élite économique. Cependant, il faut remarquer d'emblée un certain nombre de difficultés dans ce calcul. D'abord, il est impossible d'avoir des informations précises sur les ressources économiques des acteurs populaires, car l'auto-déclaration est souvent sous-estimée: tous les acteurs populaires, et particulièrement les leaders, peuvent diminuer leurs ressources pour apparaître comme nécessiteux et « comme les voisins ». Il n'y a aucun moyen de connaître les ressources réelles du foyer, à moins de vivre pour un temps très long dans une famille populaire. *A fortiori*, il apparaît impossible de mesurer l'effet d'amélioration de la position individuelle dans le cas des leaders grâce au CC, car les leaders communaux ne diront jamais que leur position économique s'est améliorée durant leur période au « gouvernement » du CC. Malgré ces écueils, les leaders populaires forment très visiblement une élite économique dans le *barrio*.

suivant la loi de distribution du capital économique et du capital scolaire, s'avère sociologiquement pertinente même à l'intérieur d'une « classe de pauvres » comme la classe populaire des *barrios*. Or, en raison des inégalités populaires face à la *skholé*, révélées par la spécificité d'un travail « qui n'en est pas un » comme le travail communautaire, nombre de candidatures au CC sont dictées par l'intérêt personnel. Les phénomènes de corruption sont par conséquent fréquents chez les leaders les plus démunis en capital économique et ce statut hybride d'un travail qui dissocie reconnaissance symbolique et reconnaissance matérielle est source de frustrations⁴⁴³.

Les capitaux symboliques constituent l'autre spécificité sociale des leaders. Ces derniers réunissent capital scolaire et capital militant dans des économies assez variables⁴⁴⁴. Ces capitaux leur permettent de comprendre les prérogatives légales du comité, de nouer un dialogue efficace avec les autorités administratives de l'État, de suivre de près les différentes phases d'un projet de développement, tout en maintenant un lien avec leur « électorat » populaire. Précisons d'emblée que les CC de notre première enquête (2007) articulaient une forme collégiale dans le travail communautaire (un *vocero* – « représentant » pour chaque thème, éducation, infrastructure, habitat etc.) et une sorte de « présidence » du CC attribuée à un super-leader, *vocero* de la communauté ayant en charge la représentation « diplomatique » du quartier, la signature des projets et la gestion de l'argent. Ainsi, nous avons pu observer, la plupart du temps, toutes les espèces du capital (économique, social, scolaire, militant, symbolique-charismatique) dans la personne du *vocero* de la communauté. Et dès lors qu'une espèce faisait défaut, l'efficacité de l'action communautaire s'en trouvait affectée, les détournements financiers devenaient plus probables, et l'action du leader s'exposait à une recrudescence des critiques intérieures. La « meilleure » organisation communautaire, évaluée par un prisme légitimité-efficacité, était assurée par des individus de classe moyenne qui n'étaient pas nécessaires, disposaient de la *skholé* et la considéraient comme telle (sans la contaminer par les logiques de l'intérêt), avaient un bon portefeuille de contacts dans les institutions, bénéficiaient d'un minimum de diplômes (BAC ou, très rarement, plus), étaient passés par une longue expérience militante et, *last but not least*, étaient charismatiques. Luz E. Chacón, leader d'un CC paysan dans un petit village à côté d'Andres Bello Cordero (État Táchira), constitue le portrait du leader « idéal » : propriétaire terrienne sans être notable

⁴⁴³ Cf. *infra* « Intégration vs intérêt : la condition salariale paradoxale des leaders ».

⁴⁴⁴ Ainsi, Branger R. du *barrio* Santa Rosa (23 de enero/Caracas) présente un haut capital militant et un faible capital culturel/scolaire (du moins mesurable par des diplômes – y compris les diplômes délivrés par les *Missions* éducatives largement dépréciés sur le marché scolaire). Carmen Q., du même *barrio*, présente un haut capital culturel et un capital militant « moyen » (en étant associée à la « bataille de l'eau » des années 1980, dont Branger était un protagoniste, mais en position périphérique).

(*cacique*⁴⁴⁵), juge intègre avec des contacts dans tous les Ministères, militante communautaire depuis sa jeunesse dans les organisations catholiques de base. Ses électeurs reconnaissent en 2007 l'avoir choisie précisément en vertu de ses propriétés sociales avantageuses :

« Luz Estela est ce que l'on peut imaginer de mieux pour mener à bien le travail du CC. Elle connaît tout, elle connaît du monde dans les institutions et à la Mairie qui essaie toujours de mettre des obstacles à l'organisation populaire. Elle est capable de dialoguer, de faire comprendre les choses, de bien nous expliquer : c'est parce qu'elle a longtemps travaillé avec les communautés, dans les organisations catholiques de *Fe y alegría*. Et puis honnêtement quand elle parle il y a un silence de respect tant elle arrive à s'imposer comme leader. Ainsi, quand elle a pris sa retraite, nous avons tous décidé unanimement de lui proposer d'entrer dans le CC » [Higinio R., conversation non enregistrée suite à l'Assemblée communautaire, CC « Andres Bello Cordero » (Táchira), *Journal de terrain*, 13/4/07].

Mais quelle est l'économie de chaque espèce de capital dans la nouvelle « élite » du conseil de *barrio* ?⁴⁴⁶

a) *Le capital économique : ne pas être nécessaire*

Commençons par le capital économique. Une analyse des propriétés sociales des nouveaux leaders communautaires, obtenue à travers la rédaction « à deux » d'une grille sociographique⁴⁴⁷ que l'on a par la suite traitée statistiquement, montre que le niveau de revenus des leaders communaux, *ceteris paribus*, est supérieur à la moyenne des voisins. En confrontant les niveaux de revenus déclarés par les leaders (n = 50) avec la moyenne des revenus des voisins, obtenue à l'aide des recensements effectués par les mêmes leaders dans

⁴⁴⁵ Le mot « cacique » identifie en milieu paysan un propriétaire terrien et un oligarque, alors qu'il désigne une autorité traditionnelle parmi les indigènes *yukpa*. Cf. *infra* « Évolutions du leadership communautaire et représentations de l'élitisation ».

⁴⁴⁶ Pour une approche plus descriptive et ne mobilisant pas la notion bourdieusienne de « capital », cf. Welsch et Reyes [2006].

⁴⁴⁷ Dans cette grille figurent : nationalité et lieu de naissance, âge, état civil, nombre d'enfants, ancienneté de résidence dans le *barrio*, ressources économiques mensuelles, niveau de diplômes avant et après l'installation du comité (au cas où l'enquête est passé par une *Mision* éducative), catégorie socio-professionnelle et métier, catégorie socio-professionnelle et métier des parents, programmes sociaux dont l'enquête a bénéficié, responsabilités dans le comité, religion professée, affiliation à un parti et préférences électorales. Suivant les spécificités de chaque relation d'enquête, nous avons inséré à différents moments de l'entretien semi-directif cette rédaction « à deux » de la grille sociographique. La rédaction « à deux » devait amener les enquêtés à questionner de manière réflexive leurs propriétés sociales à l'aune de leur légitimité à se déclarer porte-paroles autorisés de la communauté.

la communauté, le constat apparaît avec force – y compris avec l'écueil de sous-déclaration des ressources⁴⁴⁸.

Dans les *barrios* paysans, ouvriers et indigènes au Venezuela, l'homogénéité interne est particulièrement visible : les paysans de Misintà (Paramo) sont tous des agriculteurs et la distribution des surfaces d'exploitation est très égalitaire. Les ex-ouvriers du *barrio* « La Manguita » (Valencia) sont majoritairement des artisans (75%) et des marchands informels (« buhoneros », pour 23% de l'échantillon), résultat de leur reconversion professionnelle après la désindustrialisation de la région. Les indigènes observés sont enfin majoritairement des marchands informels (95% des actifs *wayuu*) et des agriculteurs/éleveurs (93% des actifs *yukpa*). Pour ces populations statistiquement minoritaires dans notre échantillon (l'essentiel de notre enquête s'étant déroulé dans les *barrios caraqueños*), le caractère d'élite économique des leaders communautaires est particulièrement visible : ainsi chez les paysans, les leaders communaux sont de jeunes agriculteurs dynamiques, souhaitant moderniser leurs exploitations ; chez les ex-ouvriers, les leaders communaux sont un militaire et un syndicaliste travaillant comme cadre de la fonction publique ; pour les indigènes, il s'agit du cousin d'un haut cadre de la fonction publique de Maracaibo (*wayuu*) et du fils de l'ex-Ministre des Affaires indigènes (*yukpa*). En synthèse, pour ces espaces sociaux extrêmement homogènes économiquement, il était prévisible que les leaders soient les « meilleurs voisins » en termes de capitaux économiques⁴⁴⁹.

Voyons maintenant si ce constat vaut pour des espaces sociaux plus hétérogènes économiquement, comme les *barrios caraqueños*. Prenons notre lieu d'enquête principal, le *barrio* « Santa Rosa » (23 de enero).

En confrontant les moyennes des revenus déclarés par les leaders du *barrio* « Santa Rosa » (n = 30), ainsi que leur disponibilité (journalière, hebdomadaire, semi-mensuelle et mensuelle⁴⁵⁰), la détention d'un compte bancaire et la propriété de la maison, avec les

⁴⁴⁸ Cet écueil, comme nous l'avons dit, concerne particulièrement les leaders. Même en considérant une sous-déclaration de 20% pour les leaders, et de 10% pour le voisin médian, le constat d'élite économique est pourtant maintenu, comme le montre le tableau synthétique.

⁴⁴⁹ Et encore plus dans la JV « 12 de octubre », lieu de notre enquête bolivienne, où 80% des voisins était occupés dans le marché informel (la *feria alteña*) sur des emplacements largement équivalents en taille. Cependant, davantage que le capital économique, dans la définition de l'élite des JV intervient surtout le capital social et politique (les contacts avec les syndicats locaux).

⁴⁵⁰ Variable importante pour comprendre les inégalités économiques dans les *barrios* urbains : 6% des actifs (64% de la population de Santa Rosa) dispose de revenus journaliers (il s'agit essentiellement de marchands informels avec des très petits emplacements), 18% de revenus hebdomadaires, 40% de revenus semi-mensuels et seul 23% de revenus mensuels. Cf. également le tableau synthétique.

moyennes de référence dans les recensements⁴⁵¹, l'élite se dessine, bien que moins clairement que chez les paysans, ex-ouvriers et indigènes.

Les leaders déclarent tous disposer de ressources comprises entre 1000 et 2000 BsF, c'est-à-dire, en considérant des moyennes cumulées, dans les quatre déciles les plus riches du voisinage. Et si l'on considère uniquement les leaders hommes, les capitaux économiques se situent dans les deux déciles plus riches du voisinage. 60% de leaders (hommes et femmes confondus) déclarent disposer de revenus mensuels (en enlevant les femmes, le taux monte à 85%) et 75% d'entre eux disposent d'un compte bancaire. Ils sont également propriétaires de leur maison dans 75% des cas⁴⁵². Parmi les hommes, tous sont actifs. Les femmes le sont majoritairement (65%) et si elles ne le sont pas, elles bénéficient d'un salaire important du conjoint (> 1500 BsF).

Si l'on compare maintenant ces données aux moyennes vicinales, l'élite se dessine :

		Moyenne vicinale	Leader	Leader homme
Niveau de revenus (en BsF)	0	7 %	0 %	
	< 200	5 %	0 %	
	200 - 500	27 %	0 %	
	600 – 2000	61 %	100 %	
Dont	600 – 1000		20 %	20 %
	1000 - 1500		65 %	35 %
	1500 – 2000		15 %	45 %
Disponibilité des revenus	Journalières	6 %	0 %	0 %
	Hebdomadaires	18 %	0 %	0 %
	Semi-mensuelles	40 %	30 %	0 %
	Mensuelles	23 %	60 %	80 %
Compte bancaire	Non	51 %	25 %	2 %
	Oui	49 %	75 %	7 %
Propriété de la maison	Prêtée ou autre	7 %	0 %	0 %
	Partagée	13 %	5 %	0 %
	Louée	20 %	30 %	25 %
	Propriété	60 %	65 %	75 %
Activité	Non	34 %	30 %	0 %
	Oui	66 %	70 %	100 %

Tableau 3 : Comparaison des capitaux économiques voisins/leaders.

⁴⁵¹ Les données économiques concernent, dans un cas comme dans l'autre, les revenus du foyer.

⁴⁵² Pour ces deux dernières formes de capital économique, la détention d'un compte bancaire et la propriété de la maison, la variable de sexe ne semble pas jouer particulièrement, car il s'agit de capitaux mutualisables entre femme et mari.

Des précisions sur ce constat général s'imposent: d'abord, on repère une différence significative entre hommes et femmes. Les femmes - 65% de notre échantillon de leaders du *barrio* « Santa Rosa », soit 20 leaders – sont parfois dans la condition socio-économique de *madre sola* (« mère seule ») : famille monoparentale, salaire unique et plusieurs enfants (2,5 en moyenne). Dans ce cas, elles gagnent en moyenne 600-700 BsF par mois, avec des rentrées très irrégulières ; elles cumulent souvent deux emplois ; elles sont davantage en location que la moyenne des leaders. Il s'agit pourtant d'une minorité – quoique significative - de femmes-leaders sur notre échantillon (15 % ; 3 leaders). Dans le cas de leader *madre sola*, le niveau de revenu déclaré est alors « un peu plus que le salaire minimum »⁴⁵³ : il s'agit de l'étalon *minimal* de la condition socio-économique de leader, de la base de la pyramide économique des leaders.

L'enquête montre de surcroît que dès lors que le capital économique fait défaut, une double attitude s'installe, hommes et femmes confondus : les leaders se plaignent de leurs difficultés à concilier une vie professionnelle déjà précaire et le travail communautaire, difficultés redoublées par l'indifférence de la communauté, qui ne cotise pas pour financer les aller-retour en ville, les repas, les frais de photocopies etc. La deuxième attitude possible est celle de l'intérêt stratégique, qui peut aller jusqu'à la concussion : aussi les entretiens témoignent-ils souvent d'une motivation stratégique *cachée* au moment de faire son entrée dans la politique communale. Nombre de leaders font part de leur étonnement au moment d'apprendre la gratuité totale du travail communautaire ou accusent tel autre leader d'être entré dans le CC pour « rénover sa maison » ou « s'attribuer des bourses sur critères sociaux », comme cette même Yaneth Z. que nous avait dénoncée Tomas M. :

« Vous pouvez le voir de vos yeux, ici il y a une personne chargée de donner des aides et des bourses aux mères qui vraiment en ont besoin (*vocero* du comité « *madres del barrio* »). Mais j'ai contrôlé et j'ai découvert qu'en réalité il y a parmi ces gens qui reçoivent des aides économiques des gens qui n'en ont pas besoin. [...] Ici il y a des préférences. Bien sûr qu'il y en a. Si tu te mets dans un comité, avec eux, on t'aide... autrement... [...] Je voulais participer à ce comité « *madres del barrio* », pour aider les autres mères qui en ont vraiment besoin. Je suis d'accord avec tout ce processus d'organisation communautaire, car je vois qu'il y a des gens qui sont vraiment intéressés à ce que le *barrio* se développe, s'enrichisse. Mais c'est vrai qu'ils s'aident entre eux. Qu'ils aident ceux qui s'intègrent dans un comité et tout ça... [...] si je m'intègre à tout ça, ce n'est pas pour me favoriser ou faire bénéficier ma famille, ou les autres personnes qui sont autour de moi » [Yaneth Z., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

⁴⁵³ Cependant, comme nous l'avons constaté au cours de l'enquête, la plupart du temps les acteurs populaires ne connaissent pas le salaire minimum, ou en tout cas son montant peut fluctuer au gré des réponses.

En 2009, la *Ley de comunas*, réformant l'ancienne *Ley de los Consejos comunales* de 2006, impose une triple signature pour les contrats avec le nouveau MINCOM et une gestion à trois de l'argent public (*voceria ejecutiva*, *banco comunal* et *contraloría social*). Désormais, trois personnes élues dans le CC doivent contrôler la gestion de l'argent, afin d'éviter des faits de concussion. Cette conduction tricéphale des nouveaux CC a diminué énormément les possibilités de corruption ou d'adhésion « stratégique » à l'organisation communale. Car, à partir du renouvellement électoral de 2009, tous les CC élisent trois *voceros* responsables, en dernière instance, de la mise en place des projets financés par l'État. Cela redouble, par ailleurs, les frustrations de ces leaders qui avaient parié sur une forme quelconque – légale ou non - de rémunération.

En Bolivie, les faibles disponibilités financières des JV réduisent la prégnance du capital économique dans la définition de la nouvelle élite populaire. Contrairement au cas vénézuélien, où chaque CC est composé (d'après la Loi de 2009) d'une quinzaine de leaders thématiques et d'une trentaine de suppléants pratiquement inactifs, ainsi que de trois « super-leaders » (les *voceros*) choisis parmi les voisins, la JV n'est confiée formellement qu'à trois habitants : le Président, le Secrétaire et le Trésorier. Le Président détient le pouvoir décisionnel, qui lui est confié par la *comunidad* présente lors des Assemblées hebdomadaires, tandis que le Secrétaire se limite à la rédaction des actes et le Trésorier à la validation budgétaire. On retrouve chez le Président les mêmes propriétés sociales idéales que chez les *voceros* des CC : non-nécessiteux, disposant de la *skholé*, plus instruit que la moyenne et aux capacités oratoires, capable de dialoguer avec l'État et de rendre ses mécanismes compréhensibles aux yeux des habitants de la JV, et doté d'un bon portefeuille de contacts dans les syndicats locaux. N'ayant pu rencontrer que deux Présidents de JV d'El Alto, nous avons néanmoins constaté que ces derniers maximisaient, à défaut du capital économique, au moins deux autres espèces de capital (entre capital scolaire, social et militant).

b) *Le capital scolaire : un minimum d'études pour comprendre l'État et le faire comprendre*

La quasi-totalité des leaders des CC fait preuve d'un capital scolaire plus haut que la moyenne de leurs voisins, mesuré par de longues études financées ou non par les missions éducatives boliviennes en milieu populaire (maximum BAC+3). Dans le cas de leaders diplômés des Universités boliviennes, il s'agit majoritairement d'études en « Administration économique et sociale » ou en « Planification sociale et travail communautaire ».

60% des leaders du *barrio* Santa Rosa est ainsi composé de bacheliers (25% *via* la *Mission Ribas*) contre 51% des voisins, et 20% dispose de diplômes de l'enseignement supérieur (technicien supérieur ou niveau licence). Ces pourcentages ne varient pas sensiblement entre hommes et femmes, les femmes étant en moyenne légèrement plus diplômées que les hommes (2 cas d'écart).

	Moyenne vicinale	Leader	Leader homme
Sans instruction	4 %	0 %	0 %
< baccalauréat	45 %	20 %	25 %
Baccalauréat	40 %	60 %	55 %
Bac + 3	11 %	20 %	20 %

Tableau 4 : Comparaison des niveaux d'instruction voisins/leaders.

Ces études les rendent capables de comprendre l'horizon juridique du CC, d'avoir des relations profitables avec les institutions d'accompagnement (comme FUNDACOMUNAL), et de « bien parler » pendant les assemblées communautaires⁴⁵⁴.

Qu'en est-il des leaders indigènes et paysans ? Les mêmes considérations exposées *supra* pour le capital économique valent-elles ? Le primat du capital éducatif se retrouve de fait chez ces leaders, pour lesquels la promotion d'une nouvelle élite populaire instruite et diplômée se charge d'une signification supplémentaire. Car cette nouvelle élite doit dialoguer avec les élites traditionnelles, elles aussi traditionnellement investies de la fonction de « bien parler ».

On assiste dès lors à l'émergence en milieu indigène et paysan d'un nouveau leadership « de contact » [Brown, 1993]⁴⁵⁵ qui fait primer un haut capital scolaire sur l'inscription dans des réseaux claniques puissants (ou l'institution du caciquat dans le cas *yukpa*) ou

⁴⁵⁴ Dans une enquête sur ces organisations très éphémères apparues en concomitance avec la radicalisation idéologique de 2002, les « Cercles bolivariens », Kirk A. Hawkins et David R. Hansen soulignaient déjà en 2006 que les dirigeants de ces cercles étaient plus diplômés que la moyenne nationale (89% des 110 cas observés avait au moins réalisé des études dans le secondaire, alors que la moyenne nationale est de 78%) [Hawkins et Hansen, 2006].

⁴⁵⁵ Dans un article sur « La question amérindienne en Guyane. Formation d'un espace politique », G. Collomb arrive à la même conclusion pour le leadership du mouvement amérindien guyanais entre la moitié des années 1980 et la décade 1990 : « [Les nouveaux leaders indigènes] tiennent moins leur légitimité de leur position à l'intérieur de leur société, que de la capacité qu'ils ont acquise par la scolarisation et par l'entrée dans le travail salarié à maîtriser les codes et les outils de la culture européenne, et à opérer par-là les nécessaires médiations, à élaborer des notions partageables et négociables, dans un espace mettant en dynamique les différents groupes ethniques présents dans l'espace régional [Collomb, 1997] ».

l'ancienneté de résidence (dans le cas paysan). Le capital scolaire permet aux nouveaux leaders des CC, dans l'optique du « leadership de contact », de faire dialoguer plus efficacement les différents groupes résidentiels, claniques ou ethniques, entre eux et avec l'État.

Comme nous l'explique Euclide M., *vocero* d'un CC *wayuu* :

« Moi je n'ai pas été choisi par la *comunidad* pour mes capacités de résolution des controverses entre voisins. Pour ça il y a déjà les *palabrerros* [médiateurs traditionnels de la culture *wayuu*] et les *maikia* [les anciens qui représentent le clan, et qui président les assemblées des oncles maternels, représentants de chaque famille⁴⁵⁶]. J'ai été choisi, comme les *voceros* régionaux que les différentes *comunidades wayuu* de la Guajira ont choisis aujourd'hui – tu as assisté avec moi à l'événement – pour mes capacités personnelles. J'ai été choisi parce que je suis un *luchador* [lutteur] et parce que je suis capable de parler à tout le monde, à l'État, aux *facilitadores* [inspecteurs-pédagogues du MINCOM], aux membres de la *comunidad*, et aux autorités traditionnelles. Parce que je connais les lois et j'ai un cousin dans l'administration, tu l'as connu, Melindro F. Et surtout, je n'ai pas été choisi pour mon argent, comme l'étaient les caciques, des riches qui s'autoproclamaient leaders de la communauté et semblaient dans la corruption. Les leaders des CC doivent être plus instruits, pour expliquer les lois, pour bien parler : ceux que je connais dans les autres CC sont souvent des profs, comme Richard que nous allons interviewer demain, et qui a son frère au Ministère aussi, Wolfgang, ou sinon des fonctionnaires ou des avocats » [Euclide M., CC *wayuu*, Guajira].

Dans l'extrait, Euclide fait dialoguer les attributs sociaux de trois élites que la culture *wayuu* a connu au fil du temps : les caciques⁴⁵⁷, notables sans légitimité, maximisant le capital économique ; les autorités traditionnelles, *palabrerros* et *maikia*, maximisant le capital religieux-rituel ; les « nouvelles » élites communales qui maximisent les capitaux « acquis » par l'éducation, les réseaux, la connaissance du droit. C'est uniquement en vertu de ce capital scolaire, qui met les nouvelles autorités communautaires directement en relation avec l'État, et qui permet de distinguer le statut de leur « bien parler » de celui des autorités traditionnelles, que les leaders communaux trouvent leur place en milieu indigène. Il s'agit alors souvent de *voceros* jeunes, recrutés dans la génération ayant bénéficié de la

⁴⁵⁶ La structure de la parenté *wayuu* suit le modèle patri-parallèle illustré par C. Lévi Strauss dans son *Anthropologie structurale* I [Lévi-Strauss, 1974 (1958) : 23-37]. L'oncle maternel est ainsi le représentant de la famille, alors que l'ancien représente la lignée ou le clan.

⁴⁵⁷ Il faut préciser d'emblée, comme nous le verrons par la suite, que le caciquat ne revêt absolument pas la même signification dans la culture politique *wayuu* et *yukpa*. Chez les uns, il est assimilable à une notabilité sans influence dans les dynamiques communautaires (alors qu'il est assimilé à l'oligarchie terrienne chez les paysans); chez les autres, plus proches de la culture observée par P. Clastres chez les *Guayaki* [Clastres, 1972], le caciquat est l'expression politique d'une structuration totémique de la société. Le cacique est alors un chef traditionnel qui incarne momentanément le clan, révocable à tout moment et choisi pour ses capacités personnelles et surtout pour ses liens de parenté à d'autres caciques.

démocratisation de l'enseignement⁴⁵⁸. Si l'association que construit l'enquête entre « le parent dans l'administration » et les « longues études » peut paraître étrange au lecteur, il faut alors rappeler que, dans la culture *wayuu*, les deux choses vont de pair : leur manière de concevoir leur relation à l'État a toujours associé connaissance du système étatique et maximisation du capital social dans les institutions [Alarcon Puentes, Leal, Paz et Fernandez, 2009 : 268].

Les leaders communaux *yukpa*, malgré une différence de taille dans la culture politique avec les *wayuu*, mettent également en avant cette capacité de distinction des leaders à l'aide de la connaissance de l'État, et notamment des titres validant cette connaissance que sont les diplômes. Quand bien même leur intégration à l'État-Nation serait plus récente que pour les *wayuu* (en termes de scolarisation, recrutement dans la fonction publique, participation électorale), le primat du capital scolaire vient renforcer nos conclusions sur le leadership *wayuu*. Ainsi Jesus P., leader d'un CC de Toromo (Sierra del Perijà) et étudiant en « Bio-analyse » et en « droit » :

« Ever, mon frère, est instituteur à l'École bolivarienne, le *simoncito*. Moi, je suis moi-même diplômé de l'Université bolivarienne. Ça me sert énormément pour bien faire mon travail. Pour parler avec les gens de l'administration, avec les ingénieurs qui viennent mesurer les terrains et nous mettre des « *trampas* » [obstacles], pour négocier avec les caciques qui sont les dépositaires de notre savoir et de notre culture, pour parler avec les gens de la *comunidad* qui attendent des réhabilitations, qui demandent des choses, qui se plaignent. Pour tout ça il faut du savoir. Alors je ne sais pas si mon savoir est meilleur que celui des autres. Mais bon, j'ai étudié. J'ai étudié pour le peuple *yukpa*, pour qu'il ait le droit lui aussi à s'organiser comme les autres » [Jesus P., CC *yukpa* Toromo (Sierra del Perijà)].

Enfin, en milieu paysan on observe le même processus de dédoublement des élites : d'un côté les autorités « traditionnelles » bénéficiant de plusieurs décennies d'installation sur le territoire et conservant la mémoire de la région, de l'autre, les nouvelles autorités communales souvent jeunes et diplômées. Ainsi, un « ancien » relevant du premier groupe et conservant la mémoire du village de Misintà (Paramo) ainsi que ses croyances animistes sur les « dieux de la montagne », nous expliquait :

« Tu sais, ces nouveaux leaders, ces gens que tu vois parler dans les réunions, ce n'est pas comme nous qui avons vu toute l'histoire passer. Ces gens-là n'ont pas vraiment d'expérience. Car l'expérience des choses c'est nous qui l'avons. Mais c'est vrai que nous, avec toute cette expérience-là, avons toujours été pris de haut

⁴⁵⁸ Démocratisation qui, en ce qui concerne les groupes indigènes (Cf. Carte 4 (e) *supra*), s'est réalisée *de facto* uniquement pour les *wayuu*, culture indigène majoritaire dans l'espace national et d'ores et déjà plus intégrée à l'État-Nation. Témoigne de cette intégration le nombre de *wayuu* présents dans l'administration publique *maracucha* et dans les Ministères entre 1980 et aujourd'hui.

par le gouvernement, qui n'a jamais cessé de nous bercer d'illusions. Peut-être ces gens qui ont étudié seront capables d'améliorer les choses une fois pour toutes. Je crois dans les CC » [Dionisio M., CC paysan Misintà (Paramo)].

c) *Le capital social : des leaders multipositionnels*

Le capital social est également une prérogative importante des nouveaux leaders communaux. Un comité populaire efficient n'est pas seulement un comité guidé par des leaders aux motivations irréprochables et aux savoirs reconnus. Entretenir des relations dans les institutions, les partis, les syndicats dans le cas bolivien, est une condition *sine qua non* d'un financement rapide et conséquent des projets déposés par les CC chez FUNDACOMUNAL. Il est alors très courant d'observer des leaders multi-positionnels, cumulant des relations de proximité (voire des liens de parenté) avec les fonctionnaires des institutions, avec des ingénieurs d'Hydrocapital ou de PDVSA, ou avec les militants des sections locales du PSUV. La densité de leur réseau égocentré, mesurable par le nombre de contacts institutionnels non redondants déclarés par l'enquête dans la grille sociographique⁴⁵⁹, permet de distinguer un *vocero*, qui doit pouvoir mobiliser plus de connaissances personnelles pour représenter la communauté (4,2 contacts en moyenne), du représentant d'une section thématique (1,9 contacts en moyenne), qui peut se contenter d'être connu et respecté par les voisins.

Un tel capital social pour les *voceros* repose sur des relations souvent établies dans un passé militant précédant l'élection au CC ou accumulées au fil du travail communal (dès lors que ce travail implique pour le leader l'assomption de responsabilités croissantes au sein du PSUV, comme c'est le cas pour ceux qui intègrent le CC, la *Sala de batalla* et la section locale du PSUV dans le *barrio*). La trajectoire militante des leaders communaux implique la construction au fil des ans d'un carnet d'adresses dans les institutions ; ce carnet est mis à l'épreuve et la plupart du temps densifié par le travail communal, comme nous le fait remarquer Alicia C. du CC « Casitas »/La Vega (Caracas) dans son récit de militante :

« Bien sûr, nous étions toujours en train de râler pour beaucoup de choses. Nous n'étions jamais fatigués d'aller aux manifs, d'aller à la rencontre des journalistes...oui, nous étions toujours en train de protester. Nous avons passé toute notre vie à protester, à faire des manifs, à organiser des activités avec les gens de la

⁴⁵⁹ Cette recherche ne s'inscrivant pas dans une approche de sociologie des réseaux, nous avons construit une mesure très indicative de la densité du réseau égocentré de l'enquête : il lui a été demandé de citer le maximum de contacts dans le monde politique dont il pouvait se souvenir au moment de l'enquête. La densité du réseau a été dès lors référée à ce nombre de contacts déclarés.

communauté. Nous avons passé ici sept ans sans eau. Il fallait donc aller chercher l'eau à 4h du matin. Bon, nous nous sommes organisés et tout ça, jusqu'au jour où nous avons séquestré un monsieur, un ingénieur d'Hydrocapital...C'était un pur coup de femmes [rire], nous l'avons pris de force, nous l'avons mis dans un autobus, et nous l'avons amené ici en autobus. Nous l'avons baladé dans toute La Vega, dans tous les endroits qui nous semblaient être la cause du problème de l'eau. Alors nous l'avons ici, auprès de nous, et il est devenu par la suite un de nos amis, même si ce que nous voulions était seulement de le retenir pour qu'il nous résolve le problème. Et grâce à lui le problème d'eau à La Vega a été résolu, c'est-à-dire maintenant il y a de l'eau chaque 48h. Et après il est resté un ami et un contact important pour le CC. Avant on faisait tout entre nous, personne ne nous écoutait. On s'organisait entre femmes du *barrio*, on se mettait d'accord la veille de l'arrivée de l'ingénieur d'Hydrocapital pour lui exposer nos problèmes ou faire pire [rire]. Maintenant ce sont eux qui viennent chez nous. Et nous devons connaître du monde pour leur parler. À la limite c'est presque pire qu'avant ! Car avant au moins tu avais la force de la rage, maintenant il te faut un bon carnet d'adresses pour avoir la reconnaissance de l'État, pour qu'ils nous prennent en compte. Mais bon, nous du CC « La Casita », nous avons connu du monde pendant notre lutte, comme l'ingénieur, et tous ces gens-là nous les avons recontactés une fois installé le CC. C'était notre carnet d'adresses. Moi en plus j'avais connu des gens dans d'autres CC, qui nous avaient présenté des militants, des gens du PSUV. Malheureusement c'est comme ça qu'il faut faire, parce que les communautés qui reçoivent le plus d'attention de la part de l'État sont celles qui ont les bons contacts » [Alicia C., CC « Las casitas » (Catia/Caracas)].

Alicia nous raconte comment la cible d'un conflit porté par le besoin est par la suite devenue un ami, puis un contact. Au moment de traduire le nouveau primat du capital social pour l'organisation communautaire en critique, elle sombre dans le désenchantement : « naguère les organisations populaires luttaient ; maintenant elles font jouer leur carnet d'adresses ».

Mais le capital social ne mesure pas seulement la densité du réseau égocentré du leader, des liens « faibles » [Granovetter, 2000 (1973)] avec les députés, les hauts et petits fonctionnaires, les ingénieurs, les militants du PSUV. Il mesure aussi l'ampleur du réseau de connaissances dont le leader est l'égo dans la *comunidad* (son *barrio* et les *barrios* voisins). En d'autres termes, pour les leaders communaux, quelle que soit leur place dans l'organisation communautaire, maximiser le capital social veut autant dire se faire un bon carnet d'adresses et connaître « du monde », qu'être connu. La manière la plus simple de « se faire connaître » est de « sonner à chaque porte »⁴⁶⁰, distribuer des tracts sur les réunions à venir et participer aux nouvelles réunions intercommunales, qui se démultiplient après la *Ley de Comunas*⁴⁶¹. Robert V., leader s'auto-définissant comme « peu public » et « très timide »

⁴⁶⁰ Extrait de l'entretien avec Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas).

⁴⁶¹ Les *Comunas* sont, conformément à la Loi de 2009, l'étape successive (socialiste) de l'organisation populaire après les CC. Composées de plusieurs CC adjacents, elles émergent pour maximiser les potentialités de

(malgré son téléphone qui sonne tous les dix minutes pendant l'enquête pour des dossiers liés au travail communautaire), insiste ainsi sur une stratégie très personnelle de maximisation du capital social, celle du « profil bas ». La routine imposée par son travail principal de technicien chez CANTV [entreprise publique de télécommunications] est la principale raison qu'il trouve au fait d'être (re)connu dans le *barrio* :

« J'étais assez connu, certains me connaissaient surtout pour le travail, d'autres pour la routine. Mais le travail faisait l'essentiel, parce que je sors tous les jours de chez moi le matin tôt et je rentre le soir tard. J'avais le même rythme de travail que tous ceux qui travaillaient dans le *barrio*, ce qui est loin d'être le cas de tout le monde. Mais c'est le fait d'avoir un rythme très régulier qui m'a permis d'être vu par les gens. Les gens me voyaient toujours en fait » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

d) *Le capital politique : avoir lutté pour la communauté et pour le pays*

Au moment de raconter à l'enquêteur la genèse de leur statut de leader, ces derniers se décrivent souvent comme des « *luchadores* » (lutteurs). Ce faisant, ils mettent en avant une définition synthétique et autochtone, en milieu populaire, de ce que politique veut dire : lutter. Leurs capacités connues et reconnues de lutte les habilitent à parler au nom du collectif populaire.

Si l'on retrace leur trajectoire politique, nombre de leaders communautaires semblent avoir converti un capital militant [Matonti et Poupeau, 2004-5] accumulé dans le travail communautaire en capital politique. Ce capital, acquis par un militantisme dans les organisations sociocommunautaires des années 1990, dans les partis d'extrême gauche ou les organisations catholiques actives dans les *barrios*, est l'une des variables régissant la légitimité du leader⁴⁶². De fait, ces expériences lui permettent d'élaborer une image publique « guerrière ». Le capital militant s'articule souvent, de plus, au capital social, comme le souligne José R., *vocero* du CC ouvrier du *barrio* « La Manguita » (Valencia).

financement d'un quartier, en recentrant les demandes sur des projets communs, inter-quartiers (des routes communes, des écoles pour plusieurs quartiers etc.). Cependant leur introduction dans les *barrios* est allée de pair avec un renforcement du contrôle de l'État, ayant emprunté entre-temps la voie de la « radicalisation du socialisme » (2010-11) : à côté des comités de participation émergent dès lors des organismes proprement idéologiques, comme les *Salas de batalla* (lieux de « formation idéologique » pour les communautés) et l'obligation tacite pour les leaders communaux d'être inscrits au PSUV. L'enquête ayant été réalisée au moment de la conversion des CC en *Comunas*, les réunions des CC adjacents se multipliaient.

⁴⁶² Bien qu'elle ne soit pas la *seule*. Ainsi ne faut-il pas oublier que le militantisme est *une* des formes de l'engagement participatif de l'habitant du *barrio*.

« L'État ne t'écoute pas si tu n'es pas des leurs. Et ça, c'est normal, parce qu'il y a eu une révolution et le peuple est au pouvoir. Alors il ne peut plus y en avoir pour tout le monde. Avant nous étions de l'autre côté de la barrière, nous étions dans la lutte, dans les organisations communistes, à essayer de promouvoir la culture du *barrio*, à travailler de concert avec les radios communautaires, avec tous ces gens-là. Maintenant les pauvres sont descendus des *barríos*, comme le dit le *Comandante*, et l'État a commencé à nous écouter. C'est pour ça que dans l'État il y a des gens comme nous, des militants, des communistes ; le Ministre de la Planification est un ancien communiste. Et c'est pour ça que nous militants des *barríos*, nous qui avons lutté pour la cause, qui avons lutté pour la communauté et pour le pays, avons plus de chances d'entrer en contact avec eux, pour résoudre les problèmes de nos *barríos* » [José R., CC ouvrier « La Manguita » (Valencia)].

Ainsi, l'une des possibilités de conversion d'un capital militant accumulé dans le travail communautaire en capital proprement politique, à rentabiliser dans le nouveau CC, vient de l'exemple de ces « communistes devenus Ministres ». Le partage d'une trajectoire militante commune entre acteurs populaires et « communistes devenus Ministres » est la condition *sine qua non* d'un dialogue efficace : dialogue dont les résultats visibles sont autant des financements rapides pour les projets du CC que des possibilités de carrière dans les institutions pour le leader populaire⁴⁶³.

L'articulation du capital social et du capital militant tend par ailleurs à devenir avec les *Comunas* socialistes l'un des critères prioritaires de partage entre des « bons » et des « mauvais » leaders en termes proprement politiques. Cette greffe révèle la spécificité du capital politique populaire à l'âge des conseils de *barrio* : si à l'époque des premières organisations populaires des années 1980 et 1990, et moins encore à l'époque de la guérilla urbaine des années 1970, le capital militant n'allait jamais de pair avec le capital social (le leader populaire ne devait pas être « mondain »), la légitimité politique des nouveaux leaders communaux repose au contraire de plus en plus sur un agencement étroit des deux. Nous trouvons une définition de ce processus chez Tomas M. :

« Un bon leader doit surtout savoir dialoguer avec l'État et avec les communautés. C'est surtout ça, tu sais. Parce qu'une fois que l'argent arrive, les gens de la communauté t'écoutent et t'acceptent comme leader. Mais pour les convaincre que tu es à ta place comme leader, il faut avoir lutté pour la communauté. Par contre, pour dialoguer avec l'État, il faut connaître du monde, il faut aller à la *Sala de batalla* de la *Comuna* [organisme

⁴⁶³ Pour cette articulation de capital militant et capital social dans la définition d'un « élu local », on peut recourir à l'intéressante notion de « milieu partisan » de F. Sawicki, définie comme suit : « Les relations tissées par tel élu local avec certains électeurs ou responsables associatifs de sa commune, les dons de tel chef d'entreprise à tel parti politique, l'appel de certains artistes à voter pour tel candidat, la participation de certains hauts fonctionnaires ou intellectuels à des cercles d'expertise, les connivences avec un organe de presse ou un journaliste, la convergence d'objectifs entre tel groupe d'intérêt ou mouvement social et un parti donné, dessinent les contours, nécessairement flous et mouvants, des milieux partisans ». *In* Cefai [2001 : 204].

de formation idéologique lié aux sections locales du PSUV], il faut être inscrit au PSUV. C'est tout ça. Alors, si je te dis que je « suis inscrit sans militer » c'est surtout pour ça. Tu gardes ça pour toi non ? Parce que pour ce que je te dis, je pourrais être évincé du parti. Ce n'est pas comme si je n'étais pas révolutionnaire en te disant ça, mais bon, pour que les gens de FUNDACOMUNAL t'écoutent, c'est surtout le fait d'être connu et d'avoir les bonnes cartes. Et ils sont dans leur droit, parce que t'imagines demander de l'argent sans qu'ils aient un minimum de preuves que t'es révolutionnaire, que t'es pour le *proceso revolucionario*, ce qu'atteste l'inscription au PSUV ? » [Tomas M., conversation non enregistrée, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), *Journal de terrain*, 13/2/11].

Les *Comunas*, porteuses de formes de contrôle idéologique et politique plus importantes de la part de l'État chaviste, maximisent le capital politique dans le portefeuille des capitaux des leaders ainsi qu'une forme *particulière* de capital politique : pour que les leaders communaux nouent des relations profitables avec l'État, il faut qu'ils fassent preuve d'un passé militant, qu'ils aient un bon carnet d'adresses dans les institutions et qu'ils soient inscrits dans les sections locales du parti. Les *Sala de batalla*, institution externe à la *Comuna* mais pourtant centrale par son rôle de médiateur avec l'État, est un exemple de cette indiscernabilité de capital social et de capital militant dans la définition de la légitimité politique du leader populaire. Organisme mi-administratif (sorte d'antenne locale de la *Junta parroquial*), mi-partisan (sorte de section locale du PSUV), intégré par un nombre croissant de leaders débattant des « lignes idéologiques du Président » et des « stratégies de lutte contre-révolutionnaire »⁴⁶⁴, ses fonctions vont de l'accompagnement à la formation idéologique, pour déboucher dans certains cas sur un véritable encadrement électoral⁴⁶⁵. Les leaders se doivent d'y participer, pour y convertir un capital militant en capital politique validé par l'État.

Par leurs propres évolutions, les JV tendent à un primat semblable de la configuration capital social/capital militant, où le capital social implique la (re)connaissance des voisins et

⁴⁶⁴ Entretien de Surma L., CC « la Manguita », Valencia.

⁴⁶⁵ Nous avons observé cette confusion entre formation idéologique et encadrement électoral dans les pratiques quelque peu suspectes de « comptage des votes » relatées par des membres de la *comunidad yukpa* de Toromo. Les leaders de la *Sala de batalla* y sont souvent des représentants claniques qui votent « pour toute la famille » dans le but sacré de « lutter contre l'opposition ». Cette même fonction des *Salas de batalla* était affirmée publiquement dans la Réunion du Front Guaicapuro *wayuu*, en présence de différentes communautés indigènes de la région *maracucha*. Le modérateur de la réunion y soulignait que « Le peuple indigène doit s'identifier au parti, et le parti doit impulser l'organisation locale, surtout les *Salas de batalla*. Car il faut lutter électoralement contre l'opposition qui est entrée dans le Parlement et risque de saboter le *proceso revolucionario*. Si l'opposition est entrée dans le gouvernement, il faut que vous le compreniez camarades indigènes, c'est en lieu et place de la pleine souveraineté du peuple » (*Journal de terrain* 14/04/11). Nous avons trouvé des dynamiques similaires dans l'entretien du leader *wayuu* Eglys P. qui pourtant les mettait explicitement en contradiction avec la « bonne » démocratie : « ici chaque famille est responsable des votes de ses membres. Le *vocero* est alors le représentant institutionnel de sa famille et peut influencer, bien sûr, sur les votes de chacun des membres de sa famille. Mais ça ce n'est pas légal ».

le carnet d'adresses dans le MAS et les syndicats du marché informel tandis que le capital militant les projette vers une carrière d'élus local. Comme nous le fait remarquer Nestor F., dès qu'Evo est arrivé au pouvoir, les Présidents des JV ont été de plus en plus tentés par une carrière dans les institutions locales et ont mis leurs velléités de pouvoir avant le travail en commun « au service des voisins », selon le principe du « mandataire commandé » propre à l'*ayllù* [Zibechi, 2007 : 137-145] :

« Ici il y a un processus très clair de formation d'une élite. Avant pour devenir Président d'une JV, moi je suis jeune, mais mon expérience de juriste me l'a confirmé, ainsi que mon expérience dans l'affaire des *gremios* [syndicats] dont je t'ai parlé⁴⁶⁶, avant il fallait bien sûr connaître les syndicats, avoir des relations, mais il fallait surtout être connu et apprécié par les voisins. Car il s'agissait avant tout de faire un travail pour la communauté et avec la communauté. Maintenant, il n'en est rien. La JV sert uniquement de tremplin pour un poste de secrétaire local, voire de maire. Ce qui est en train de se passer avec notre Président, qui a accumulé tellement de pouvoir dans ces années à parler avec les syndicats et à corrompre le vrai esprit de la JV, c'est qu'il a décidé de passer à autre chose. De gagner plus d'argent avec la politique » [Nestor F., JV « 12 de octobre » (El Alto)].

Aussi les stratégies de rentabilisation politique des leaders des conseils de *barrio* montrent-elles l'existence d'un « milieu partisan *barrial* » du PSUV et du MAS-CSUTCB, entre Venezuela et Bolivie populistes. Ce concept permet de rendre intelligible l'indiscernabilité croissante dans les nouvelles *Comunas* vénézuéliennes entre organisations communautaires, réseaux partisans locaux et organismes administratifs, et dans les JV entre comités participatifs, syndicats et partis. Les évolutions des CC vers les *Comunas* socialistes et celles des JV pendant le gouvernement d'E. Morales, témoignent d'un même processus « micro » : le primat croissant du capital social et militant (unis dans une espèce *particulière* de capital politique) dans la légitimité d'un leader communal, avec la contradiction relevée par Nestor que les leaders populaires se préoccupent davantage de leur carrière que de l'intérêt collectif du quartier.

Quelles sont alors les réactions populaires à cette nouvelle définition, indissociable d'une police de l'État⁴⁶⁷, de la légitimité politique ? Tous les leaders reconnaissent-ils, à l'instar de Tomás, qu'il s'agit là d'une évolution compréhensible ? D'une part, il faut remarquer que cette nouvelle forme de légitimité politique s'est installée durablement dans les

⁴⁶⁶ Nestor est le porteur d'un conflit contre les syndicats des marchands de rue, qui empiètent sur l'habitat et nuisent au travail de la JV. Cf. *infra* section « Les relations difficiles avec l'État ».

⁴⁶⁷ Nous suivons la définition de « police étatique » de Collovald et Gaïti dans l'Introduction à *La démocratie aux extrêmes*. La police de l'État désigne ce processus d'imposition et de contrôle d'une *norme* politique, quelle qu'elle soit, dans notre cas la norme idéologique dans la fabrique de la légitimité des leaders populaires [Collovald et Gaïti, 2006].

nouveaux CC, en particulier après le renouvellement des leaders communaux de 2009. Les nouveaux leaders du CC Santa Rosa réagissent à cette nouvelle donne en investissant à bras le corps les *Salas de batalla*. Compensant ainsi leur manque de capital scolaire et de capital militant (ils étaient trop jeunes pour avoir « lutté pour l'eau »), ils insistent dans leur présentation de soi sur leur assiduité dans la « formation idéologique et révolutionnaire », manière pour eux de s'inscrire dans l'héritage d'un parent ayant milité dans tel parti radical ou ayant participé à la lutte de l'eau :

« L'exemple de mon père, qui avait milité pour l'eau dans notre village, m'a donné envie de poursuivre son travail et de m'engager dans le CC. C'est pour lui que je m'engage dans les CC et que je vais discuter les lignes idéologiques du Président, qui est un peu notre père à tous, dans la *Sala de batalla* » [Judith., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Mais les réactions ne se font pas attendre. L'exemple de Carmen Q. est particulièrement significatif. En nous racontant l'histoire de ce leader historique du *barrio* Santa Rosa, J. Contreras, membre de la guérilla urbaine « Tupamaros » dans les années 1980, ayant « lutté pour l'eau » dans les années 1990 puis ayant progressivement reconverti son capital militant en fonctions politiques dans l'administration locale ou dans le PSUV, son attitude change. Dans un premier temps, elle se montre très élogieuse et insiste sur l'exploit de sa carrière, qui rejaillit sur la visibilité du *barrio* lui-même. Mais après nous avoir laissé photographier son « manifeste électoral » dans le *barrio*⁴⁶⁸, elle nous prend à part :

« Écoute, j'ai beaucoup de respect pour Juan Contreras. Mais il ne faut pas confondre leader de base et leader de la *boliburguesia* [« Bourgeoisie bolivarienne », la nouvelle élite chaviste au pouvoir]. Parce que s'il y a quelqu'un qui ressemble à la *boliburguesia*, c'est lui. Ce qu'il a fait pour la *comunidad*, c'était bien, même si je ne partage pas la position *guerrillera*, à son époque c'était important. Mais maintenant, qu'il veuille en faire une stratégie pour se projeter au niveau de l'administration locale, je trouve ça un peu écœurant. Quand je l'ai vu la dernière fois, il était en train d'haranguer la foule, et pas pour que les gens s'expriment sur leurs propres besoins, pour qu'ils trouvent la meilleure manière de s'organiser, mais pour gagner des votes » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

e) *Le capital symbolique : être grand parmi les nôtres*

Une telle primauté du capital politique n'est pas sans questionner le capital par excellence d'un leader, le capital symbolique. Pour comprendre l'agencement des deux

⁴⁶⁸ Cf. Cahier photographique.

espèces de capital - le politique et le symbolique - chez les nouveaux leaders communaux, le cas des leaders femmes se révèle particulièrement fécond par son statut de « cas-limite ».

Essayons donc de comprendre comment des acteurs symboliquement dominés se construisent une légitimité politique, pour comprendre le fonctionnement en général du capital symbolique.

Dans les deux pays, la domination masculine est un référent culturel incontournable : au Venezuela, on a pu parler de « machisme anthropologique »⁴⁶⁹ pour rendre compréhensible l'omniprésence de la violence masculine (dans le foyer, dans les représentations sexuelles, dans le travail, dans la politique) ; en Bolivie, le machisme a été paradoxalement renforcé par la prolifération des organisations communautaires dans les années de la contestation *callejera*. Comme le souligne A. Garcia Linera, une telle déhiscence des mouvements sociaux a été avantageuse en terme d'autonomie, de reconnaissance symbolique, de pluralité, mais paradoxalement désavantageuse en termes de violence de genre [Garcia Linera, 2004 : 18-19]. Les femmes ont été *de facto* reléguées dans les coulisses de la « guerre communautaire » et renvoyées à leur condition d'« ouvrières du foyer » [Rivera Cusincanqui, 2010 : 183]⁴⁷⁰. La culture politique de l'*ayllù*, éminemment masculine⁴⁷¹, a renforcé ces logiques de ségrégation féminine en les entérinant par la légitimité traditionnelle de la croyance. Or, dans les deux cas le sociologue est confronté à un primat des femmes dans le statut de leader communal, tant dans les CC que dans les JV. Les femmes occupent, selon de récentes enquêtes, 65% de l'organisation communale au Venezuela (même pourcentage que nous avons dans notre échantillon du CC Santa Rosa)⁴⁷² et 53% de l'organisation *vécinale* bolivienne [Centro

⁴⁶⁹ Je suis redevable pour cette suggestion d'une discussion avec l'anthropologue J. Alarcón Puentes.

⁴⁷⁰ Pedro L., secrétaire de la JV « 12 de octubre » (El Alto), nous confirme que cette représentation de la femme comme « ouvrière du foyer » continue de structurer la division du travail politique à l'intérieur de la *Junta*. Il souligne que « les femmes doivent plus qu'autre chose accompagner les hommes dans l'organisation communautaire, car elles ne savent pas parler aux autorités et ne savent pas se faire respecter ».

⁴⁷¹ Nestor F., membre « engagé » de la JV « 12 de octubre » (El Alto) contredit pourtant cette vision de l'*ayllù* comme modèle d'organisation politique excluant les femmes : au contraire « dans l'organisation communautaire de l'*ayllù*, contrairement au modèle syndical importé de l'État, les femmes participent à égalité avec les hommes. Quand il y a un problème dans une famille et qu'il faut le référer à l'*aylaqata*, autorité traditionnelle, hommes et femmes doivent être d'accord et la plainte demande la coopération du mari et de la femme ». Extrait de l'entretien produit en Annexe. Cependant cette affirmation fonctionne davantage, dans l'économie de son discours, comme une preuve dans un conflit l'opposant à l'organisation syndicale, que comme une information anthropologique à proprement parler.

⁴⁷² M. Saint-Upéry insiste pour le cas vénézuélien sur ce « détail » important, la féminisation de l'organisation communale : « On peut avoir des impressions assez contrastées sur la « participation populaire » encouragée par le gouvernement, mais une des choses qui m'ont le plus frappé dans les secteurs que j'ai visités, c'est que la majorité des activistes locaux sont des femmes. À vue d'œil, presque sept sur dix, soit une espèce de révolution tranquille du pouvoir féminin dans les quartiers ? Je pose la question à mes interlocutrices. L'une d'entre elles me répond avec un sourire malicieux : « C'est vrai, la Constitution bolivarienne nous promet l'égalité et 50% du pouvoir, mais nous avons un peu exagéré, nous en avons pris 70%. Sous les gouvernements précédents, une

Gumilla, 2008 ; Garcia Linera, 2004]. Les femmes se trouvent par conséquent, au moment de se présenter en porte-paroles autorisées, dans la nécessité de justifier leur rôle de leader à partir d'une condition de départ de misère symbolique.

On trouve trois types de constructions discursives, qui sont autant de manières de se fabriquer une image de leader : le récit militant (Lourdes P. et Juana C.), le récit de la domination inversée (Yaneth Z.) et le récit naturalisant (Ligia P.).

« Bon, en ce moment se créé une organisation de femmes et je m'y mets totalement... jusqu'ici je n'avais pas travaillé le côté féministe qui est fondamental pour l'organisation communautaire dans un pays comme le Venezuela [rire]. En 1976, je commence alors à travailler le côté féministe avec d'autres yeux, pas avec le prisme du parti et du partitisme, de la droite ou de la gauche, mais plus avec ce qui pouvait se faire, en tant que femme. C'est à dire ce que je pouvais faire moi en tant que femme, avec d'autres femmes qui étaient dans la même situation que moi, l'exploitation, le travail, la dépendance économique envers le mari [rire]. Sans devenir une femme contre les hommes, mais plutôt « que pouvais-je faire moi en tant que femme ? ». Bon à ce moment-là je commence à travailler à Petare Norte où il y avait déjà un problème de répression policière des femmes qui manifestaient. C'était le monde de la mère « poule » [la *madre* « *gallina* »], la femme au foyer qui non seulement doit trouver un boulot pour compenser un mari absent, mais aussi penser à l'avenir de son foyer, de ses enfants. Je comprends cette situation, parce que je m'y trouve aussi. Mais là, à Petare norte, j'ai à faire à des femmes seules avec cinq enfants, pas avec un enfant comme dans mon cas. Ce qui était une exception dans le *barrio* où j'avais vécu était, dans ce *barrio* où je commençais mon intervention de leader femme et féministe, la règle. Ces femmes pensaient : « J'ai un enfant, j'en ai un autre en route, quelqu'un m'en fait un autre et me maintient, et alors il y a un autre enfant qui arrive etc. ». Des femmes comme moi, comme tu me vois là, qui pensaient qu'en enfantant davantage elles maximisaient leurs chances de se faire maintenir. C'est avec ces idées-là que je me suis construite une cuirasse de leader » [Lourdes P., CC Petare (Caracas)].

« Je suis entrée dans la JV parce qu'ici en Bolivie toute l'organisation sociale est *machista*. Et surtout l'organisation syndicale. Tu ne peux pas imaginer à quel point les leaders syndicaux sont machistes ici. Vas voir à la COR, les femmes écrivent les noms des gens qui viennent sur la liste, et te font attendre. Puis c'est le syndicaliste qui ouvre la porte de son bureau et qui te reçoit. La femme ne fait rien d'autre que présenter l'homme et faire la secrétaire. Il faut arrêter avec cette domination. Nous pouvons faire le travail des hommes » [Juana C., JV « 12 de octubre » (El Alto)].

« Ici au Venezuela, l'homme est *flojo* [mou]. Il ne pense qu'à s'amuser, à sortir le samedi soir et à draguer les autres femmes. C'est la femme qui pense à son foyer, qui lutte pour l'avenir de ses enfants. Et le *barrio* l'a compris quand il nous a élues presque toutes, toutes celles qui se sont mobilisées pendant des années pour leurs familles et leur pays » [Yaneth Z., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

femme pauvre de quarante ans était un être inutile. Avec Chávez, le peuple est important. Nous sommes importantes [Saint-Upéry, 2007 : 88] ».

« La femme est plus douce que l'homme, et plus protectrice. C'est l'âme de la communauté. C'est pour ça que ces paysans m'ont choisie. Je suis leur mère à tous, ou leur amante [rire]. Ce sont mes 98 amants. Eux, ils seraient incapables de se mettre d'accord. Car ils sont toujours là à discuter, à discuter. Moi, par mes capacités éminemment féminines n'est-ce pas, je les fais dialoguer, je leur dis qu'à un moment donné il faut qu'ils se mettent d'accord, et les engueule quand ils font une bêtise comme ce matin à l'Assemblée ; je suis un peu leur mère comme je te le dis » [Ligia P., CC paysan Misintà (Mérida)].

Le deux premiers récits relèvent du type « militant » qui analyse les causes de la domination masculine et rapporte l'autolégitimation en tant que leader à la capacité de se dépasser soi-même en dépassant les causes sociales de la domination. Le troisième récit, qui relève du type « domination inversée », reprend les représentations de genre au principe du « machisme anthropologique » (activité masculine vs passivité féminine, violence masculine vs douceur féminine) et les inverse. La passivité féminine devient son éthos guerrier, naturalisé dans son être femme et mère à la fois [Branler-Weinrab, 2009] ; le pouvoir masculin est diminué par l'alcool, la paresse et la « course des jupes ». Enfin, le quatrième récit, qui relève du type « naturaliste » procède à une ruse symbolique à partir des termes du « machisme anthropologique » : la misère est ainsi transformée en avantage, car la femme ange douce et paisible du foyer est la seule solution pour une communauté ingouvernable de sauvages...

Ces typologies, qui reviennent sans cesse dans la présentation des femmes-leaders⁴⁷³, mettent en exergue l'importance du capital symbolique dans la construction du porte-parole légitime de la communauté [Bourdieu, 2001]. Ils montrent également que pour des leaders qui sont avant tout des voisins, peut-être des « meilleurs voisins », mais au fond des voisins, le capital symbolique est surtout affaire de présentation de soi. Son efficacité dépend étroitement de la présentation d'une trajectoire personnelle comme légitime pour revêtir le rôle de représentant *inter pares*.

⁴⁷³ Y compris pour ces leaderships en principe non justifiables, car redevables d'un système de croyances transcendantes, comme les caciquat *yukpa*. L'exemple de la *cacica yukpa* Andreina R. est très parlant. Comme d'autres caciques femmes, Andreina n'a pas à justifier son statut d'autorité traditionnelle de la communauté. Cependant, en raison de la prégnance de la division sexuelle du travail qui condamne les femmes à revêtir les habits du pouvoir uniquement par filiation directe ou descendance (Andreina est la fille de l'ancien *cacique mayor*, autorité suprême de la communauté), les mêmes typologies de justification reviennent. Elle nous disait ainsi « avoir choisi de représenter la communauté et d'en conserver les traditions et les croyances, comme une mère avec ses enfants » (selon les type du « récit naturalisant »). De la même manière, le leader *wayuu* Norma F. insiste sur son caractère « guerrier » qui lui permet de trouver sa place parmi les leaders traditionnels : « Ici les leaders hommes sont tranquilles, sont plus modérés, plus « civilisés ». Nous, femmes, nous pouvons nous énerver davantage, parce que nous sommes femmes, nous sommes *wayakusa* [femmes-guerrières]. C'est pour ça que les membres de la communauté nous choisissent comme leaders du CC, parce que nous pouvons nous énerver avec les institutions. Car les hommes sont plus respectés, mais les femmes plus *luchadoras* ». Ce discours relève du type de la « domination inversée ».

Le cas féminin montre avec force, en vertu de son statut de « cas-limite », la logique propre du capital symbolique pour des leaders qui sont avant tout des voisins. Mais, au-delà de ce cas-limite, comment opérer ce passage du voisin au leader ? Deux dimensions du capital symbolique ressortent avec force : l'autochtonie et la « légitimité charismatique ».

La première condition essentielle pour être un leader communautaire est de posséder tous les caractères de l'autochtonie [Retière, 2003] : origine communautaire, famille connue, familiarité avec la culture, les mœurs, le sens commun. Ces caractères doivent permettre au voisin souhaitant se faire légitimer en tant que leader d'instaurer une relation directe, presque immédiate, avec les membres de la communauté. Pour étudier sa pertinence sociologique nous ferons appel, comme pour le « cas-limite » féminin eût égard au capital symbolique, au « cas-limite » des non-autochtones revendiquant une autochtonie « adoptive ». De fait, l'autochtonie apparaît primordiale là où les leaders ne peuvent pas justifier d'une naissance dans le *barrio*. Ainsi Siomara R., leader d'un CC à El Valle (Caracas) insiste sur ses difficultés à se construire une légitimité venant d'un *barrio* d'Antimano (Caracas) :

« Je suis venue dans le quartier quand j'avais 22 ans, pour suivre mon mari. Quand on a organisé les élections du CC et que je m'y suis présentée comme candidate pour le *comité de cultura*, les gens de la communauté regardaient cette candidature avec méfiance. Ce n'était pas considéré comme normal de faire parler une étrangère au nom de la communauté. Alors je me suis mise à dire que le *barrio* m'avait adoptée. Je me souviens encore de mon discours « électoral », quand j'ai présenté mon programme à la communauté réunie [rire]. Je leur ai dit « Je sais que je ne connais pas le *barrio*, je ne suis pas née ici. Mais vous savez, notre culture, la culture que nous avons ici dans les *barrios* au Venezuela, se ressemble énormément. Et puis, vous m'avez adoptée quand je suis venue ici dans le *barrio*. Vous m'avez accueillie, vous m'avez fait me sentir une des vôtres. C'est pour ça qu'aujourd'hui, en me présentant au *comité de cultura*, je voudrais sceller cette alliance entre vous et moi, entre mon *barrio* d'origine et mon *barrio* adoptif, le *barrio* que j'aime » [Siomara R., CC El Valle (Caracas)].

Delfina L., migrante colombienne dans le *barrio* Santa Rosa, insiste également au début de son entretien, sur la capacité de coopération dont elle a fait preuve envers sa communauté d'accueil, en hébergeant les médecins cubains récemment arrivés dans le *barrio*. Cet investissement est une preuve de son autochtonie adoptive : c'est en vertu de cette nouvelle naissance territoriale que ses voisins arrêtent de la considérer comme une « colombienne » (étiquette très stigmatisante, car évoquant tout un univers de violence, d'anomie et d'irrespect de la « *convivencia* »⁴⁷⁴) et l'acceptent dans le *comité de salud*.

⁴⁷⁴ Cf. *infra*, « Logiques de participation et raisons d'agir dans un comité populaire ».

Le deuxième prisme analytique pour comprendre la construction d'un capital symbolique est la légitimité charismatique. Quand on devient leader, la question de l'incorporation d'un éthos se pose, et plus cette incorporation est efficace, plus le leader fera preuve de leadership charismatique et son autorité sera incontestée. Cet éthos - au principe d'un récit biographique édifiant - marie sacrifice pour la collectivité, qualités guerrières, ascétisme, « anti-culte de la personnalité » (révélant la construction *paradoxale* d'un mythe de soi) et identification totale avec l'institution qui devient anthropomorphisée, comme des travaux classiques sur l'éthos communiste l'ont montré⁴⁷⁵. En plus de ces qualités éthiques, décelables dans une maîtrise spécifique du corps⁴⁷⁶, le leadership charismatique suppose une maîtrise spécifique de la parole, une capacité de « bien parler ». Comme le souligne D. Cefaï [2007 : 689] en citant E. Durkheim autour du leader-orateur, capable d'aimer l'effervescence collective à travers le « démon de l'inspiration oratoire » :

« Son langage a une sorte de grandiloquence qui serait ridicule dans les circonstances ordinaires [...] il se sent en lui comme une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui : il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète [...] ce n'est plus un simple individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié ».

Cette légitimité charismatique est faite dès lors d'*éthos*, d'*ars oratoria* et d'*exemplum*. C'est la conjonction de tous ces facteurs qui explique le crédit symbolique et politique octroyé par une communauté de voisins à un individu qui, par cette opération d'accréditation et de représentation, devient un leader, un porte-parole légitime.

Ces éléments se retrouvent dans les nombreux entretiens où les acteurs prennent le temps de déchiffrer en compagnie de l'enquêteur l'acte performatif de leur investiture en leader [Bourdieu, 2001]. Ainsi, le leader paysan Augusto M. insiste sur son irréprochabilité morale dans la gestion de sa famille, de son foyer, de ses terres, ce qui fait de lui un « écologiste vertueux » et donc un exemple pour tous les autres.

« Si les gens m'ont choisi pour diriger la communauté, c'est surtout parce que, malgré les mauvaises langues, j'ai toujours été un exemple. Tu vois ma maison, toute propre, ma famille où tout le monde participe aux travaux communs et aux réunions, mes terres qui donnent toujours des fruits parce que je n'utilise jamais de pesticide mais j'adopte uniquement des méthodes naturelles...Alors je me souviens que quand on m'a proposé

⁴⁷⁵ Pudal [1989 : 232].

⁴⁷⁶ Le concept weberien de *verkörperung* (« corporalisation »), élaboré pour l'éthique protestante, rend bien cette idée d'incorporation d'un éthos. Cf. Weber [2003 (1904)].

pour la première fois de faire partie du CC, on m'a dit « Augusto, si tout le monde était comme toi, nous n'aurions même pas besoin d'un CC ».

Une telle irréprochabilité morale peut aussi se rapprocher, dans certains récits, de l'hagiographie, avec les *topoi* de la « différence inassimilable », du stigmaté et du « martyr », qui innervent la « légende dorée » du leader communautaire à l'image du génie artistique [Heinich, 1991] :

« J'ai toujours été différente, j'ai toujours eu un style de vie différent et ce que je suis maintenant est la continuation de ce style différent. Alors ma lutte sociale a été une conséquence de cette différence. Parce que j'ai été stigmatisée par les hommes qui me considéraient comme une folle, parce que je voulais être libre, je voulais éduquer mes enfants en étant libre, je voulais cultiver mes passions et mes croyances. J'ai failli être chassée de la communauté, parce que les gens n'acceptaient pas cette différence. Puis un jour, tout d'un coup, les sources se sont asséchées. Et alors qu'est-ce qu'il se passe ? En marchant dans la rue, je passe sur une de ces sources asséchées, et Dionisio, il pourra te confirmer tout ça, c'est lui qui m'a vue, l'eau recommence à jaillir. À partir de ce moment, tout le monde a cru que j'avais un pouvoir sur les sources. Je les entretiens, je prie pour elles, parce que ce sont les dieux de la montagne qui protègent nos sources, et les paysans avec leurs coutumes anti-écologistes les avaient faites mourir » [Ligia P., CC paysan Misintà].

Branger R., leader du *barrio* Santa Rosa nous raconte, quant à lui, comment il a appris à exprimer les revendications communautaires par les images, en se construisant un langage métaphorique capable de « rendre présents, palpables » les problèmes.

« C'est difficile d'expliquer les choses à la communauté. D'abord parce que ce sont des choses très chargées, l'argent que tu attends depuis des mois, voire des années, des choses dans lesquelles on a cru ; puis parce que ce sont des choses prosaïques : la communauté n'est pas familiarisée aux chiffres, aux tableaux Excel, aux feuilles de FUNDACOMUNAL. Alors moi ce que je fais, je ne sais pas si c'est la bonne solution, j'ai appris ça d'une personne qui a beaucoup compté pour moi, un leader du *barrio* adjacent au *barrio* Santa Rosa qui a été tué par les narcotrafiquants, Alexis, je ne sais pas si tu as entendu parler de lui. Eh bien, ce type il parlait par images. Il était capable d'exprimer quelque chose de difficile, de compliqué, avec des couleurs. Alors par exemple pour te parler de tel problème avec la police, il te parlait de Bolivar et des oligarques, il te racontait des histoires de Pérez Jiménez, de comment il y avait des vrais héros dans le *barrio*. Moi, j'essaie de faire la même chose, raconter quelque chose par les images. Alors au lieu de dire « Il faut établir une liste des plus nécessiteux avec des recensements », je leur dis avant « Comme Christ qui a dit : « Venez à moi les enfants », eh bien les enfants sont les nécessiteux » [Branger R., CC Santa Rosa (23 de enero/Caracas)].

Inversons le prisme du leadership charismatique : son absence dans le portefeuille des capitaux de l'aspirant leader, ressentie comme un manque, témoigne peut-être encore

davantage de sa prégnance dans le capital symbolique. C'est pourquoi Antonio L., leader du CC de la région *dormitorio* de Santa Teresa del Tuy, se sent de moins en moins légitime à parler au nom de la communauté, à cause des griefs qui lui sont systématiquement adressés, des rires et des moqueries dont il croit faire l'objet, de son manque de stature morale.

« Honnêtement, toutes ces sensations négatives que je ressens au moment de m'adresser aux gens à l'Assemblée me disent qu'il faudrait que j'arrête, qu'ils prennent quelqu'un d'autre pour faire ce show. Parce que c'est difficile tu sais. Moi, je suis comme les autres, je ne sais même pas pourquoi ils m'ont élu » [Antonio L., CC « Santa Teresa del Tuy » (Miranda)].

De la même manière, Robert V. se sent un leader « hémiplegique ». S'il doit son élection en tant que *vocero* au fait qu'il est connu, apprécié et tributaire de la confiance de ses voisins par ses prises de position publiques contre l'ancien leader communal, il regrette de ne pas « bien parler en public » :

« Oui, tu vois que je parle trop vite eh ? Tu sais, ça a été difficile pour moi au moment de parler en public, parce qu'un leader doit toujours parler en public, expliquer aux voisins, leur faire comprendre ce qui se passe, pourquoi un projet n'a pas marché, les calmer quand ils se plaignent ou attaquent d'autres voisins. Alors moi, tu vois que je parle trop vite, on ne comprend pas ce que je dis, je mâche les mots, et bon on me disait souvent « quoi ? », « quoi ? ». J'ai dû apprendre d'abord à bien parler, pour être respecté et écouté » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

En guise de conclusion, un constat s'impose : l'anatomie de cette nouvelle « élite » populaire nous amène à déconstruire le mythe, largement relayé par le discours populiste, d'une organisation populaire faite d'égalité entre des porte-parole accrédités pour parler au nom de la communauté populaire et les membres de la communauté. Les leaders des conseils de *barrio* constituent une élite économique interne car « ne pas être nécessaire » - à l'instar des premières formulations de l'éligibilité des théoriciens de la démocratie au XVIII^e siècle⁴⁷⁷ - leur permet de résister à la corruption. Une telle nécessité est redoublée pour un travail politique complètement gratuit et *ad honorem* comme le travail du leader communautaire. En deuxième lieu, les leaders sont les plus instruits et les plus diplômés de la communauté, afin de traduire la culture de l'État, dont le conseil de *barrio* est un produit, aux voisins. Mais les formes de cette élite populaire tendent à dépasser les traits d'une aristocratie vicinale pour se rapprocher de la notabilité: un bon leader doit être connu et reconnu, faire état d'un capital

⁴⁷⁷ Sieyès ou Hamilton. Cf. Sintomer [2007 : 31]

militant et avoir un bon portefeuille de contacts dans les institutions. Avec les évolutions contemporaines des deux populismes participatifs, il se doit de baigner dans un « milieu partisan *barrial* » dont les institutions clef sont la *Sala de batalla* vénézuélienne et le syndicat bolivien (COR-CSUCTB). Pour être reconnu parmi ses voisins et électeurs, enfin, il ne doit pas seulement se conformer à la norme de légitimité politique imposée par l'État, mais se construire lui-même un capital symbolique : il lui faut dans ce but présenter sa trajectoire, sa moralité, son identité comme conformes à un idéal de chef.

Mais l'observation de ces propriétés sociales des leaders communaux, qui tendent à former une élite dans une société régie par le mythe de l'égalité, est lourde de nouvelles contradictions. Car l'économie propre au capital symbolique [Bourdieu, 1997] tend elle-même à renforcer les dynamiques de l'élitisation populaire. La définition d'un *éthos* de leader entérine en effet la barrière symbolique entre l'élite des conseils de *barrio* et la masse des voisins et fournit une « théodicée de la domination » - à savoir un ensemble de bonnes raisons d'être au commandement - aux membres de la nouvelle élite populaire⁴⁷⁸. Le voisin, transformé en leader par ce processus d'accréditation et de représentation, tend dès lors à oublier son passé de voisin « comme les autres », et à revêtir le rôle du démopepe légitime aspirant, paradoxalement, à sortir du *barrio* :

« Alors je ne sais pas si c'est le cas dans tous les CC, mais bon, ce que j'ai pu voir c'est que partout il y a des gens qui ont développé une conscience révolutionnaire, et d'autres qui sont arriérés, qui vivent dans un monde d'illusions. Alors il faut tout leur apprendre. C'est pour ça que nous étudions dans les *Missions* d'alphabétisation, c'est pour leur expliquer comment ils doivent s'organiser. Parce qu'eux, tous seuls, seraient incapables de faire quoi que ce soit... Quand tu travailles avec eux tu te rends compte d'à quel point ils peuvent être apathiques, désorganisés. Ils ne connaissent pas les lois, ils ne savent pas où trouver l'argent. C'est pour ça que nous sommes là, nous [rire]. Mais bon, je vais m'en tirer bientôt. Avec mes compétences, je pourrais peut-être trouver un poste à FUNDACOMUNAL [rire]. Non, bon à part les blagues, j'aime bien mes voisins. Mais bon, parfois j'ai l'impression que je perds mon temps ici. Maintenant que je sais tant de choses, que je parle comme le *Comandante* en personne⁴⁷⁹, parfois j'y pense. À me faire un avenir ailleurs » [Siomara R., CC El valle (Caracas)].

Malgré l'humour avec lequel les acteurs populaires disent l'indicible de « sortir du *barrio* », le rêve d'une mobilité ascendante n'a jamais abandonné les classes populaires

⁴⁷⁸ Cf. pour une analyse de l'éthos des dominants et de leur « théodicée de la domination », l'analyse célèbre de 1915 du « corps des lettrés confucéens » [Weber, 1996 (1910-20) : 331-378].

⁴⁷⁹ Dans cet *éthos* du leader qui développe des « techniques de soi » [Foucault, 2001 (1981-2)] afin d'aboutir à une « formation de soi » (*bildung*), une part non négligeable doit être attribuée à la mimésis envers le modèle de leadership d'H. Chávez.

vénézuéliennes, ce qui expliquerait, à suivre P. Trigo, la popularité du modèle du « délinquant *vivo*⁴⁸⁰ » proposant un enrichissement rapide et sans efforts. Si ce modèle de mobilité rapide mais risquée est rejeté à l'unanimité dans les *barrios*, la participation à des réunions ministérielles et la densification de « carnet d'adresses » du leader communal lui donnent toutefois l'impression de pouvoir aspirer à « plus que le *barrio* ».

Le leader se sépare donc de la masse par ses propriétés sociales, par la traduction de ces mêmes propriétés (et notamment les propriétés politiques et symboliques) en *éthoi* et par le sentiment d'une mission de civilisation et d'éducation du peuple, de démopédie. Ce sentiment va de pair, et ce en homothétie vis-à-vis du modèle chaviste, avec de nouvelles formes de domination et de légitimité politiques se rapprochant de la domination charismatique wébérienne [Weber, 1971 (1921)]. Et cette forme de domination qui caractérise de près le gouvernement populiste, peut-être le seul élément définitionnel du populisme sur lequel les analystes qui se sont hasardés à produire une définition unifiée du phénomène s'accordent [Ionescu et Gellner, 1969 ; Canovan, 1981], se retrouve tantôt dans la macro-politique d'une révolution populiste⁴⁸¹, tantôt dans la micro-politique de ses comités⁴⁸².

2. Évolutions du leadership communautaire et représentations de l'élitisation.

Le conseil de *barrio* est donc indissociable de la formation d'une élite interne, élite cumulant des propriétés sociales avantageuses et des possibilités de rentabilisation politique du travail communautaire. Cependant, pour comprendre le passage de la formation d'une élite à un processus d'élitisation, on ne peut éviter la question des représentations dudit processus. Quelles représentations de l'élite et du processus d'élitisation trouve-t-on dans les conseils de *barrio* ? Quel ensemble de postures repère-t-on face à ce processus en milieu populaire ? Comment y réagissent-ils les voisins ? En lui opposant le mythe de l'égalité ? Ou en légitimant ces dynamiques ? Cette élitisation est-elle *intolérable* pour les voisins ?

Pour répondre à cette batterie de questions, il nous faut passer une fois de plus par le prisme de la légitimité : les représentations de l'élitisation seront critiques si les nouveaux

⁴⁸⁰ Pour la *viveza*, cf. *supra* ou Lexique final.

⁴⁸¹ Cf. *supra* « La révolution populiste ».

⁴⁸² Il faut insister avec Dobry [Dobry, 1986 : 228] qui reprend l'analyse classique de M. Weber sur les rapports qui se nouent entre le chef charismatique et ses différents publics : « Le rapport de domination charismatique se joue dans une sorte d'échange entre ce que le leader charismatique offre en termes de visions du monde, prophéties ou légitimations de revendications, ou encore de promesses – et des demandes ou attentes de divers publics, à commencer par les membres de la « communauté émotionnelle » des adeptes [Dobry, 1986 : 312].

leaders sont illégitimes et non-critiques s'ils sont légitimes. Or, pour comprendre la légitimité des nouveaux leaders, on ne peut la rapporter uniquement à l'accumulation d'espèces de capital. Les *barrios* ne sont pas des espaces apolitiques avant le comité participatif. Ils viennent d'une histoire de leaderships, de luttes, de relations d'assujettissement, cooptation et conflit envers l'État. Nous devons rendre intelligibles ces rapports entre nouvelles et anciennes modalités de leadership, pour comprendre comment les nouveaux leaders communaux situent leur légitimité dans le *barrio*.

Devant cette question, on peut identifier deux possibilités extrêmes (totale continuité, totale discontinuité) et des hybridations d'anciennes et nouvelles formes de leadership. Or, si les deux figures extrêmes de la continuité et de la discontinuité ne sont présentes qu'à la marge de l'échantillon qualitatif⁴⁸³, c'est l'hybridation entre les deux qui se révèle majoritaire.

Afin de comprendre ces formes d'hybridation, quatre typologies de leadership, renvoyant à quatre visions typiques du processus actuel d'élitisation, peuvent être construites à travers les cooccurrences empiriques dans les entretiens d'un positionnement envers les modèles « traditionnels » de leadership *et* les « nouveaux » leaders communaux⁴⁸⁴. Dans la mise en relation des deux modèles on trouvera la réponse à la question des représentations du

⁴⁸³ Une continuité presque totale entre anciens et nouveaux leaderships a pu être repérée dans un village de pêcheurs *wayuu* (*Caños Agua*) de l'Alta Guajira que nous avons visité avec notre informateur principal, Euclide F. Dans ce village couvert de *ranchitos* [habitations précaires auto-construites avec des matériaux de récupération] et sombrant dans la désorganisation sociale suite à la crise de l'économie *pesquera*, Carlos U. revêt le rôle d'*anciano*, donc de leader traditionnel indigène, *et* de leader communal. Non sans contradictions : au moment de dialoguer avec les représentants de FUNDACOMUNAL-Maracaibo, venus pour une réhabilitation de 17 maisons et le remplacement des toits en *eternit* avec des matériaux non cancérigènes, il s'adresse à eux de manière très « imagée » (en invoquant les droits de la mer, de la terre et du peuple *wayuu*). La conversation entre un porte-parole qui parle comme un *anciano* en étant le leader d'un comité de décentralisation, d'une part, et le représentant de l'État, de l'autre, se révèle ainsi un dialogue de sourds. L'un expliquant à l'autre les raisons sacrées de conserver l'*eternit*, qui représente la tradition de son village, l'autre qui essaie de lui expliquer la signification de « cancérigène ». Ainsi, la continuité totale d'anciens et nouveaux modèles de leadership, sans création de nouveaux référents par l'hybridation des deux, aboutit à la mise en contradiction des deux modèles. À l'opposé, une discontinuité presque totale entre les deux modalités de leadership s'est présentée dans certains villages *yukpa* visités, tendant à départager les rôles politiques entre caciquat traditionnel et leadership communal. Cependant, comme nous le verrons *infra*, si un tel partage était opératoire au début de l'installation du CC, quand la candidature de l'aspirant leader communal devait être « validée » par le cacique du quartier, ce partage tendait à se brouiller à partir de 2010-11.

⁴⁸⁴ Bien que la méthodologie de traitement des données fasse l'objet d'un approfondissement en annexe, un mot sur la construction de ces cooccurrences. Dans notre codage des entretiens, nous n'avons recouru à aucun logiciel de traitement des données, passible, à notre avis, de réduire l'expérience des acteurs à l'écran de leur discours. Ainsi, le repérage des occurrences a été effectué de la manière suivante : dès que l'acteur référait sa position présente de leader au modèle des leaders anciens, l'extrait a été isolé du reste de l'entretien. Ensuite, nous avons confronté cette feuille de codage aux pratiques politiques de la communauté, à savoir la manière dont ces confrontations entre modèles anciens et actuels de leadership opéraient dans l'économie de vie d'un comité populaire. Cette même précision méthodologique est valable pour les typologies que nous construirons dans la suite de notre thèse : l'élaboration de types qualitatifs de codage, par le repérage à la relecture croisée des entretiens des cooccurrences entre deux variables, donne lieu dans un premier temps à une feuille de codage que l'on confronte dans un deuxième temps aux pratiques des acteurs. Ainsi de l'idéal-type représenté en Fig. 5 « Relations populaires à la dialectique autonomie/hétéronomie » et de celui représenté en Fig. 6 « Figures du clientélisme en milieu populaire ».

processus d'élitisation en cours (critiques ou non-critiques - c'est à dire, pour utiliser le vocabulaire wébérien, « routinières »).

- 1) Une vision du leadership comme *primus inter pares*, s'opposant à toute dérive élitiste.

Le leader communal « nouveau » doit ici se conformer à un modèle de leadership « ancien », caractérisé par l'horizontalité du pouvoir et sa révocabilité à tout moment, et la communauté craint fortement tout processus d'élitisation. Cette figure est largement majoritaire dans le village paysan de Misintà et dans les CC *wayuu* visités et renvoie, pour la Bolivie, à l'idéal politique de l'*ayllù*. Elle caractériserait plus généralement, à suivre les auteurs du recueil *Politics in the Andes : Identity, Conflict, Reform*, la culture politique méso-andine [Burt et Mauceri, 2004 : 12-25]. Dans un entretien avec L. Parra, leader paysanne à Misintà, on trouve une formulation assez claire de ce type de positionnement envers le leadership :

« Ici mes paysans sont habitués à s'autogouverner. Ils ne supportent pas que quelqu'un leur dise quoi faire. Alors, moi je ne fais que leur rappeler la bonne voie qu'ils connaissent déjà eux-mêmes. Mais nous ne sommes pas des vrais leaders. Les paysans ne supportent pas les leaders, ils sont toujours là à discuter, à discuter, à tout faire en communauté. Si tu leur demandes des informations sur le CC, ils t'enverront vers moi, mais je ne suis pas du tout une leader qui a le pouvoir. J'ai seulement le pouvoir de donner la parole, et ce sont eux qui parlent » [Ligia P., CC paysan Misintà (Mérida)].

- 2) Une représentation du leader comme *caudillo*, n'admettant pas de concurrent dans la fonction de porte-parole légitime de la communauté, et solidaire d'une routinisation du phénomène élitaire.

De l'ancien modèle de leadership, le leader communal hérite ici du *monopole* du pouvoir symbolique et politique. Tout comme le leadership ancien n'admettait pas de concurrents dans la fonction de porte-parole légitime, le leader communal doit « tout faire ». Son pouvoir procède « du haut vers le bas », et la critique de l'élitisation est impossible car de fait l'élitisation n'a pas de sens comme catégorie (en ce sens leaderships anciens et leaderships modernes contribuent à une « routinisation du phénomène élitaire »). Cette figure est majoritaire dans tous les espaces sociaux où le syndicalisme a forgé des cultures politiques

fortement hiérarchisées et personalistes, comme chez les ouvriers vénézuéliens ou dans les *JV alteñas*⁴⁸⁵.

« Nous devons tout faire. Nous ne pouvons pas permettre que d'autres personnes viennent désarticuler l'organisation. Parce qu'ici il ne s'agit pas de commander, mais d'inciter les gens à participer, de leur donner des raisons de venir aux assemblées, de se sentir part d'une même famille. Nous sommes un peu comme des pères pour tous, tu vois ? Sans nous, ici ce serait le déluge ! Et alors s'il y a trop de gens dans le poulailler, on ne comprend plus rien. Après c'est à nous en tant que leaders de nous faire accepter comme tels » [José R., CC « la Manguita » (Valencia)].

3) Une représentation du leadership comme *caciquat*, impliquant un pouvoir local de résolution des controverses et de maintien du fondement moral de la conscience collective, et une critique de toute dérive élitiste.

Le leader communal hérite ici du leadership traditionnel du devoir supplémentaire d'incarner une conscience collective, devoir qui se superpose à sa fonction de porte-parole de la communauté dans la relation avec l'État. Dans ce type idéal, tradition et modernité s'imbriquent profondément. Le cas du leadership communal *yukpa* en est exemplaire : celui-ci se pense comme une émanation du leadership traditionnel des caciques, donc logiquement second, et tend pourtant à en incorporer les principales fonctions dans la communauté (régulation des controverses, maintien des traditions). Comme nous le révèle Jesus P. :

« Tu sais, les caciques doivent approuver tout. C'est très important. Demain, il y aura la réunion pour former la *Comuna*, et les caciques doivent l'approuver. Nous devons négocier avec eux, car nous sommes les nouveaux leaders de la communauté : nous devons acheminer les projets des écoles, des maisons, de tout ça, l'argent de l'État et les droits du peuple *yukpa*, et sauver nos traditions. S'il y a un problème entre voisins, les voisins en parlent au cacique du quartier et le cacique vient nous en parler, puisque c'est nous qui parlons devant la communauté réunie chaque dimanche » [Jesus P., CC *yukpa* Toromo (Sierra del Perijà)].

Le caciquat étant un « pouvoir sans pouvoir » dans la tradition culturelle des « sociétés contre l'État » [Clastres, 1974], cette transmission des pouvoirs traditionnels des caciques au

⁴⁸⁵ Qui pourtant articulent cette figure avec celle du *primus inter pares* par l'emprise du modèle politique de l'*ayllù*, ainsi qu'avec celui du leadership charismatique par l'insistance des voisins sur le devoir de « bien parler » du Président de la JV. C'est en raison de cette coprésence de plusieurs référents du leadership que nous situons l'espace politiquement hybride des JV dans le carré central du graphique *infra*, avec les CC des *barrios caraquenos*.

nouveau « caciquat communal » ne crée pas de conflit⁴⁸⁶, comme nous avons pu le constater en observant l'assiduité de la participation des caciques aux réunions et la totale acceptation de cette remise « partielle » du pouvoir traditionnel dans les mains des nouveaux leaders communaux. Comme nous le confirme Dionisio M., cacique *yukpa* :

« Écoute *hermano guatia* [frère blanc, non-yukpa], avant il y avait un seul représentant, le cacique. Avant le pouvoir était aux mains des caciques. Maintenant les *voceros* des CC nous ont remplacés. Ou mieux dit, nous n'aspérons pas à entrer dans les CC [*No nos metemos en eso*, « nous ne mettons pas dans ce truc »]. C'est normal : les *voceros* doivent parler avec les gens de l'administration et doivent bien parler l'espagnol [Dionisio parle très mal espagnol et parsème son entretien d'expressions en *yukpa*]. Par contre, nous veillons, en tant que caciques, à qu'ils ne deviennent pas comme les *guatias* qui nous oppriment depuis toujours, comme les propriétaires terriens ou les gens de l'État. Qu'ils ne prennent pas les mêmes réflexes d'oppression de notre peuple » [Dionisio M., CC *yukpa* Toromo (Sierra del Perijà)].

Par ailleurs, dans ce dédoublement du pouvoir communal, la révocabilité traditionnelle des caciques perd son sens. Le leader communal ne peut plus être révoqué automatiquement par la communauté, comme le cacique autrefois. Cependant demeure un résidu de la culture politique méso-andine : la critique de tout phénomène d'élitisation, assimilée aux méthodes de gouvernement *guatias* (des « blancs »).

- 4) Un leadership charismatique, renvoyant à la capacité reconnue de proposer et d'incarner une interprétation cosmogonique de l'unité communautaire (comme le « leadership-caciquat » *yukpa*), et solidaire d'une routinisation du phénomène élitaire.

Comme pour le modèle précédent, dans la figure du « leader charismatique », le leader du comité participatif cumule des fonctions modernes et des fonctions traditionnelles. Cependant, l'élitisation est acceptée comme une conséquence normale de la modalité de leadership. Cette figure est majoritaire là où la culture symbolique du groupe est menacée (ce qui autorise le cumul des deux figures et l'émergence d'un leadership charismatique « de crise » [Dobry, 2009 : 243-5]). Nous en trouvons des exemples saillants dans les CC des régions *dormitorios* de Santa Teresa del Tuy ; ici, le leader communal renvoie sans cesse à ses illustres ancêtres, *luchadores* « modèles » dont il hérite la tâche de protéger la communauté de

⁴⁸⁶ Mis à part la gestion des « amendes » qui constituent le salaire des caciques et de leur police « traditionnelle ».

la menace symbolique des *damnificados*⁴⁸⁷. Mais on en trouve des traces également dans de nombreux CC *caraqueños*.

« Ici, la communauté est fragile, tu vois ? Nous sommes toujours en train de nous protéger de quelque chose, d'avoir peur de quelque chose. Alors le leader doit un peu indiquer le chemin, donner de la force aux gens et être respecté pour ça, pour sa capacité à donner la voie. C'est comme ça qu'ont agi les leaders de notre communauté, les leaders passés je veux dire ; maintenant il y en a qui sont morts, mais c'est leur exemple qui doit rayonner dans notre CC. Un leader n'est ni un administrateur, ni un employé de l'État. C'est avant tout un leader » [Antonio L., CC « Santa Teresa del Tuy » (Miranda)].

Ces quatre représentations du leadership peuvent être situées sur un diagramme cartésien où l'abscisse indique le rapport à la hiérarchie (positif en cas d'acceptation, négatif en cas de refus) et l'ordonnée, le sens (la direction) de la légitimation (positif en cas de biunivocité de la légitimité, opérant dans les deux sens – du leader vers la masse et de la masse vers le leader - négatif en cas d'univocité de la légitimité, opérant uniquement du leader vers la masse).

Dans le diagramme, les types idéaux identifiés comme majoritaires dans les groupes sociaux objets de l'enquête, occupent les positions *extrêmes* des quatre quadrants, maximisant les valeurs des deux variables (ainsi du *primus inter pares* pour les paysans et les *wayuu*, du *caudillo* pour les ouvriers, du *cacique* pour les yukpa et du *leader charismatique* pour les régions *dormitorios*). Or, si ces types idéaux se situent aux extrêmes du diagramme, la plupart des rapports observables à l'élitisation – et *a fortiori* dans ces espaces politiques hybrides que sont les CC des *barrios caraqueños* et des JV *alteñas* - se situent à l'intérieur du carré proche de l'origine des axes, qui témoigne d'une densification et d'une hybridation des référents : le *primus inter pares* a tendance ainsi à se rapprocher du leadership charismatique, comme le montre le leadership hybride de Ligia P. (qui engendre autant de critiques que de routinisations dans la masse de « ses » paysans). De manière similaire, caudillisme et caciquat ont tendance à se rapprocher, s'hybrider, sans jamais devenir indissociables, comme le montre le leadership de José R., vocero du *barrio* ouvrier La Manguita qui divise la communauté autour de la nature élitaire de son leadership.

⁴⁸⁷ Réfugiés climatiques (leur désignation oscille entre les *dañificados* = ayant reçu un dommage et l'homophone plus stigmatisant car renvoyant à une punition divine de *damnificados* = les damnés) de la tragédie de Vargas (1999) et des inondations *caraqueñas* de décembre 2010. Cf. S. Revet [1999] pour une étude de l'événement en termes de sociologie des risques et P. Vásquez pour une fine étude anthropologique des dynamiques bio-politiques liées à leur prise en charge, entre assistance, stigmatisation et ségrégation [Vásquez, 2009 ; Vásquez, 2011].

Qui plus est, dans le même CC, il peut y avoir différentes formes de leadership, le même leader pouvant commuter de type selon la situation. Peu visible dans des espaces plus « traditionnels » comme les espaces paysans et indigènes, où les leaderships traditionnels sont très codifiés et imposent moins de libertés aux acteurs, une telle hybridation est en revanche monnaie courante dans les *barrios* de Caracas et des *JV alteñas*.

Dans les CC *caraqueños*, nous avons affaire à des *primi inter pares*, à des *caudillos*, à des *caciques* et à des *leaders charismatiques*, selon les contextes et les histoires de chaque *barrio*, et les situations dans lesquelles le leadership opère. Ainsi Branger R. (leader du CC Santa Rosa) dont le leadership épouse plutôt les formes charismatiques – qui l’amènent à s’auto-désigner « chef aimé » de son *barrio* - n’hésite pas à recourir au statut de *primus* dès que l’assemblée lui reproche son dirigisme. Ces modalités, à l’instar de l’idéal-type, se convertissent alors en *codes* du leadership, sorte de grammaire dans laquelle puise le leader *caraqueño* :

« Mais non, je ne vous impose rien. On décide tous ensemble, non ? Moi je ne suis personne. Je ne sais même pas quelle est la voie à suivre. C’est vous qui me l’indiquez. Chacun l’indique à son voisin, non ? C’est comme ça qu’on a toujours fait. Alors il me semble qu’il y a deux possibilités pour les réhabilitations : c’est à vous de me dire laquelle. Moi je ne décide rien » [Branger R., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Intervention à l’Assemblée communautaire, *Journal de terrain* 18/2/11].

Notre diagramme a l’avantage de dissocier chaque modalité typique de leadership de la population où elle est majoritaire (ainsi du *primus inter pares* pour les paysans et les *wayuu*, du *caudillo* pour les ouvriers, du leadership charismatique pour les *régions dormitorio*, du caciquat pour les *yukpa*), afin d’ouvrir à un usage « différentialiste » de l’idéal-type⁴⁸⁸. Si les quatre types idéaux repérés se situent aux extrémités de chaque région identifiée dans le diagramme, les quadrants (et notamment le carré, qui représente le lieu de densification des fréquences) peuvent accueillir tous ces cas qui n’épousent pas parfaitement un type idéal de leadership mais présentent virtuellement une combinaison de deux types.

⁴⁸⁸ Il s’agit alors de comprendre les pratiques et les représentations du leadership par leur écart à l’idéal-type, selon la définition weberienne d’idéal-type [Weber 1965 (1904)].

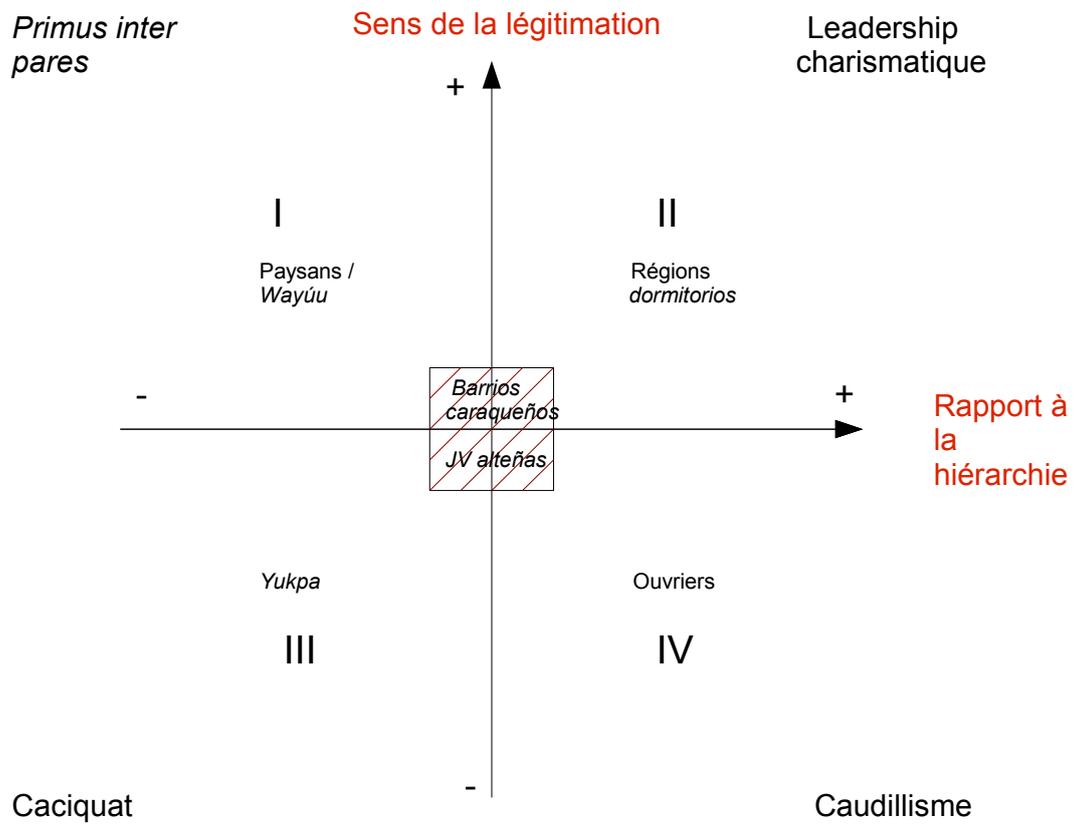


Figure 4. Représentations de l'élitisation en milieu populaire.

3. Regards croisés sur une participation élitiste.

Malgré les deux possibilités générales de la critique et de la routinisation, dépendantes des rapports entre leaderships anciens et leaderships nouveaux, tout un ensemble de « micro-réactions » face à l'élitisation demeurent pourtant visibles. Ainsi, même si la culture politique du groupe, réunissant leaderships anciens et leaderships nouveaux, ne contient pas la possibilité de la critique de l'élitisation, celle-ci peut se frayer un chemin par d'autres voies.

La séparation élite / communauté qui caractérise l'évolution de ces espaces participatifs n'est pas sans conséquences sur les régimes d'action qui s'y déploient. Trois types de réactions se mettent alors en place : les leaders, comme nous l'avons vu, tendent à adopter la posture du dépopède, qui les rassure dans leur statut de dominant légitime, et qui constitue une sorte de « théodicée du bonheur » pour reprendre le terme wébérien. La dépopédie implique, nous l'avons vu, le fait de « leur apprendre à participer », mais aussi de leur désapprendre à être dominés, donc, en quelque sorte un apprentissage à la critique. C'est précisément cet apprentissage de la critique qui les identifie en tant qu'objets potentiels d'une critique, celle de l'élitisation. C'est ainsi par les chemins souterrains de cette même dépopédie qui assoit leur pouvoir symbolique que la critique de l'élitisation, même en situation de « routinisation » du phénomène élitaire, peut apparaître.

Nous avons un exemple de cette anticipation des « effets critiques de l'apprentissage à la critique » [Boltanski, 2009] chez Tomás M. quand il insiste sur la différence fondamentale entre nouveaux CC et anciennes *Asociaciones de vecinos* par le prisme du « présidentialisme » et du « personalisme » de la culture politique vénézuélienne. Les anciennes *Asociaciones de vecinos* étaient composées par des leaders qui ne décidaient pas « avec la communauté ». Maintenant, les leaders, quelle que soit leur proximité à une élite, « décident avec la communauté » pendant les assemblées communautaires. Cela permet à la critique de l'élitisation d'être virtuellement toujours opérante :

« Le vénézuélien a toujours eu ce problème du personalisme du pouvoir. Maintenant nous ne sommes pas une élite à l'intérieur de la *comunidad*, comme les anciennes *Asociaciones de vecinos*. Les anciens *voceros* faisaient tout ce qui leur plaisait. Ils n'en informaient pas la *comunidad*, ils prenaient les décisions sans le support de la *comunidad*. Maintenant nous les informons, et nous ne sommes pas seuls à prendre les décisions. Nous sommes des équipes » [Tomás M., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Un tel discours, répété à toutes les Assemblées et constamment évoqué en situation d'entretien, constitue, loin de se réduire à la protection *démagogique* d'une position de pouvoir, le cœur d'une *démopédie* de la critique contre toute position de pouvoir. Ainsi, en raison même de leur rôle de démopèdes, figeant la barrière symbolique entre un leader qui « instruit » et des voisins qui « apprennent », mais comprenant une pédagogie critique, les leaders deviennent-ils virtuellement les cibles de l'élitisation.

Nous trouvons un exemple d'efficacité de cette « démopédie de la critique » chez Nestor F., voisin « engagé » de la JV « 12 de octobre », qui se plaint du manque de considération des leaders pour les plaintes ordinaires des voisins. Il nous raconte la réaction du leader de la JV quand il est allé, à plusieurs reprises, lui exposer son problème avec les syndicats du marché informel.

« - Tu es allé parler de ton problème au Président de la JV ?

- Le Président de la JV ? Bien sûr que je suis allé lui parler ! Il ne m'a même pas regardé. Il faisait comme s'il m'écoutait mais en vérité il ne m'écoutait pas. C'est ça le pouvoir. Dès que t'en as un peu, tu deviens comme ça. Je ne sais pas à quoi nous sert un leader qui a toujours le mot « coopération » et « communauté » à la bouche et qui n'écoute pas son voisin » [Nestor F., JV « 12 de octobre » (El Alto)].

Le cas de Nestor est loin d'être marginal. Les acteurs « vérifient » le postulat critique de la démopédie – un peu à la manière du postulat d'égalité de Rancière – et s'insurgent contre ces leaders qui ont toujours le mot « peuple » à la bouche mais qui ne savent pas l'écouter. Ces postures ordinaires face à l'élitisation se retrouvent à l'identique dans l'espace de la politique nationale. Nombreux sont alors les voisins qui mettent en parallèle cette critique de l'élitisation dans le *barrio* et l'essoufflement d'une révolution bolivarienne aliénée à ses élites de fonctionnaires/bureaucrates qui « détournent » Chávez de sa mission populaire.

« Tu vois ce qui se passe dans notre *barrio*, comment les leaders s'en mettent plein les poches, réhabilitent 6 maisons au lieu de 10 et empochent le reste ? J'ai demandé les papiers du MINCOM à Tomás, et il ne m'a rien donné, écoute. Il m'a dit « mais non, ces papiers je vous les ai montrés à la réunion, je pourrais les perdre ». Mais moi qu'est-ce que tu veux que je croie ? Je vais le croire ? Bien sûr qu'il y a une élite ici. Moi j'ai cru à cette révolution. Eh bien maintenant je suis fortement déçu. Très déçu. Au début, quand je voyais qu'il y avait des choses qui ne fonctionnaient pas, je me disais « c'est la faute de l'entourage de Chávez, l'homme est bon, est profondément dévoué à la cause du peuple, mais il s'entoure de gens très mauvais qui le trahissent en permanence et qui conspirent avec l'opposition, qui sabotent la révolution de l'intérieur. Mais maintenant je suis arrivé à la conclusion, en observant ce qui se passe dans mon CC, que cette révolution commence à être pourrie » [Eduardo B., micro-entretien de trottoir, CC « Santa Rosa », 23 de enero/Caracas].

« Vous pouvez le voir de vos yeux, ici il y a une personne chargée de donner des aides et des bourses aux mères qui vraiment en ont besoin. Mais j'ai contrôlé et j'ai découvert qu'en réalité il y a parmi ces gens qui reçoivent des aides économiques, des gens qui n'en ont pas besoin. [...] Ici il y a des préférences. Bien sûr qu'il y en a. Si tu te mets dans un comité, avec eux, on t'aide... autrement... qui étudie dans la mission Ribas ? Tout le monde a gagné une bourse pour continuer les études, sauf moi. Et ce n'est pas parce que je le méritais moins, simplement parce que je n'étais pas avec eux, dans un CC [...] Ils sont la *boliburguesia* de Santa Rosa, comme le diraient les *escuálidos* [Yaneth Z., CC « Santa Rosa », 23 de enero/Caracas] ».

« Il est évident que la JV a été infiltrée par les logiques du gouvernement. Ce problème du syndicat des marchands informels qui empiète sur nos espaces de vie et nous oblige à négocier les allées de nos maisons, qui menace nos voisins parfois de mort, c'est un problème au niveau national. C'est la corruption du processus révolutionnaire depuis quelques années. Evo s'est distancié de sa base, comme notre Président de la JV s'est éloigné de nous » [Nestor F., JV « 12 de octubre » (El Alto)].

Les trois passages soulignés montrent comment la critique de l'élitisation traduit un passage du local au national, du *barrio* à la *Nation*, passage tout à fait inédit et riche de significations politiques. Cet apprentissage de la politique chez les acteurs populaires, comportant une mise en relation systématique des processus révolutionnaires « du haut » et « du bas », doit être placé au cœur de l'analyse sociologique des conseils de *barrio*⁴⁸⁹. Non seulement il traduit le sentiment d'une plus grande visibilité des classes populaires dans l'espace public, manifeste dans le fait de « se sentir concernés par la politique ». Mais il constitue également la première occasion symbolique pour les classes populaires d'avoir des choses à dire sur la gestion de la politique au niveau national, au-delà des positionnements partisans qui épuisaient la presque totalité de son accès au politique avant les années 1990 [Ollivier, 2011]⁴⁹⁰. Cet apprentissage de la critique visible dans les postures face à l'élitisation – élitisation du comité et élitisation de l'État - est donc l'un des caractères saillants de la nouvelle politisation des classes populaires enclenchée par le populisme participatif.

C'est dans cette efficacité critique de la démoédie que l'on trouve l'une des raisons d'être de l'autonomie populaire face à l'État. Car si les acteurs populaires demeurent dépendants face à un État populiste qui rêve - avec des nuances entre les deux populismes

⁴⁸⁹ Pour une mise en perspective de la révolution bolivarienne avec la question de l'égalité, autant dans sa mesure (Coefficient de Gini ; indices d'efficacité des politiques sociales) que dans ses représentations, cf. A. Gonzalez Plessmann [2008].

⁴⁹⁰ S. Ollivier distingue dans sa Thèse de doctorat « « Les *barrios* de Caracas dans la IV^e république vénézuélienne (1958-1999) : politisation, intégration et socialisation politiques » trois temps dans la politisation des *barrios* entre 1958 et 1975 : un temps « social » de création des sociabilités de voisinage, un temps « institutionnel » avec la naissance dans les années 1960 des premières organisations les ayant créées comme problèmes publics (*Organizaciones pro-fomento y pro desarrollo de la comunidad*), et un temps « national » avec la pénétration des partis *puntofijistas*.

participatifs - d'étatiser l'organisation populaire, il n'en reste pas moins que cette dépendance est élaborée, discutée, constamment mise à l'épreuve d'une expérience. Les acteurs populaires ne dissocient pas de manière schizophrénique leur condition objective de dépendance face à l'État et leur quête d'une autonomie politique. Pour reprendre un extrait cité *supra* de M. L. Maya, les acteurs populaires ne sont pas « dupes » du pouvoir populiste, ils ne sont pas « inconscients » d'une domination assise sur la rente. Ils ne prennent pas non plus les discours d'H. Chávez ou d'E. Morales les plaçant au cœur de la refonte de la démocratie comme des « beaux discours » : ils y croient. Ils en vérifient constamment les postulats et les implications dans leur condition vécue. Et dès lors qu'une expérience de domination et de dépendance surgit, ils adoptent envers l'État la même posture qu'envers les leaders populaires : la critique.

4. Les relations difficiles avec l'État.

Voici la principale contradiction qui guette la nature « participative » des nouveaux populismes : d'un côté un État populiste faisant de « ses » comités populaires des dispositifs semi-corporatistes, chargés d'étatiser l'organisation sociale ; de l'autre des acteurs populaires qui, éduqués par le leader populiste et par le leader communal à la critique, n'en sont pas dupes. D'un côté, un populisme qui tend à faire de son peuple un acteur sans consistance politique propre, de l'autre un peuple qui trouve dans ses propres formes d'action la source d'une opposition à l'État.

Encore convient-il de souligner que le corporatisme de l'État populiste comporte trois dynamiques entrelacées : une idéologisation croissante, visible dans le cas vénézuélien par l'hégémonie croissante des *Salas de batalla* dans les nouvelles *Comunas* socialistes et dans les JV boliviennes par l'emprise croissante du CSUCTB et du MAS ; une clientélisation des espaces populaires impliquant de nouvelles formes de dépendance, financière et organisationnelle ; une recrudescence des conflits entre la base populaire et l'État. En d'autres termes, le rêve de l'État populiste d'« étatiser » l'organisation sociale présuppose la conversion de l'acteur social dans son opposé : une base électorale loyale, fidèle au chef et soudée par l'idéologie et l'assistance publique. Mais ce rêve n'en est qu'un : l'organisation populaire ne renie pas son autonomie d'acteur social sans frictions, sans résistances. D'où l'émergence de nouveaux espaces de conflit entre comités populaires et État populiste.

Quelles sont les modalités « micro » de ces processus ? Quels types d'expérience spécifique engendrent-ils ? Comment rendre visibles ces espaces de résistance que les acteurs

se ménagent vis-à-vis d'un État aux velléités croissantes de contrôle de l'organisation populaire ?

a) *L'idéologisation de l'organisation communautaire*

Au fur et à mesure que l'organisation populaire s'« étatisé », la raison d'État la pénètre avec son cortège de conspirations secrètes et de chasse à l'ennemi. Or, si la culture populaire vénézuélienne avait été souvent décrite par les sociologues comme un mariage paradoxal de violence et d'entraide, de personnalisme et de mythe de la « communauté des égaux » [Trigo, 2008], la peur du complot ne l'avait jamais effleurée. Nous avons pu observer cette pénétration progressive de la raison conspirationniste dans la méfiance croissante, entre la première et la deuxième enquête vénézuélienne, envers tout étranger qui pose des questions, vite associé au complot médiatique de la droite ou aux ingérences étatsuniennes dans la politique nationale [Tarragoni, 2012a]. Le même processus était à l'œuvre dans les JV boliviennes, où la négociation de l'entretien a dû souvent passer par la négation de tout rapport avec la presse et les partis de la droite.

La chasse à l'« ennemi du peuple » conspirateur constitue d'ailleurs l'un des liens fondamentaux entre comités participatifs et dispositifs d'encadrement idéologique comme les *Salas de batalla*⁴⁹¹. Comme le remarque Delfina L., leader du CC Santa Rosa (Caracas/23 de enero), dans une confidence hors entretien :

« Les gens de la *Sala de batalla* sont extrêmement dangereux pour le CC. Nous accueillons tout le monde dans notre CC. Dans notre *barrio* il y a des différences idéologiques bien sûr, il y a des gens qui participent et des gens qui ne participent pas, il y a les actifs et les apathiques, les chavistes et les antichavistes, mais nous acceptons tout le monde. Je ne vais pas refuser une réhabilitation à quelqu'un qui est dans le besoin parce qu'il est antichaviste. Mais les gens de la *Sala de batalla* sont des radicaux, ils sont fous. Ils parlent d'anéantir la menace putschiste dans les *barrios*. Alors bien sûr qu'il y a des saboteurs du processus révolutionnaire populaire. Les gens de l'opposition, dès qu'ils le peuvent, essaient de donner un peu d'argent (une « *platica* ») à nos voisins pour les détourner des CC. Mais de là à les anéantir... » [Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 24/2/11].

Dans les CC s'acheminant vers les *Comunas*, l'idéologie devient une espèce de capital à part entière, à comparer aux autres espèces détenues par les leaders communaux, notamment

⁴⁹¹ Nous approfondissons *infra* les jeux d'inclusion/exclusion propres à l'idéologie (section « Neutraliser les déviations communautaires : « ceux qui ne participent pas », saboteurs et *outsiders* »), puis l'idéologie comme culture spécifique (section « Le jeu idéologique »).

les capitaux militant et symbolique. Notre grille sociographique a ainsi révélé que la plupart des leaders communaux (72% de l'échantillon total, soit 36 leaders sur 50), tous horizons sociaux confondus, sont inscrits au PSUV dans une position paradoxale d'« observateurs non militants », mais déclarent participer, malgré les craintes de Delfina L., aux activités des *Salas de batalla*.

Quand on demande aux leaders comment ils concilient la contradiction entre un non-engagement militant et l'inscription au parti, ainsi que la participation active à la formation idéologique de la *Sala de batalla*, deux grands types d'explications font surface : une possibilité est celle d'insister, comme Tomás M. *supra* cité, sur la nécessité d'adhérer à la définition étatique de la légitimité du leader. Un leader qui n'est pas inscrit au PSUV et qui ne participe pas aux travaux de la *Sala de batalla* n'est pas un bon leader au sens de l'État. Par conséquent, il ne sera pas efficace dans son rôle de médiateur et de traducteur entre l'organisation populaire et son bailleur de fonds, l'État populiste. Une critique larvée de l'hétéronomie fait surface dans ce type de discours, comme en témoigne la mise en avant du « non-militantisme actif », sorte de méfiance de l'acteur populaire vis-à-vis de son enrôlement total dans l'armée populaire de réserve de l'État⁴⁹². Cependant, les acteurs tendent à assumer la part de l'Etat dans la définition de la légitimité du leader communal comme un juste partage.

Une autre possibilité émerge, témoignant d'une réélaboration différente de ce rôle de l'État dans la légitimité du leader. Il faut s'inscrire au PSUV et participer aux travaux de la *Sala de batalla* parce que, pour être leader, il faut *se former*. En d'autres termes, l'idéologie et l'inscription à un parti, même en position d'observateur non-actif, constituent les conditions *sine qua non* de l'exercice de la profession de leader populaire comme *vocation (beruf)*⁴⁹³. Aussi l'idéologie tend-elle à devenir, dans l'esprit des leaders, un supplément d'âme de l'organisation communautaire.

Lourdes P. relate ainsi la réussite d'un CC d'antichavistes à Petare qui a pourtant quelque chose « en moins que les autres » :

⁴⁹² Non-militantisme qui explique, d'ailleurs, l'étonnement constant des hommes politiques chavistes ou des militants populaires inscrits comme « actifs » dans le PSUV dès lors qu'il s'agit d'évaluer l'assise sociale du parti. Comment expliquer, s'interrogent-ils, que le PSUV ait environ 70% d'inscrits en milieu populaire et qu'au moment de les mobiliser pour une manifestation, il n'y ait que 43% qui participent ? Ce point est soulevé par Surma, CC « La Manguita » (Valencia).

⁴⁹³ En relation au travail de M. Weber sur l'éthique protestante, le concept de *beruf* désigne en tant que « métier-vocation » la greffe entre un ensemble *d'éthoi* et de valeurs, d'une part, et la constitution d'un horizon professionnel. M. Weber, dans ses deux conférences de 1917 et de 1919 réunies dans *Le savant et le politique*, définissait ainsi les professions scientifique et politique comme des « beruf ».

« Le Front Miranda est une organisation à l'intérieur du MINCOM et ils ont une très grande autorité sur la formation des CC. De là vient un grand nombre de *facilitadores*. Or, sachant que ces gens [les leaders du CC antichaviste] n'ont évidemment pas de formation idéologique, ils ont réussi une grande bataille. Ils ont réussi à convaincre les *facilitadores* et FUNDACOMUNAL par la simple force des arguments [en baissant la voix et en adoptant la posture du secret]. Mais alors les gens ne savent pas trop si parler de ce cas, du cas du *barrio* López, parce que comme ils sont plus de l'autre côté, plus proches d'eux [de l'opposition] que de nous... De toute façon ce genre d'exemples cause de grands dommages au *proceso revolucionario* » [Lourdes P., CC Carpintero (Petare/Caracas)].

Dans le cas d'une idéologisation perçue comme supplément d'âme de l'organisation populaire, la mise en avant d'un militantisme « non-actif » des leaders ne relève pas de la méfiance. Au contraire, il s'explique davantage comme la nécessité de distinguer un usage populaire de l'idéologie et du PSUV pour la constitution du *beruf* du leader communal et le « vrai militant » qui travaille dans l'État et dans les institutions.

« Nous sommes inscrits dans le PSUV et nous participons à la *Sala de batalla*, bien sûr. Mais c'est avant tout pour nous former. Parce que nous avons besoin de formation pour devenir leaders des CC, tu vois ? Par contre, je ne milite pas comme les gens que tu vois dans les Ministères, ou que tu as pu interviewer ailleurs. Parce que je ne suis pas un vrai militant, quelqu'un qui s'engage dans le parti et tout ça, qui va aux réunions, qui participe à toutes les manifestations, qui recrute les gens. Mon travail est avant tout ici dans le CC, dans la *comunidad* » [Robert V., CC « El Valle » (Caracas), Conversation non enregistrée suite à l'entretien].

Mais l'idéologisation demeure, avant tout, une forme de contrôle dans l'organisation sociale. Et ce contrôle peut donner lieu à des sentiments de dépendance, voire de rejet de l'État. La perception du contrôle étatique et le rejet sont maximisés dans ces comités participatifs « schizophréniques » que sont les CC formés par les classes moyennes anti-chavistes de Chacao⁴⁹⁴ et de l'*urbanización* « Los mangos » de Valencia (adjacente au *barrio* ouvrier « La manguita »).

Dès 2007, le leader de Chacao José D. pointait la dérive d'une idéologisation opposant CC « à financer » et CC « à faire mourir » :

⁴⁹⁴ *Urbanización* proche du centre de Caracas. L'*urbanización* désigne une zone résidentielle habitée par les classes moyennes et moyennes-supérieures et caractérisée par une haute ségrégation résidentielle. Les CC, contrairement aux JV boliviennes qui sont le propre des classes populaires des *barrios*, peuvent être créés dans tous les espaces sociaux. S'ils demeurent fort minoritaires chez les habitants/voisins de classe moyenne et moyenne-supérieure, c'est en raison de la conservation du format des *Asociaciones de vecinos*, souvent très efficaces (mais désormais sans financement étatique) et de l'anti-chavisme de ces groupes sociaux. Symétriquement, de la part de l'État chaviste, dès qu'un groupe de voisins de classe moyenne s'organise en CC pour bénéficier d'un apport étatique pour un projet d'intérêt commun (un événement culturel pour l'*urbanización*, l'installation de caméras de surveillance contre l'insécurité, la réparation d'une route), les financements sont bloqués.

« Dans le domaine de l'organisation sociale, bon...à propos des CC...c'est pour ça que je t'ai fait l'exemple des t-shirts rouges⁴⁹⁵ tout à l'heure. Car ça, c'est un dogme qu'ils veulent nous inculquer par la force. Et c'est quelque chose qui va à l'encontre de la culture de ce peuple. Pourquoi ? Parce que c'est un peuple qui est né libre. Moi, du moins, je suis né libre, j'ai grandi libre et je vais lutter pour mourir libre. Sans aucun type d'oppression. Bref, cela marque une grande différence entre les CC du *Municipio* Chacao et les CC du 23 de enero. [...]. Ça, il faut le reconnaître au gouvernement actuel, qui a vraiment laissé s'exprimer le peuple selon sa volonté et qui sait mieux que le peuple lui-même ce qui lui manque, ses besoins ? Là-dessus on est très clair. Le CC, et c'est là la différence, je te le répète, c'est là la différence parce que alors ce n'est plus une question entièrement communautaire, même si on dit et on prétend, que cela [la dimension politique] ne nous affecte pas...bien sûr, les différences politiques nous affectent. Parce qu'il y a des préférences pour les partisans du gouvernement, je suis avec toi parce que tu me donnes, parce qu'on me donne. Moi, je ne suis pas avec toi, mais j'exige que tu me donnes aussi, car je suis peuple moi aussi. Et alors il y a une grande différence : si je suis le gouvernement, je donne à l'un parce qu'il est politiquement avec moi, et je ne donne pas à l'autre parce qu'il n'est pas politiquement avec moi. On est en train d'oublier que nous vivons, que ce peuple vit dans la même terre, que nous avons tous les mêmes nécessités. Posons par exemple que lui, il ne soit pas chaviste. Bon, et alors ? Qu'a à voir l'idéologie avec l'organisation communautaire et les CC ? Qu'a à voir le partitisme avec tout ça ? Qu'a à voir l'idéologie politique si le but commun est le bien-être du peuple ? Et ça, ça fait partie de la culture [le caractère partitiste de la politique vénézuélienne] » [José D., CC *urbanización* Chacao (Caracas)].

En 2011 ce processus d'idéologisation de la participation s'est radicalisé, comme nous le fait remarquer le leader du CC de l'*urbanización* « Los mangos » (Valencia) :

« Ce CC n'a aucun attachement idéologique, aucune dépendance partisane. Ici, nous nous sommes mobilisés pour augmenter notre qualité de vie et discuter entre voisins de nos problèmes communs, l'insécurité notamment, les jeux pour les enfants, l'entretien de nos rues, l'écologie. C'est exactement ce qu'on faisait avant avec les *Asociaciones de vecinos*, depuis 1979. Quand les *Asociaciones de vecinos* ont cessé de fonctionner, nous nous sommes convertis au CC, qui était un bon principe. Mais ça n'a pas duré. Nous n'avons pas reçu un centime de l'État et mes voisins n'y croient plus, ne croient même plus en moi, je te le dis sans mélancolie, sans tristesse. Moi, j'ai toujours cru dans le travail communautaire. Le travail communautaire existe partout, dans les *barrios* comme dans les entreprises, comme dans les quartiers un peu « chic » comme ici [rire]. Mais tout comme il y a des *barrios* chavistes et des *barrios* antichavistes, le grand problème reste l'idéologie » [M. Fragas., CC *urbanización* « Los Mangos » (Valencia)].

L'origine de cette idéologisation croissante de l'organisation sociale est à chercher, en deçà même des caractères de l'État populiste, dans les spécificités du chavisme. L'État

⁴⁹⁵ Avant de commencer l'entretien, tandis que je me promène avec l'enquêté sur le boulevard principal de Chacao, il me fait remarquer des gens en t-shirt rouge (les chavistes), en faisant semblant d'être constamment surveillé par eux, dans la rue, à la maison... Il me fait comprendre qu'il les considère incapables de réfléchir sur ce qu'ils font, sur la manière dont ils parlent, dont ils agissent.

vénézuélien a été progressivement « chavisé » entre 2002 et 2011. Une telle idéologisation met en concurrence un principe d'efficacité dans l'action publique avec un principe de loyauté au chef : autrement pourquoi refuser un réaménagement routier à un quartier résidentiel de Caracas et en financer un dans le *barrio* ? Pourquoi ne pas financer une école dans un *barrio* de Petare anti-chaviste et financer des radios communautaires dans le *barrio* 23 de enero ?

On retrouve le conflit entre un principe d'efficacité de l'action publique et un principe de loyauté au chef dans *toutes* les institutions de l'État, y compris celles chargées d'accompagner les CC et de choisir entre CC « à financer » et CC « à faire mourir ».

Un exemple suffira à en convaincre le lecteur. Désireux de connaître quelques données de base autour de la répartition régionale des CC et de la distribution par sites des financements étatiques, nous sommes allés, au début de notre deuxième enquête au Venezuela, chez FUNDACOMUNAL. Là-bas, deux employés nous répondent que, pour ce genre d'informations « hautement stratégiques pour la sécurité de l'État », il faut avoir une autorisation supérieure. Il faut rédiger une demande en bonne et due forme et l'adresser au siège central du département de *Distrito capital*, complétée d'une fiche de présentation du requérant, de la copie du passeport, d'une lettre de présentation de l'institution d'appartenance et d'une déclaration personnelle de l'engagement à « ne pas divulguer ces informations sous peine de détention préventive ». Même avec ces précautions bureaucratiques, les deux employés s'empressent pourtant de préciser qu'ils « ne sont pas sûrs qu'au siège je pourrais obtenir ce genre d'information (!) ». Après maintes questions sur notre identité, notre institution de référence et nos préférences politiques, la secrétaire de la *Licenciada* P. Marrero, directrice de FUNDACOMUNAL, nous demande de lui remettre une demande officielle pour accéder à ces informations, ce que nous faisons aussitôt. Après acceptation préventive en raison de la « conformité de ces enquêtes aux directives révolutionnaires du socialisme du XXI^e siècle », nous revenons alors au siège local, forts de ce document signé par la secrétaire de P. Marrero. Les deux employés qui nous reçoivent (les mêmes qu'au début de l'histoire), méfiants sur le document signé, rappellent alors la secrétaire de P. Marrero, qui leur passe P. Marrero en personne. Cette dernière affirme alors « ne pas nous connaître » et ne pas être d'accord en principe avec l'enquête. Les deux employés me demandent ensuite d'écrire un « Mémoire sur mon travail » après l'enquête pour qu'une autre demande formelle puisse être rédigée et l'information sollicitée...⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ *Journal de terrain*, 14/2/11.

Cette anecdote révèle quelques-unes des modalités « micro » d'un État idéologisé : incapacité à hiérarchiser les priorités et perte du sens commun ; phénomène bureaucratique [Crozier, (1971) 1965] à son paroxysme ; non-transparence des règles, qui perdent progressivement leur ancrage dans le droit pour se soumettre aux interprétations idéologiques du bureaucrate ; personnalisation de la relation entre individu et État ; asymétrie et imperfection de l'information publique. De telles difficultés de relation avec l'administration chaviste concernent tous les usagers ; elles sont d'autant plus nombreuses pour le chercheur, toujours suspect d'allégeances idéologiques dangereuses et de manipulation de l'information. Mais elles caractérisent également la relation des classes populaires à l'État. L'opacité des règles, le changement soudain des réquisits demandés et l'hypertrophie de la « paperasse » (le *papeleo* en langage populaire) font partie des *trampas*, des « obstacles » auxquels les acteurs populaires imputent la responsabilité d'un possible échec de la révolution dans les *barrios*.

C'est en passant par ces « obstacles » qu'ils donnent une chaire à leur revendication d'autonomie envers l'État. Libérer les comités participatifs des inefficiences de l'État : voici le rêve des acteurs populaires.

b) *Les nouveaux espaces de conflit : la quête d'autonomie populaire*

Dans un chapitre du *Venezuela au-delà du mythe*, M. Commet donne une interprétation des nouvelles relations entre CC et État chaviste à travers le prisme de la reconfiguration des leaderships. Loin d'être des nouveaux espaces de conflictualité dans la société vénézuélienne, les CC ne feraient qu'ajouter les élites populaires aux autres élites politiques, en faisant surgir la question dramatique de la légitimité des uns envers les autres. Les leaders des CC seraient des hommes politiques en puissance, soucieux uniquement de faire carrière dans les institutions et, au fond, peu sensibles à la question de leur dépendance envers l'État.

Une telle interprétation restitue des logiques en cours, nous l'avons montré : la légitimité politique des nouveaux leaders communaux est en partie hétéro-déterminée et leur capital politique tend à assumer les formes d'un curieux mélange de capital social, de capital militant et de capital « idéologique » accumulé dans les *Salas de batalla*. Si les leaders des CC font de plus en plus partie du « milieu partisan-barrial » du PSUV, pour reprendre le concept de F. Sawicki, comment séparer élites populaires des CC et élites politiques de l'État ?

Si une telle interprétation restitue des logiques en cours, elle cache, à notre avis, une part fondamentale de leur intelligibilité. Les CC ne font pas seulement surgir un « sous-

champ » politique populaire composé de sous-hommes politiques devant ménager leur légitimité face à l'arbitraire des professionnels de la politique : loin d'être uniquement des espaces de distinction politique à l'image du « champ » bourdieusien, les CC hébergent une lutte pour l'autonomie populaire en dialogue incessant avec l'État populiste.

Les acteurs populaires insistent sans cesse sur cette expérience de l'hétéronomie et de la dépendance, auxquelles ils sont confrontés depuis la création des CC et qu'ils éprouvent comme une contradiction profonde. L'État replace les *barrios* au cœur de la politique et d'un vaste projet de redistribution des ressources, leur demande de s'organiser pour recevoir des financements mais crée des « obstacles » bureaucratiques à cette organisation. L'État fait des classes populaires les sujets d'un Pouvoir instituant, au cœur de la réconciliation démocratique ; et pourtant sa présence dans les *barrios* n'a jamais été aussi étouffante pour l'organisation communautaire. L'État insiste sur la liberté des classes populaires à s'organiser avec leurs propres référents, leur propre culture, leurs propres temps ; et pourtant il leur impose un cadre juridique bien précis, un ensemble d'institutions et d'inspecteurs chargés de vérifier la conformité des comités populaires à des lois en perpétuel changement – sous peine de bloquer les financements – et une doctrine idéologique. Enfin, l'État transforme des espaces sociaux traditionnellement invisibles comme les *barrios* en interlocuteurs politiques et donne ainsi aux classes populaires le sentiment d'avoir leur mot à dire sur la politique nationale ; et pourtant leur participation à l'élaboration des politiques de l'État reste un mirage⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ Ainsi des nombreuses réunions ministérielles auxquelles nous avons assisté, tantôt au Venezuela, tantôt en Bolivie, où les leaders des organisations populaires sont invités pour écouter des hommes politiques les inciter à « plus de participation », vu que « le futur de la démocratie dépend maintenant d'eux ». Ces réunions, qui ont l'avantage considérable de faire dialoguer l'État et le *pueblo organizado* (« peuple organisé »), sur un mode souvent conflictuel (nombreuses sont les plaintes des leaders communaux envers les représentants de l'État, et la violence symbolique entachant la prise de parole devant l'institution est moindre que naguère), n'aboutissent pourtant à aucune réalisation institutionnelle de taille, comme des dispositifs d'initiative législative ou des espaces de délibération conjoints État-*pueblo organizado*. En ce sens, si des expériences d'autonomie peuvent prendre place au sein des conseils de *barrio* et des espaces de débat naître au sein même de l'État, la formation d'un « contre-pouvoir agonistique » populaire au sens de la sociologie des dispositifs participatifs ou de la démocratie radicale [Fung et Wright, 2005] pose problème : l'ambivalence des relations entre État et *pueblo organizado* ne permet pas de trancher entre l'instrumentalisation politique du peuple et la formation d'un contre-pouvoir populaire ; les deux dynamiques coexistent, se manifestent dans des alchimies différentes au cas par cas et sont sociologiquement pertinentes pour comprendre le fonctionnement du « populisme participatif ». Or, il importe de le souligner d'emblée pour préciser notre focale sur la « politique populaire », l'impossibilité de trancher sur la déhiscence d'un « contre-pouvoir agonistique » au sens sociologique n'invalidé pas pour autant la présence de dynamiques conflictuelles, démocratiques, critiques dans ces espaces de débat populaires, au sens de la philosophie critique. L'instrumentalisation étatique du *pueblo organizado* n'empêche pas la genèse d'un espace oppositionnel populaire [Negt, 2008] : les deux dynamiques, apparemment contradictoires, sont visibles à partir de deux regards différents, dont l'articulation constitue l'originalité de cette thèse. Nous approfondissons ces dynamiques dans notre 3^e section.

L'entrelacs constant de sentiment de dépendance et d'incitation à l'autonomie produit une expérience « schizoïde », qui facilite chez les acteurs populaires l'activation d'une disposition réflexive⁴⁹⁸ : confrontés depuis la création des *barrios* au misérabilisme étatique, et donc à l'expérience de l'hétéronomie, la démopédie populiste les oblige pour la première fois à expliciter cette hétéronomie et à la transformer en autonomie. Nous nous trouvons ici face au même dilemme que chez les leaders communaux démopèdes : l'État populiste ne peut se dire tel qu'en raison de cette recréation constante d'un sentiment d'autonomie chez les classes populaires⁴⁹⁹, et ce faisant il crée les conditions pour une critique populaire de l'État.

Revenons à l'article de M. Commet : pour toutes ces raisons, nous ne pensons pas que l'idée que les nouveaux leaders populaires se font de leur rôle politique celle de détenteur en dernière instance du pouvoir dans la communauté. Les leaders communaux constituent une élite au sens objectif et subjectif, certes. Mais ils ne se pensent pas comme des détenteurs du pouvoir. Ils sont parfaitement conscients que le pouvoir dont ils jouissent est plus de nature symbolique que de l'ordre du commandement, et qu'il est toujours inférieur à celui d'un porte-parole de l'État⁵⁰⁰. Dans leur relation à l'État, ils se pensent plutôt comme des traducteurs d'un pouvoir étatique qui leur demeure lointain, pouvoir de traduction qui leur vient de l'action [Arendt, 1983 (1958) : 231-314 ; Tassin, 1999 : 259-326].

En ce sens, ils doivent acquérir leur légitimité davantage par rapport à la communauté de leurs voisins-électeurs que par rapport au champ politique dans son ensemble : la question de leur relation à l'État se pose donc plutôt en raison de cette légitimité *locale* que de leur légitimité dans le champ des professionnels de la politique. Si les leaders font état de leur dépendance envers l'État, et donc d'une quête réussie ou avortée d'autonomie, ils le font avant tout car l'inefficacité de l'État salit leur image de porte-parole de la communauté.

c) *Autonomie/Hétéronomie*

Les leaders des CC vivent en première ligne l'expérience du décalage entre quête de l'autonomie et dépendance envers l'État. Ces leaders, qui ont joué un rôle central dans la mise

⁴⁹⁸ Pour une mise au point théorico-méthodologique, cf. *infra* « Pourquoi une sociologie de l'action ? Réflexivité et expérience ».

⁴⁹⁹ Logique qui avait été mise en exergue par Germani à propos du péronisme. Dans ses travaux, le sociologue italien « met l'accent sur le « vécu » des secteurs populaires, leur sentiment de participation politique et sociale et leur incorporation à la citoyenneté [Quattrocchi-Woisson, 2007 : 289]. Cf. également Germani [1961].

⁵⁰⁰ L'exemple de l'idéologie comme part de la *beruf* du leader populaire le confirme : les leaders populaires distinguent toujours leur formation idéologique, militante et politique de celle des hommes politiques de l'État, qui sont des militants « professionnels ». D'où leur statut de « militants non-actifs », qui revient dans les grilles sociographiques.

en forme des revendications historiques des *barrios*, se retrouvent aujourd'hui à devoir partager matériellement et symboliquement leur tâche avec un gouvernement qui intervient profondément dans les formes et les contenus de l'organisation populaire. Leur rôle, pourtant exalté par le gouvernement, est d'abord concurrencé par la figure rivale de « super-leader » et « père du peuple » du *Comandante* et d'« Evo », ensuite mis en échec par les différentes « *trampas* » bureaucratiques.

Les issues sont multiples : parfois les leaders refouent leur dépendance, en aliénant leur statut de leader au profit de la figure de super-leader de Chávez et d'« Evo » ; parfois ils la reconnaissent, mais sombrent dans le « victimisme » ; parfois, ils l'éprouvent mais refusent de passer à l'étape supérieure, celle du conflit. Parfois, enfin, ils en font le point de départ pour définir un projet autonome de développement communautaire, voire, si l'autonomie prend le dessus, pour construire un conflit. Ces quatre cas de figure nous serviront comme « cas du possible » [Bourdieu, 1994] dans un spectre de rapports à la dépendance théoriquement infinis⁵⁰¹.

De fait ces types qualitatifs, résultant d'un codage croisé des données, répondent de manière différente – et avec des modalités exhaustives - aux deux questionnements profonds structurant l'expérience populaire de la domination étatique : Suis-je dépendant de l'État ? Suis-je capable de faire quelque chose par rapport à cette dépendance ? La première question renvoie à l'opération d'explicitation d'un sentiment de dépendance envers l'arbitraire organisationnel, idéologique et financier de l'État populiste : si l'acteur répond « oui », il explicite sa dépendance et se pose la question de l'autonomie ; s'il répond « non », il la dénie et ne se pose pas la question de l'autonomie. La deuxième question renvoie à la création de nouveaux référents permettant de résoudre l'inconfort cognitif de la dépendance. Si l'acteur répond « oui », il doit se montrer capable de donner des exemples de sa lutte pour l'autonomie contre l'État ; s'il répond « non », il ne se considère pas à la hauteur de formuler un projet alternatif à celui qui lui procure ce sentiment de dépendance.

Si maintenant on transforme les concept d'autonomie et d'hétéronomie en variables orientées sur un diagramme cartésien, on identifie quatre régions : une région d'hétéronomie refusée et donc d'autonomie refusée (quadrant I), une région d'hétéronomie refusée mais rêvant d'autonomie (quadrant II), une région d'hétéronomie reconnue et de quête d'autonomie

⁵⁰¹ Ils correspondent à autant de positionnements des acteurs populaires obtenus en repérant les cooccurrences empiriques dans les entretiens des leaders entre « relation à Chávez/Morales » et « relation à l'État ». En codant les entretiens avec la double clef « Chávez/Morales » et « État », on obtient en effet des informations qualitatives sur la relation des leaders populaires à la figure du « super-leader » de la révolution *et* à l'État qui en constitue l'« incarnation » institutionnelle.

(quadrant III) et une région d'hétéronomie reconnue mais sans quête d'autonomie (quadrant IV). Il n'est pas difficile alors de rapporter les positionnements résultant du codage qualitatif à ces régions idéal-typiques. Le premier quadrant héberge la « dépendance refoulée », le deuxième le « victimisme », le troisième le « conflit », le quatrième la position résiduelle dans notre échantillon qualitatif, et assez difficile à comprendre, que nous avons nommé – faute d'un terme plus parlant – la « dépendance explicitée ».

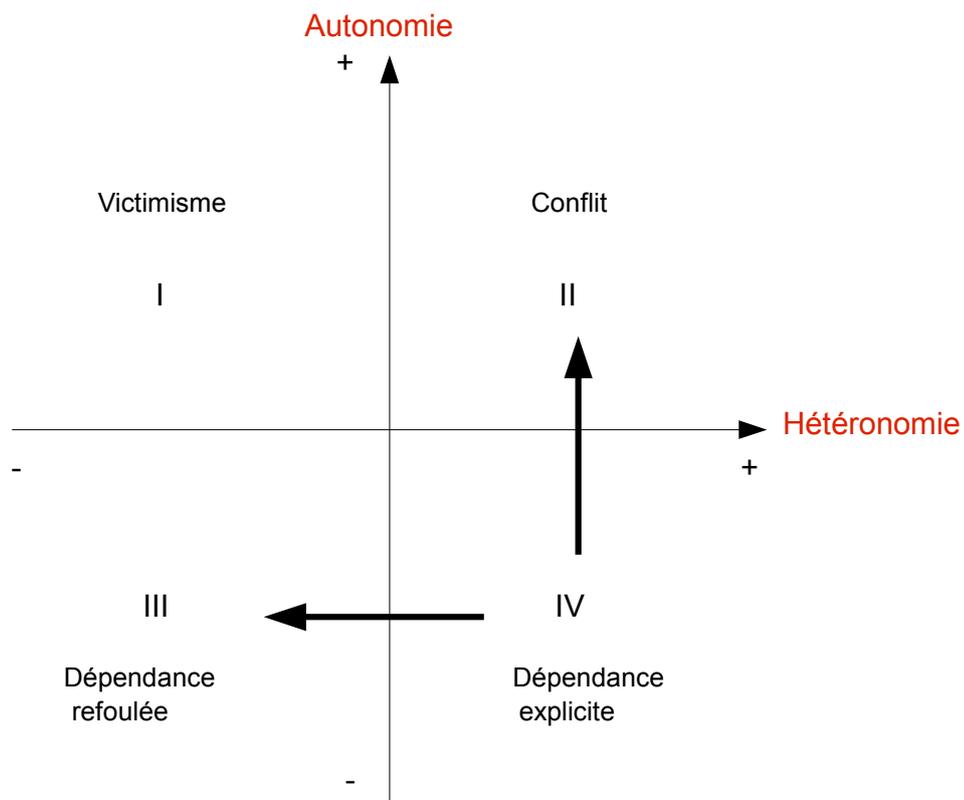


Figure 5. Relations populaires à la dialectique autonomie – hétéronomie.

Commençons par la « dépendance refoulée ». Delfina L., leader du CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), nous donnait dès 2007 des éléments pour comprendre cette position subjective face à l'État. Au début de son entretien, elle nous racontait son expérience de leader historique de la communauté :

« Depuis mon arrivée ici dans ce *barrio*, j'ai vécu 30 ans ici, j'ai beaucoup travaillé [...] travailler, travailler, et l'aider lui, et l'aider l'autre... toujours là à aider les gens⁵⁰². Vis-à-vis de la révolution, écoute, je me sens très heureuse d'avoir le président que nous avons... Nous devons beaucoup travailler avec lui maintenant, l'aider en quoi que ce soit... quant aux CC, à la *Ley de Tierra*, à la *Mesa Técnica de Agua*, aux Comités de santé, moi, j'appartiens à tout cela. J'ai été parmi les premières qui ont travaillé avec les *Mesas Técnicas de Agua*. Ici c'est un *barrio* où nous n'avons pas eu d'eau pendant 20 ans. Nous n'avions jamais d'eau. Je payais 5000 Bs pour avoir un peu d'eau et le lendemain déjà je n'en avais plus. Ça fait maintenant 5 ans que **notre président** nous a donné... **j'ai amené ma proposition** à la Mesa Técnica de Agua et ce *barrio* a été un des premiers à recevoir l'eau dans les maisons. Il y avait des tuyaux partout à cette époque. Il y avait quelques 5 tuyaux mais aucun ne fonctionnait. Alors, **nous avons amené notre proposition** à la *Mesa técnica de Agua* et **on nous a mis** un tuyau qui passait par cette rue. À partir de ce moment, **nous avons l'eau** dans les maisons jour et nuit. Toutes les 24h de la journée. Pour l'eau nous payons 5000 Bs. chaque mois, ce qui est moins que rien.

Racontez-moi votre expérience dans la Mesa Técnica de Agua.

Bon, moi j'ai travaillé quelque chose comme 15 ans avec le problème de l'eau. Mais jusqu'à maintenant... Parce qu'avant c'était : amène-moi des papiers, amène-moi ça... et rien ne changeait. **Maintenant que notre président a dit non à tout ça**, les choses ont changé et nous avons l'eau depuis 5 ans, **l'eau que notre président nous a fait installer**. Et bon, **j'ai travaillé** dans le problème de l'eau, avec la communauté...

Et comment vous a semblé la Mission Robinson ?

Extraordinaire. Magnifique. Bon, moi j'ai été parmi les premières qui ont dû... Les cours ont eu lieu **ici, dans cette même maison**. Et en ce temps-là, nous avons eu quelque chose comme 500 inscriptions. **Nous avions collé des affiches dans la rue, au moment où notre président avait dit qu'il fallait**, à partir de... je ne me rappelle plus exactement la date, mais qu'il fallait s'inscrire dans les missions d'éducation, dans le Plan Robinson, ça a été à ce moment-là que nous avons collé des affiches dans la station de l'autobus, dans les magasins... » [Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

⁵⁰² L'association immédiate que l'enquêtée fait entre le « travail » et la « solidarité vers les autres » (« travailler, travailler, et l'aider lui et aider l'autre... ») est significative de sa volonté d'associer les deux dimensions dans son regard sur elle-même, dans sa présentation de soi comme leader communautaire. Cette association d'idées qui pourrait paraître non significative est très importante, d'autant plus qu'elle est située par l'enquêtée au début de l'entretien. Elle lui sert comme présentation de soi, comme justification de son implication présente dans le CC (l'entretien a eu lieu deux semaines avant l'élection des *voceros*), comme pont entre la structure de sa vie (le travail et la solidarité) et la contingence de sa candidature comme *vocera* pour la *Mesa Técnica de Agua*.

Cet extrait est profondément significatif pour l'oscillation permanente des actants, entendus au sens grammairien comme les « sujets du faire »⁵⁰³. L'enquêtée commence l'entretien insistant sur le fait qu'elle a travaillé toute la vie, confondant délibérément travail individuel et travail pour les autres, afin d'asseoir devant l'enquêteur – représentant virtuel de la collectivité - sa légitimité à devenir porte-parole de la communauté. Elle livre sa propre présentation de soi : travailleuse et solidaire envers les autres, ce qui constitue le portrait « stéréotypé » du leader communautaire. Ensuite elle décrit sa lutte pour l'eau : Chávez leur a donné l'eau, mais c'est elle qui a inauguré la lutte en rédigeant une proposition/pétition ; le « nous » militant, qui identifie une partie engagée de la communauté, réussit, en synchronie avec le bon vouloir de Chávez, à amener l'eau dans le quartier pour que le « nous » communautaire puisse en bénéficier (lignes 10-11). Mais entre le « nous » militant (« Nous avons amené notre proposition ») et le « nous » communautaire (« nous avons l'eau dans les maisons jour et nuit »), il y a le « on » du gouvernement (« on nous a mis un tuyau qui passait par cette rue »). Or, dans le récit, le « on » gouvernemental est clairement subordonné à la décision de Chávez. Plusieurs problèmes surgissent à l'aune de cette oscillation des actants :

- 1) La synchronie implicite entre don « divin » de Chávez et engagement des militants communautaires cache un premier dilemme d'attribution des mérites : qui a inauguré la lutte pour l'eau ? Comment partager mérites et responsabilités ?
- 2) La dépendance logique entre don « divin » de Chávez et « on » gouvernemental qui suit la décision du leader cache un deuxième dilemme, qui n'est pas évoqué dans l'extrait mais qui hante la suite de l'entretien : si Chávez occupe la tête de l'État, et que l'État est inefficace, qui est responsable de cette inefficacité ?

Les contradictions cognitives subsumées dans l'oscillation incessante des actants entre « nous », « je » et « Chávez », ainsi qu'entre « Chávez » et « on » gouvernemental, continuent dans la suite du récit : Chávez a inauguré les *Missions* éducatives, mais c'est elle qui a coordonné leur mise en place, qui plus est, en offrant sa propre maison pour les cours. L'oscillation des actants du *je* au *notre Président* témoigne de la difficulté à se construire complètement comme leader autonome faute de savoir « qui a fait quoi et qui a réussi quoi ».

⁵⁰³ Voir Ducrot et Schaeffer [1995 (1972)]. Il ne faut pas confondre cette acception d'« actant » avec celle du pragmatisme et de l'ethnométhodologie que nous mobiliserons dans la section « Des arènes populaires. Le comité comme espace politique ». Pour la différence entre les deux, cf. Ogien et Quéré [2005].

Cette confusion des actants est repérable dans d'autres entretiens. Zoulay D., autre leader du même CC, raconte sa bataille pour l'eau comme un ensemble de péripéties épiques, culminant dans la lettre envoyée au Président Chávez :

« Alors, le Président Chavez est arrivé au pouvoir et ils nous ont installé l'eau ici. C'est-à-dire que l'eau est arrivée au même moment que lui. Bon, depuis ce moment ma lutte a commencé ici dans le *barrio*, [...] » [Zoulay, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Par la suite, Zoulay raconte la désillusion de la communauté devant l'impossibilité de poursuivre tous les engagements pris quant aux renouvellements des maisons, faute des financements attendus de la part de l'État. Aussi les voisins commencent-ils à penser que les CC sont une nouvelle ruse de l'État dans les *barrios* :

« Au début, ils [les voisins] étaient contents et ils disaient : « Ils vont nous refaire nos maisons et tout ça ». Mais après, ils ne voulaient plus nous ouvrir quand on allait sonner chez eux pour leur dire : « Ecoute, il y a une réunion », ils ne voulaient plus et ils répondaient : « Non, c'est un pur mensonge, ça ne va rien changer parce qu'on se fait avoir par eux », mais ce que je leur dis c'est que ce n'est pas de notre faute à **nous**, si nous sommes engagés mais qu'**eux** ne suivent pas, ce n'est plus de **notre** faute, car si **eux, ils** ne s'y mettent pas, ce n'est pas de notre faute à **nous** ; **nous** avons déjà fait **notre** travail pour la communauté. Et ça, c'est à **eux** de s'en occuper. [...] Ils ne veulent pas ouvrir leurs portes parce qu'ils pensent que c'est un mensonge, parce que comme nous avons toujours vécu de cette façon : « Donne-moi tes papiers, fournis-nous les documents nécessaires... ». Mais qu'ensuite tout restait au même point... mais là **ce n'est vraiment pas de notre faute** comme je vous le dis, **c'est la faute de gens haut placés** » [Zoulay, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Comme Delfina, Zoulay se déresponsabilise de tout échec dans l'organisation communautaire – et notamment dans la réalisation des projets financés par la *Política pública* - attribuant toute la responsabilité à « ceux qui sont haut placés », à l'*oligarchie*. Son insistance sur « ce n'est vraiment pas de notre faute » et sur l'opposition nous/eux pendant un temps de parole considérable, trahit un fort sentiment d'hétéronomie envers des décisions étatiques sur lesquelles elle n'a pas de prise, ainsi qu'une posture de dénégation, ce qui lui permet de réduire sa culpabilité envers une communauté illusionnée, puis désenchantée. Si « la faute est à eux », le sociologue ne peut éviter de faire le lien avec le « dilemme » de l'extrait de Delfina. Qui se cache derrière ce « eux », alors que Chávez est le « père de la révolution » et le satisfacteur des besoins populaires ?

La dépendance qui ressort de l'oscillation des actants, ainsi que la déprise croissante de ces militants désormais dépendants des temps de l'État et payant en capital symbolique les

inefficiences étatiques, forment le type de la « dépendance refusée ». Cette dénégation de la dépendance n'en est pas moins ressentie comme douloureuse, dans le cas de Delfina ; mais elle n'est toutefois jamais construite comme expérience, qui constitue le caractère principal de ce premier type de relation à la dialectique hétéronomie/autonomie.

On retrouve des exemples de cette « dépendance refoulée » dans les JV boliviennes et le discours contradictoire d'Adolfo Q. sur le statut du syndicat local de transporteurs non motorisés dont il assure la coordination, ATLT. Ce syndicat était à l'origine une organisation locale de régulation du travail des transporteurs et de partage des clients. Il se dote très rapidement d'une coopérative d'épargne, aspirant à devenir, si l'on suit les membres de l'ATLT réunis en assemblée, une « organisation socio-politique » à hauteur des grands syndicats *alteños*.

« Tu sais Federico, notre association est libre. Nous sommes des transporteurs indépendants, indépendants des autres syndicats et indépendants de l'État. Mais pourtant nous avons besoin d'une reconnaissance. Et nous avons besoin d'aide. Alors l'État est en train de nous donner cette aide. Mais comment faire ? Nous n'y comprenons rien. Je propose aux autres membres d'ATLT que nous acceptions le travail d'enquête de Federico à condition qu'il nous aide à nous faire reconnaître de l'État, et qu'il nous offre quelque chose, une petite aide technique, une coopération financière, une aide juridique » [Adolfo Q., JV « 12 de octobre » (El Alto)].

Si l'association est libre, pourquoi demander la reconnaissance de l'État ? Nous comprenons que les membres d'ATLT pensent pouvoir utiliser l'enquêteur comme relais institutionnel et précisons aussitôt que nous ne disposons d'aucun contact dans les Ministères ou dans des entreprises susceptibles de les aider (ils me demandent alors par la suite « Tu ne peux même pas nous fournir des matériaux pour nos tricycles ? » !). Mais, au-delà d'une renégociation de la relation d'enquête, le cas d'une association qui se déclare libre tout en demeurant profondément dépendante de l'État pour fonctionner se représente à de nombreuses reprises. Et ce d'autant plus que l'« État des mouvements sociaux » conçoit son accompagnement des *comunidades* populaires en état de pénurie financière et en démultipliant les institutions de référence⁵⁰⁴.

Ainsi Alejandro A., leader syndical de la COR/CSUTCB, nous demandait à la fin de l'entretien si nous pouvions lui apporter une « aide » pour le syndicat, de tout type, financière,

⁵⁰⁴ Nous avons déjà évoqué la faiblesse de l'apport financier de l'« État des mouvements sociaux » aux JV (5% de la redevance pétrolière). Or, ce 5% consacré en principe aux projets de réaménagement des JV est partagé, pour le cas des *Juntas alteñas*, entre plusieurs bailleurs de fonds dont la coordination est très difficile : la Mairie d'El Alto, la Mairie de La Paz et le gouvernement central dans ses différents Ministères.

juridique ou technique. Cette situation nous semble typique d'une dépendance qui est toujours niée, mais qui ressort pourtant dans ces moments « difficiles » de la relation d'enquête où l'enquêté demande une aide à l'enquêteur. Cette situation est d'autant plus délicate qu'elle est totalement imprévisible en raison de l'insistance de l'enquêté sur la « liberté » et la totale autonomie de son organisation.

Le deuxième type de relation populaire à la dialectique autonomie/dépendance est celui du « victimisme », greffant le déni d'un état de dépendance et le rêve d'une autonomie vis-à-vis de l'État. Ce type rassemble toutes ces situations de critique où la volonté d'améliorer la gestion étatique des communautés populaires ne va pas de pair avec une compréhension informée et structurée des causes de ces inefficiences. Les leaders « victimistes » insistent sur une dépendance vécue comme insurmontable malgré leur élan vers l'autonomie. Écoutons le leader paysan Higinio R. décrivant la relation difficile de sa communauté avec l'État, représenté par la Mairie d'Andres Bello Cordero :

« L'État essaie toujours de nous faire obstacle. [...] Le président veut faire beaucoup de choses, mais ici ce qui est en train d'arriver c'est que les gouverneurs et les maires font semblant de le suivre quand ils sont avec lui, mais quand lui il s'en va, ils se transforment tous en des personnes horribles, ils commencent tous à raconter des mensonges. [...] Non, le problème a été qu'ici...la Mairie nous a manipulé du début à la fin. Ça fait maintenant 22 jours qu'ils nous ont donné le droit de constituer le CC et la coopérative, mais jusqu'à maintenant nous n'avons toujours pas d'argent et de reconnaissance officielle. Nous n'avons rien dans ce CC. Pourquoi je parle toujours de la Mairie, sinon ? Les CC ont été entravés et manipulés par la Mairie. Les autres CC pourtant ont reçu l'argent, ça se voit à la télé. Vive TV montre clairement tous ces CC qui ont l'argent et qui peuvent répondre aux nécessités de leurs habitants. Pourquoi nous alors ? Nous sommes moins bons que les autres ? » [Higinio R., CC paysan Andres Bello Cordero (État Tachira)].

Ceci est seulement un extrait, mais tout le discours de l'enquêté sur son expérience de mobilisation tourne autour de l'opposition de principe avec la Mairie, sur les discriminations que la Mairie ferait entre CC pour le déblocage des fonds, sur les forces irrésistibles qui empêcheraient à ce CC de trouver sa place dans l'organisation populaire. L'enquêté donne voix à un conflit en puissance, mais il se refuse d'accéder aux moyens qui lui permettraient de le structurer autour d'un ensemble de preuves et de formes d'argumentation publiques [Boltanski, 1990]. Aussi sombre-t-il dans la victimisation et dans l'illusion que son CC est le *seul* à rencontrer des problèmes de financement (sans imaginer que ces problèmes peuvent être communs aux autres CC). Toute possibilité de conflit est entravée : l'acteur se replie sur son CC et sur son amertume personnelle.

Mais d'autres exemples de « victimisme » populaire ont émaillé notre terrain au Venezuela. Dans une conversation à laquelle nous avons assisté sur la plage de Chuao, un délégué du Ministère vénézuélien de la Culture discute avec un auditoire formé par des leaders de CC locaux fortement impressionnés par sa présence et demandant de manière insistante des informations sur le déblocage des fonds publics. Voici la réponse du délégué, qui les renvoie à leur « victimisation » :

« Si vous ne vous organisez pas, nous, du Ministère, ne pouvons rien faire. C'est la communauté qui doit décider auparavant, mener à terme ses évaluations et ses négociations, notamment autour de la recension des différentes propriétés. Dans un deuxième temps le gouvernement pourra vous attribuer les titres de propriété pour créer l'école, et ensuite vous verrez les fonds. Si vous ne vous conformez pas aux règles de la planification et de l'écriture communautaire des projets, on ne peut rien faire en matière d'infrastructures, ni en matière d'investissement dans le secteur touristique, comme vous le voudriez. Maintenant nous ne vous aidons pas beaucoup. Certes. Mais il est vrai que vous devez encore faire beaucoup » [Conversation non enregistrée, Chuao (État Vargas), *Journal de terrain*, 14/2/11].

Le délégué gouvernemental répond à des acteurs populaires porteurs de plaintes irrecevables. Si les leaders communaux ne respectent pas les réquisits étatiques pour former un CC et demander les financements, comment peuvent-ils prétendre à des réparations, ou même à des réponses de l'autorité ?

La troisième position, dans l'ordre d'une autonomie croissante, serait celle de la « dépendance explicitée ». Mais, en raison de son état « résiduel » dans les prises de position des acteurs, et de son intérêt sociologique particulier, nous l'examinerons à la fin de la section. Concentrons-nous alors sur la quatrième position, celle du « conflit ».

Ici nous retrouvons une dynamique, du point de vue de la dialectique autonomie-hétéronomie, proprement vertueuse : les leaders communaux transforment leur sentiment d'expropriation symbolique et de dépendance matérielle en critique. Cette critique donne une signification concrète à un projet d'autonomie et se traduit en prises de position ou en organisations populaires nouvelles. Le conflit peut porter soit sur le rôle du leader communautaire face à son concurrent « divin », le père de la révolution, soit sur les « *trampas* » que l'État populiste met à l'organisation du peuple. Eût égard à la première relation, celle au « super-leader » Chávez, Antonio G., *vocero* d'une région *dormitorio* de Santa Teresa del Tuy, imagine un nouveau partage des rôles entre le leader communautaire et le père de la révolution :

« Je m'explique. Le président de la République est comme un leader, il lance des idées, le peuple doit beaucoup à son président...Par exemple, dans un discours à *Aló Presidente*, il dit : « Basta avec les *ranchos*, nous allons changer tous les *ranchos* du Venezuela en maisons dignes. À partir de demain, vous devez constituer des projets de substitution de « *rancho por vivienda* ». Je parle toujours de ce thème des maisons, mais comme j'appartiens au comité d'infrastructure, tu vois...Alors les gens viennent chez moi et me disent : « Ecoute, le Président a dit hier qu'à partir d'aujourd'hui on allait convertir tous les *ranchos* en maisons dignes ». Ce n'est pas comme ça. Il y a toute une série d'études à faire, car il y a des conditions qu'il faut respecter pour pouvoir participer à ce projet » [Antonio G., CC « Santa Teresa del Tuy » (Miranda)].

Ici la dépendance, explicitée dans l'exemple anecdotique des réclamations des voisins à la porte d'Antonio et transformée en problème organisationnel (« ce n'est pas comme ça qu'on fait. Les choses ne tombent pas du ciel, il y a toute une procédure bureaucratique »⁵⁰⁵), se traduit en quête d'autonomie : le leader populaire aspire à une division rationnelle des tâches entre lui et le Président Chávez. Au Président la tâche de lancer des idées et aux leaders communautaires celle de les mettre en forme, suivant le principe de la conformité à la loi. À partir d'une dépendance qui menaçait l'autonomie de son rôle social dans la communauté – *via* la « perte de la face » [Goffman, 1974 : 9-42] avec les voisins – l'acteur se ménage un espace à soi dans l'organisation communautaire. C'est à lui, et non à Chávez ou au gouvernement, de traduire des besoins en demande à adresser à l'État.

Souvent le conflit prend des formes plus radicales, se traduisant en opposition ouverte à l'État populiste. Dans les trois extraits suivants, nous montrons ainsi une radicalisation progressive de cette attitude conflictuelle envers l'État susceptible de structurer un projet d'autonomie individuelle et collective. Le premier extrait est celui de la *vocera* du CC « Las casitas » (La Vega/Caracas), héritière d'une forte tradition associative antérieure au chavisme (*Mesas técnicas, Organizaciones autogestionadas*) : nous le rapportons presque *in extenso* afin de montrer au lecteur la construction progressive en cours d'entretien d'une attitude conflictuelle.

« Et oui, il y a eu beaucoup de changements, il n'y a qu'à regarder, parce que dans le domaine de l'éducation, de la santé, de l'alimentation, le gouvernement fait attention aux différentes communautés, enfin à la population. Et je pense que les gens doivent avoir conscience de ce qui est en train d'arriver, ce changement social qui implique plus de participation, il faut que les gens en aient conscience, qu'ils le prennent en charge. Parce que sinon, on ne fait rien et les gens deviennent fanatiques et n'ont pas conscience de ce qu'il se passe, de ce qu'ils ont. [...]. Et nous avons de la chance dans cette communauté parce que nous avons réussi à faire en sorte que les gens participent à la majorité des choses que nous leur avons proposées à l'intérieur de la

⁵⁰⁵ Extrait de l'entretien avec Antonio G. produit en Annexe. Suite de l'extrait reporté *supra*.

communauté, nous avons travaillé ensemble avec eux, nous menons depuis beaucoup d'années un travail de renforcement du pouvoir de la communauté...ça ne date pas d'aujourd'hui, de la victoire de Chávez, mais bien avant Chávez, déjà nous parlions avec les gens et nous leur disions qu'ils devaient s'occuper eux-mêmes des affaires de la communauté. [...]. Et nous ne travaillons pas seulement ici, mais encore en réseau, c'est-à-dire que nous travaillons avec différentes communautés des autres *barrios*, et aussi au niveau national. Bon, nous sommes des travailleurs sociaux critiques, nous ne sommes pas nouveaux, ça fait déjà longtemps que nous travaillons...nous faisons partie de ceux qui sont en train d'impulser cette révolution. Voilà comment nous voyons les choses. Évidemment nous ne sommes pas aveugles, s'il y a quelque chose de mauvais, nous le critiquons. C'est-à-dire, nous protestons contre ce qui va ne va pas, par exemple, comme ce que je t'ai dit avant, le problème du charbon [projet étatique de réaménagement des régions indigènes de l'État Bolivar afin d'y mettre en place des projets d'exploitation du charbon, avec relocalisation des populations indigènes]. Nous ne sommes pas aveugles. C'est-à-dire, disons que...nous soutenons ce que...par exemple, le jour où ils ont séquestré le président [coup d'État d'avril 2002], nous étions là-bas. Mais nous ne pouvions être aveugles au fait qu'il y a un...une... [hésitation]...par exemple, à propos de l'exploitation du pétrole, des mines, nous n'étions pas d'accord avec ça, il y a là une violation des droits humains, alors nous protestons. Et moi de fait je suis coordinatrice du comité de santé qui dépend de l'État, je coordonne la *Casa de Alimentación*, qui dépend aussi de l'État ; dans notre groupe celle qui a assumé la responsabilité de la gestion des *Missions* au nom du groupe, c'était moi. [...] Il fallait faire un comité de santé, et on a commencé à nous envoyer des médecins. Nous, comme nous étions déjà organisés, nous avons parlé aux gens de la communauté pour savoir s'ils voulaient s'inscrire au comité de santé. [...]. Comme je te l'ai déjà dit, dans cette communauté nous exerçons nous-mêmes le pouvoir sur ce qui nous concerne, et une des choses importantes est de consulter l'assemblée pour décider si faire ou ne pas faire telle chose. Et bon, moi j'ai participé à différentes assemblées avec les gens, et ensuite on a commencé à mettre en forme les différentes choses, les différentes *Missions* dont je te parlais. [...] [Je voudrais] un changement social égalitaire, comme je te l'ai déjà dit, bien sûr je tiens particulièrement à ce que les gens participent, que ce ne soit pas quelqu'un qui vienne et me change la vie, mais que nous participions tous à ce changement social, que nous sachions tous que nous avons besoin d'éducation, que nous avons besoin d'une maison digne, d'une santé intégrale, d'une bonne alimentation. [...]» [Alicia C., CC « Las casitas » Catia (Caracas)].

Alicia C. explicite l'hétéronomie⁵⁰⁶ dès le début par son allusion au « fanatisme des gens » qui renvoie au sentiment d'une idéologisation croissante des communautés.

⁵⁰⁶ L'explicitation de l'hétéronomie va encore plus loin lorsque les enquêtés la décrivent directement en termes de dépendance, comme le fait le *vocero* du CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas) Carmen Q. : « En réalité, nous avons pris ici l'initiative de nous organiser depuis très longtemps, on ne dira pas que nous sommes en train de lutter parce que le Président nous l'impose, ou comme beaucoup disent : « *C'est lui qui l'a dit, alors faisons ce qu'il dit et organisons-nous* ». Non. Notre communauté, je peux le dire ouvertement, s'est organisée sans savoir que ça allait arriver, parce que la question de l'organisation ne date pas d'aujourd'hui pour nous. *L'organisation communautaire est beaucoup plus ancienne que le gouvernement veut le faire croire*. Ce qu'il se passe c'est que le gouvernement nous a donné les outils pour que nous prenions l'initiative de nous organiser réellement, avec plus d'engagement, plus de responsabilités. ». Entretien de Carmen Q. produit en Annexe. Carmen Q. appartient au même *barrio* de Delfina L. et Zoulay D., et sa version de l'organisation communautaire préalable au CC entre vite en contradiction avec le récit qu'en font d'autres leaders du *barrio* Santa Rosa. Delfina et Zoulay soulignent en effet que les *Asociaciones de vecinos* et les *Mesas Técnicas de Agua*

Cependant, dans la description qu'elle nous fait du fonctionnement de sa communauté par rapport à la nouvelle organisation sociale impulsée par Chávez, toute possibilité de cooptation étatique est comprise et rejetée : ils se sont mobilisés pour appuyer leur gouvernement lors du coup d'État, mais ils critiquent les violations des droits de l'homme envers les indigènes ; ils ont soumis la décision de se convertir en CC et d'héberger les *Missions* à l'approbation de la communauté, en sauvegardant la forme « assembléeire » et « coopérative » précédente ; ils opposent la critique au fanatisme, et la responsabilisation à la passivité assistentielle.

La reconnaissance critique d'une situation de dépendance idéologique (la menace du fanatisme) et organisationnelle (« l'organisation communautaire date d'avant Chávez ») permet à Alicia de trouver une autonomie idéologique et organisationnelle : son organisation communautaire soutient le chavisme mais à l'« arrière-garde de l'avant-garde », selon l'heureuse expression de R. Barthes ; deuxièmement, la participation populaire dont parle Chávez se transforme en pure idéologie sans un travail préalable d'éducation et d'organisation de la part des leaders communautaires. Tel que le présente Alicia, le leader communautaire se constitue dans une totale indépendance vis-à-vis des institutions. Le leader doit établir une distance critique vis-à-vis du super-leader Chávez, placé en position de « complémentarité » par rapport aux institutions authentiquement communautaires.

Le deuxième extrait, témoignant d'une plus grande intensité conflictuelle, est celui José D., leader d'un CC antichaviste de l'*urbanización* de Chacao (Caracas), que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer.

« Nous avons un CC grâce à l'initiative bienveillante de la Mairie de Chacao, car maintenant on met en place ce nouvel ordonnancement géographique qui fera disparaître les Mairies, les institutions fédérales, les Conseils Législatifs [l'axe « La nueva Geometria del Poder : el reordenamiento socialista de la geopolítica de la Nación » du socialisme du XXI^e siècle]...Nous sommes en train de montrer que le CC doit être une instance à même d'administrer intelligemment son argent, et que pour cela il doit travailler en coopération avec la Mairie. Ici, nous ne prenons aucune décision sans consulter la communauté, nous travaillons en réseau avec les autres CC et, de fait, c'est la Mairie de Chacao, et non le gouvernement central, qui est en train de nous donner les financements pour les projets. Nous n'avons aucune dette envers le gouvernement central, pas un centime » [José D., CC *urbanización* Chacao (Caracas)].

demeuraient des organisations très faibles, voire inexistantes, et que la véritable organisation s'est créée à partir du chavisme. C'est en raison de cette contradiction que nous avons présumé que la prise de distance de Carmen Q. par rapport à la figure de Chávez serait indicative de son expérience de l'hétéronomie.

Comme dans le cas d'Alicia C., José D. insiste sur un travail intercommunal et intercommunautaire. Mais tout le caractère *construens* de ce CC réside dans le projet de coopération avec la Mairie de Chacao. Ce mode de travail local, diamétralement opposé à la triade chaviste « Leader – Armée - Peuple » revenant à supprimer toutes les institutions politiques intermédiaires entre le Leader et le Peuple, montre qu'un autre mode de fonctionnement des CC est possible. Une nouvelle fois, l'explicitation de l'hétéronomie engendre la quête d'une autonomie nouvelle, la création de nouvelles formes et de nouveaux contenus de l'organisation communautaire⁵⁰⁷.

Les trois derniers extraits renvoient à un conflit que nous avons pu observer dans la JV « 12 de octobre » et dont nous avons anticipé certains éléments *supra*, entre habitants et syndicats du marché informel.

« L'État essaie sans cesse de nous faire des « *trampas* ». Il essaie de contrôler de manière croissante les commerces, qui sont notre pain quotidien, notre principale source de vie, ici à El Alto. Tu verrais comment l'organisation de la *Feria* a été infiltrée par les syndicats liés à l'État, la COR et tout ça. Avant, ici il y avait toute une tradition d'auto-organisation et maintenant il ne reste que des tentatives éparses pour résister. Nous avons le même problème avec la JV : d'abord tous ces problèmes bureaucratiques, parce que là aussi l'État essaie de nous contrôler, d'infiltrer la *vida orgánica*⁵⁰⁸. Ainsi, si nous voulons demander des *poas* [argent pour des projets], nous devons passer par FEJUVI qui nous autorise à présenter le projet à la Mairie. Et après il y a la Mairie, où il y a tous les gens du MAS et des syndicats, qui décident, en fonction de leurs amis, à qui donner l'argent, qui prendre en compte et qui ne pas prendre en compte. C'est pour ça que le mois dernier nous avons organisé une marche pour protester contre cette situation profondément inégalitaire. Si nous n'avions pas les amendes⁵⁰⁹, je pense que nous ne pourrions même pas financer nos dépenses courantes. Alors il y a deux solutions : soit nous protestons, soit nous protestons, tu vois. On n'a pas le choix » [Pedro L., JV « 12 de octobre » (El Alto)].

« Comme tu le liras dans cet extrait [extrait d'article produit en annexe], nous avons essayé de faire connaître cette situation de violences syndicales à la presse. Moi personnellement, il faut que je te le dise, j'ai

⁵⁰⁷ Avec une idéologie de la coparticipation État-marché, que l'enquête explicite *infra* dans l'entretien, et la mise en avant des thèmes fondamentaux de la critique antichaviste : l'inflation, la pénurie alimentaire et le sentiment d'incertitude qui lui est lié, la protection de l'épargne suite aux nationalisations bancaires, l'insécurité, le chômage des cadres et la nouvelle injonction à « *matar ligue* », à diversifier son temps de travail entre plusieurs occupations – employé, chauffeur de taxi, traducteur etc. - pour « avoir de quoi vivre ».

⁵⁰⁸ Dans le langage populaire bolivien, la *vida orgánica* désigne l'organisation populaire et l'expérience collective qui la caractérise. Dans l'économie des récits des leaders communaux boliviens, elle revêt la même place que le terme vénézuélien de « *convivencia* ».

⁵⁰⁹ À l'instar des syndicats pendant la période contestataire des années 1990-2000, les organisations populaires d'El Alto attribuent des amendes à tous les voisins qui ne passent pas par l'organisation pour ratifier un changement de résidence, qui créent des problèmes aux autres voisins ou qui désertent systématiquement les réunions hebdomadaires. Nous avons trouvé ce même système de « cotisation forcée » dans les CC *yukpa* au Venezuela.

toujours été apathique. Le travail communautaire ne m'a jamais intéressé. Mais ici il y a un problème très important. Car il s'agit d'appliquer la loi et de respecter nos voisins. Ce qui se passe, c'est que les syndicats du marché informel dans notre zone se sont rendus coupables de tout un tas de violence envers nos voisins [...] Non seulement des menaces mais aussi des violences physiques. Tout ça pourquoi ? Parce qu'ils veulent occuper toute la rue, leur rêve serait que nous nous en allions habiter je ne sais pas où. Or le problème c'est que nous habitons là-bas, devant leur lieu de travail. Et ils font un bruit insupportable, nous ne pouvons même plus marcher sur nos trottoirs. Car il s'agit aussi de nos trottoirs et pas seulement des leurs. La loi codifie clairement le partage de l'espace entre marchands et habitants, mais ces gens-là ne la respectent pas. Et ce n'est même pas de leur faute : c'est la faute des syndicats qui vendent plus d'emplacements qu'ils ne le pourraient et leur louent des emplacements sur les trottoirs sans respecter la réglementation. Derrière tout ça il y a aussi le pouvoir, la mairie et le gouvernement, parce que ces syndicats-là sont la principale institution du gouvernement dans les zones populaires. Le syndicat et le MAS ont été quelque chose de bien pour notre pays, tu vois ? Bien sûr, je ne le nie pas. Mais il y a quelque chose de pervers dans leur mode de fonctionnement. Par exemple, avant, dans les organisations de base en Bolivie, et notamment dans les régions rurales, quand on devenait leader, on le devenait par décision collective, et personne ne voulait assumer cette charge. On disait alors « il t'incombe » (*te toca el cargo*). Avec l'invasion de ces syndicats, maintenant à El Alto tout le monde veut être un leader pour se lancer en politique » [Nestor L., JV « 12 de octubre » (El Alto)].

« Ces syndicats se croient les propriétaires des rues alors que nous vivons ici depuis 20 ans. Ce qui devrait être une rue, quelque chose de *bonito*, avec des commerces, mais aussi de l'espace pour promener les enfants, ne l'est déjà plus. C'est juste le bordel. Tu vois [elle me dessine une carte, reportée en Fig. 4]. Ça c'est l'Avenue Tiahuanacu, Villa Dolores. Dans la rue, les commerçants ont occupé tout cet espace-là, tout cet espace au centre. Ici il y a des magasins de produits un peu de luxe tu vois, en face des magasins de différents produits. À droite et à gauche il y a les maisons, ici tu vois c'est chez moi. J'habite juste au centre de la rue. Alors tu vois, il n'y a pas d'espace pour les voitures ni pour les personnes. Nous avons protesté, tu m'as dit que tu as connu Nestor, bon c'est mon compère de lutte dans cette affaire, parce que la JV franchement, à chaque fois qu'on leur dit de signer la pétition, le Président n'est pas complètement de notre côté. Et en plus il y a des voisins qui ont des emplacements, et qui ne veulent pas les perdre en signant des pétitions contre les syndicats qui leur ont donné ce même emplacement, en payant eh, ça coûte des millions louer un emplacement, mais bon. Alors tu vois, ici habitent des voisins qui se sont alliés aux commerçants » [Maria Elena B., JV « 12 de octubre » (El Alto)].

Ces trois derniers extraits montrent la genèse d'un conflit à l'intérieur de la JV. Nous en avons perçu l'importance lors de l'Assemblée hebdomadaire où nous avons rencontré Nestor : si la communauté s'était montrée peu réactive au problème des *gremios* (syndicats des marchands de rue) au moment de l'intervention de Nestor, le moment de la signature de la pétition avait complètement partagé l'assistance entre les « pro » et les « contre ». Suite à ces trois entretiens, le premier avec le secrétaire de la JV Pedro L., le deuxième avec Nestor, le troisième avec sa « compagne de route dans l'affaire », Maria Elena B., un panorama de

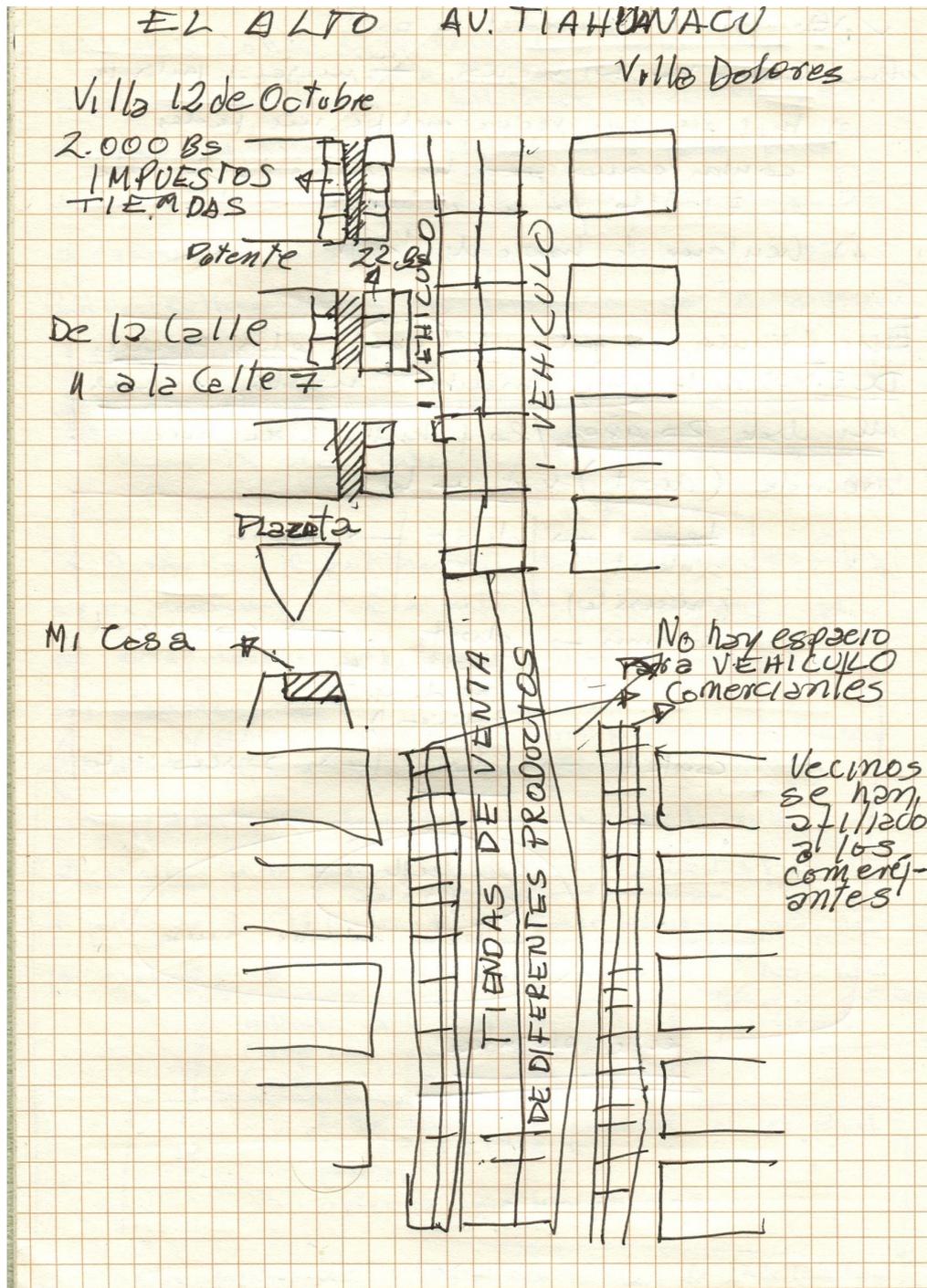
réactions populaires au penchant « corporatiste » du populisme bolivien pouvait être esquissé. Nous avons dit que la forme spécifiquement bolivienne d'« étatisation » de l'organisation sociale était l'emprise croissante de la forme-syndicat sur l'organisation populaire. Voici maintenant, avec ces trois extraits, quelques informations sur « ce que fait » la re-syndicalisation aux acteurs populaires, et la manière dont ils l'entérinent ou la combattent.

Le premier extrait commence comme celui du « *victimiste* » Higinio R. : « L'État essaie sans cesse de nous mettre des obstacles ». Mais la suite témoigne d'une élaboration critique beaucoup plus structurée. Loin de concerner uniquement sa JV, les « *trampas* » bureaucratiques affectent toutes les organisations de base à El Alto, en raison d'un problème plus général d'ingérence de l'État dans l'organisation populaire. La distribution de l'argent suit les réseaux du syndicat et du MAS, ce qui crée un problème d'« inégalité ». Le mot est central dans la mise en récit du conflit car, loin de traduire un repli « *victimiste* » sur un échec dont on se refuse à comprendre les raisons, il présuppose une mise en équivalence de problèmes de même ordre et la montée en généralité [Boltanski, 1990]. Dans la suite de l'entretien, l'enquête apportera les preuves présumées de cette ingérence étatico-syndicale dans l'organisation communautaire en retraçant l'ensemble des relations d'interconnaissance « mafieuses » entre COR/CSUTCB et MAS à l'intérieur de la Mairie.

Dans le deuxième extrait, l'enquête commence par s'auto-définir comme « apathique », mot fortement chargé dans l'organisation communautaire bolivienne (et vénézuélienne⁵¹⁰), car renvoyant à un désintérêt profond pour le travail communautaire ou à une démobilisation. Malgré son inscription dans l'univers dépolitisant de l'« apathie communautaire », Nestor inscrit pourtant le politique au cœur même de son récit : il se fait porteur d'une revendication de justice élaborée avec la grammaire du droit et reposant sur des preuves (le texte de la loi, l'article de presse). Mais le plus important dans la genèse de sa dénonciation [Boltanski, 1984] est, comme pour l'extrait précédent, l'articulation systématique de particularité et universalité. Les responsables des violences des syndicats aux habitants sont les institutions qui ont corrompu le travail communautaire : aussi l'élaboration du conflit tourne-t-elle autour d'une grammaire politique des rapports de force (les rapports de pouvoir à l'intérieur de la ville d'El Alto, la colonisation étatique de la forme-*comunidad*, le changement de signification du travail communautaire à l'époque où « tout le monde veut être un leader pour se lancer en politique »). Enfin, le dernier extrait ajoute deux éléments à la fabrication de la

⁵¹⁰ Cf. *infra*, « Le spectre de l'apathie communautaire » et « L'apathie communautaire comme (non)stratégie ? ».

dénonciation : en premier lieu, l'enquêtée inscrit le conflit et ses catégories (l'intolérable, l'injustice, les alliés et les traîtres) dans l'espace vécu de sa rue.



Document 1. Description graphique du conflit habitants – gremios (JV « 12 de octubre », El Alto). Auteur : Maria Elena B. Source : journal de terrain.

L'enquêtée convoque, en deuxième lieu, l'actant⁵¹¹ « JV » pour décider de son inscription dans le champ des alliés, des victimes ou des traîtres. Elle ne statue pas sur l'implication future de la JV dans le conflit, mais elle insinue qu'elle est également infiltrée par les syndicats - argument que nous avons retrouvé dans la bouche d'un « adversaire » potentiel de sa cause, le syndicaliste (et notre informateur principal) Adolfo Q., membre de la même JV « 12 de octobre ».

« La JV n'est pas si différente d'un syndicat, comme la FSUTT dont dépend ATLT. La FEJUVE et la COR font la même chose à El Alto : ils défendent les *intérêts des travailleurs*. En plus tu verrais le Président de la JV : il se comporte exactement comme un leader syndical. Sans lui, on ne prend pas de décision. Il faut qu'il soit fort, qu'il sache comment négocier avec les pouvoirs forts, pour le bien-être de ses voisins [Nous soulignons] » [Adolfo Q., JV « 12 de octobre » (El Alto)].

L'expression « intérêts des travailleurs » est lourde de sens : elle renvoie en effet à une lutte entre les intérêts des membres de la JV comme « travailleurs » et comme « habitants ». Le conflit des rôles adscrits à ces deux identités sociales explique la réticence de l'assistance à signer massivement la pétition de Nestor et Maria Elena.

Il nous faut maintenant aborder, en conclusion de cette section, le dernier type de relation populaire à la dialectique autonomie-hétéronomie, la « dépendance explicitée ». Ce type minoritaire dans l'échantillon comporte le paradoxe d'une hétéronomie reconnue et comprise à travers des catégories politiques et du choix de ne pas rentrer dans le conflit. Il s'agit alors d'une forme de réflexivité critique propre à ces leaders qui préfèrent reconnaître les bienfaits de l'organisation populiste et ne pas sombrer dans la contradiction de devoir critiquer quelque chose qui, au fond, leur semble positif. L'État témoigne d'un certain nombre de défauts, certes, semblent-ils dire. Mais de là à avouer l'échec de la révolution populiste, il y a un pas que seuls les réactionnaires peuvent franchir, car toute entrée dans le conflit suppose de se renier en tant que leader révolutionnaire.

Ainsi Robert V., *vocero* d'un CC de El Valle (Caracas) se plaint du suivi défaillant de FUNDACOMUNAL en en faisant un défaut plus général d'accompagnement étatique des communautés :

« Bon, nous savons que souvent les institutions ne travaillent pas comme elles devraient pour le peuple. Si nous ne sommes pas suffisamment préparés, et c'est pour ça que je pense que nombre de gens qui critiquent

⁵¹¹ Au sens pragmatiste et ethno-méthodologique : un acteur du discours.

devraient s'informer avant de cracher dans l'assiette, les institutions quant à elles nous manipulent, avec les délais impossibles à respecter pour remettre le projet etc. Les institutions sont fondamentales : une grande partie du projet dans lequel nous sommes engagés aujourd'hui en tant que leaders populaires a été un projet des institutions, il ne faut pas l'oublier, de l'État. Mais ils devraient nous accompagner davantage⁵¹² » [Robert V., CC El valle (Caracas)].

Toute critique qui n'est pas assimilable à un défaut passager de la révolution est condamnée par l'enquêteur comme étant le fait de « cracher dans l'assiette » et d'un « manque d'information ». De plus, à rebours de la démonstration d'Alicia C. qui insistait sur l'antériorité politique et chronologique de l'organisation populaire par rapport au chavisme, Robert fait de l'organisation communautaire un pur produit de l'État : il lui semble ainsi évident que tout conflit envers l'État se traduise par une sorte de suicide de l'organisation communautaire. Par conséquent, les institutions « manipulent » et l'État « doit être amélioré ». On voit dans le raisonnement de Robert que le conflit est « à portée de main », mais l'acteur choisit, pour ne pas souffrir le coût cognitif de l'abandon d'une croyance révolutionnaire⁵¹³, de ne pas s'y adonner.

Témoignant de cette hésitation croissante entre le déni et le conflit qui caractérise la posture de la « dépendance explicitée » - par définition instable comme nous le montrons avec les flèches en Fig. - le même Robert relate, à la fin de l'entretien, l'histoire d'un projet intercommunal de coopératives. Ce récit lui permet de critiquer les logiques d'*apparatchik* chavistes opérant dans nombre de projets locaux. L'enquêteur, qui manie dans ce récit les logiques propres au conflit (l'autonomie communautaire contre l'imposition étatique, la distinction entre victimes et responsables subsumée par la dichotomie Nous/Eux, la responsabilisation des acteurs contre la passivité installée par l'État), sent alors le besoin d'asseoir sa définition de « révolutionnaire et chaviste » :

« Nous avons commencé à travailler ensemble dans ce projet de coopérative il y a assez longtemps. Nous nous sommes réunis dans la *Parroquia*, et les gens de la *Parroquia* ont essayé par tous les moyens de saboter la réunion. Ils sont venus avec des petits pains, des bières, tout un tas de chose pour détourner les gens de la réunion, qui a été désertée. Et alors tout s'est arrêté. Au début nous voulions utiliser un terrain vide pour faire

⁵¹² Ce défaut d'accompagnement est parallèle, dans de nombreux cas, d'une multiplication des institutions interloctrices du processus d'organisation populaire : ainsi, comme nous le confirme l'employé de FUNDACOMUNAL dans une conversation non enregistrée, « une grande part des conflits dans lesquels sont empêtrés les CC aujourd'hui vient du fait qu'aux dernières élections législatives la droite et la gauche se sont partagées les institutions locales, régionales et fédérales ». D'où un effet de brouillage des repères institutionnels pour les acteurs populaires qui ne savent plus « à qui s'adresser » ni quelle est l'institution de référence.

⁵¹³ À l'instar des membres de la secte étudiée par L. Festinger dans les années 1950, et à propos desquels il élabore le concept de « dissonance cognitive » [Festinger, 1993 (1959)].

cette coopérative. Et alors eux, je ne sais pas exactement quels étaient leurs titres pour faire ça, je pense des secrétaires locaux, ils voulaient y installer un *Simoncito* [école élémentaire bolivarienne], ils avaient toute la documentation, et ils nous ont saboté le projet de la coopérative, qui avait été décidé par toute la communauté réunie. Le pouvoir populaire, le pouvoir populaire : le pouvoir populaire, il faudra encore attendre pour qu'il surgisse. La *Comuna* est une possibilité concrète, un espoir. Mais là aussi, il y a eu trop de changements de personnel dans les institutions, quelque chose de très bizarre. L'argent que l'État nous donne est pour la rue, et c'est la rue qui doit décider. Détourner les fonds est un délit, installer des choses que le CC n'a pas approuvé est un délit. Cet argent doit être consacré aux nécessités de chaque communauté. Le Président veut que nous commençons à exécuter nous-mêmes nos projets : réhabilitation des maisons, infrastructures et routes, tout ce qui est la rue. Si je te dis tout ça, c'est parce que je suis un authentique révolutionnaire et que je veux, comme notre Président, le bien de ma communauté » [Robert V., CC El valle (Caracas)].

L'action de concert et la mise en débat doivent alors vaincre, selon les propos de l'enquêté, le secret d'un État chaviste qui, par l'entremise de son *apparatchik* local, composé d'autorités locales et de fonctionnaires publics, ne soumet pas ses décisions à l'approbation des habitants. Cependant, le choix de l'enquêté de « ne pas aller plus loin » dans la genèse du conflit révèle une position profondément instable, comme le montre tout l'entretien, hésitant entre loyauté et conflit envers l'État.

Mais l'instabilité se double d'un paradoxe particulièrement saisissant dans la figure de la « dépendance explicitée », dans son être à mi-chemin entre la dépendance refoulée et le conflit. Il s'agit d'un paradoxe qui traduit en d'autres termes cette dialectique autonomie-hétéronomie au cœur des populismes participatifs : le paradoxe de l'émancipation populaire dans ces types nouveaux de populisme.

L'acteur de la « dépendance explicitée » semble suggérer au sociologue que, faute d'un ensemble de croyances politiques auxquelles arrimer la participation populaire, l'émancipation n'est pas possible. En d'autres termes, l'émancipation comme posture intellectuelle et comme pratique politique procède nécessairement d'un discours émancipateur qui a tendance, dès lors qu'il cohabite avec la raison d'État, à devenir une *science* de l'émancipation. Les relations difficiles avec l'État renverraient à cette injonction paradoxale que le populisme participatif fait à l'acteur populaire de s'émanciper sans trahir son prophète, de trouver son autonomie sans renier ce qui lui a permis de s'autonomiser, à savoir l'appel populiste. La question de l'émancipation populaire traverse, tel un fil rouge, toute cette thèse, et nous en ferons l'un des enjeux fondamentaux de notre démonstration. Car les populismes participatifs en tant que régimes politiques spécifiques la posent sur le devant de l'analyse sociologique : comment s'émanciper face à un État qui donne les conditions –

institutionnelles et discursives – pour le faire, mais qui tend à exproprier les dominés de leur autonomie ?

Poser un voile de Maya sur la question de l'émancipation populaire, au cœur des populismes et, *a fortiori*, des populismes participatifs, veut dire ignorer une part importante des dynamiques en cours dans les deux pays. C'est cette ignorance qui amène nombre d'analystes à voir dans ces conseils de *barrio* uniquement des formes déguisées d'assistance publique, où le peuple serait réduit au statut de clientèle passive. C'est alors sur ce dernier constat que nous devons nous pencher maintenant, afin de rendre intelligibles les nouveaux rapports populaires au clientélisme que les populismes participatifs contribuent à produire dans les conseils de *barrio*.

d) *Nouveaux rapports au clientélisme*

A partir du moment où un État populiste installe des dispositifs participatifs parmi des populations en situation de forte précarité sociale, chargés de canaliser des fonds publics pour des « besoins de première nécessité », des processus de clientélisation⁵¹⁴ se déclenchent. Il ne s'agit pas de le nier. Il s'agit au contraire de prendre au sérieux ce constat, pour voir ce que font les acteurs populaires de leur transformation progressive en clientèle. Car, à l'instar du « corporatisme » populiste, cette évolution ne laisse pas les acteurs populaires indifférents. Premièrement, dans la mesure où ces derniers contribuent, *via* l'adhésion au dispositif participatif, à engendrer leur conversion en clientèle. Deuxièmement, car la clientélisation du populisme participatif relève d'un statut particulier, dans la mesure où elle est solidaire d'un ensemble de dynamiques d'autonomie, de conflit et, nous l'avons vu, d'émancipation⁵¹⁵.

Avec un codage croisé des occurrences du clientélisme (positionnement individuel de l'enquêté envers le clientélisme en cours d'entretien, et controverses publiques sur les détournements réels ou imaginés des fonds du CC) et de la vision personnelle de l'enquêté du nouvel État « participatif », on a pu élaborer trois unités typiques de codage. Nous les avons par la suite mises à l'épreuve du terrain, pour voir comment elles fonctionnaient dans la pratique. C'est ainsi que nous avons découvert trois opérateurs liés à la culture politique du

⁵¹⁴ Nous adoptons la définition générale du clientélisme de J-F. Médard, « Le rapport de clientèle [est] un rapport de dépendance personnelle non lié à la parenté, qui repose sur un échange réciproque de faveurs entre deux personnes, le patron et le client, qui contrôlent des ressources inégales [...]. Il s'agit d'une relation bilatérale, particulariste et diffuse [...]; d'une relation de réciprocité [...] qui suppose un échange mutuellement bénéfique [...] entre partenaires inégaux » [Médard, 1976 : 103].

⁵¹⁵ Nous approfondirons cette dimension dans la section finale de cette thèse. Cf. « Le peuple émancipateur ».

groupe. Ces opérateurs politiques constituent la « catégorie »⁵¹⁶ de codage au sens de Glaser et Strauss.

On débouche sur une typologie à trois entrées : clientélisme nié, clientélisme agonistique⁵¹⁷ et clientélisme autonome. Chaque figure a été déduite, comme nous l'avons dit, à partir de la confrontation croisée de ces régions des entretiens où l'acteur aborde le thème de sa présumée « clientélisation » en rapport avec sa propre vision du nouvel État « participatif ». Cela nous a permis de saisir la pluralité d'expériences subjectives de ce paradoxe d'une organisation populaire plus autonome et en même temps plus dépendante. Comment les acteurs populaires entendent, avec les spécificités de leur groupe d'appartenance, leur clientélisation ? À travers les prismes du fatalisme, de la critique, de la justice ou du désespoir ? Quelle signification profonde revêt le clientélisme en milieu populaire ?

Dans la première figure, le « clientélisme nié », l'acteur populaire commence par nier la présence d'une quelconque dynamique de clientélisation de la communauté par le CC. Cette dénégation opère souvent à partir d'une présence jugée obsessionnelle du *chisme comunitario* (rumeur communautaire) sur les détournements financiers de la part des leaders eux-mêmes, ou leur favoritisme dans la redistribution de l'argent public.

« Ici il n'y a pas de clientélisme. Ici on ne fait pas de favoritisme. Tu ne dois pas croire à ce que disent les mauvaises langues. C'est un problème que nous avons ici au Venezuela, et dans les *barrios* en particulier : le *chisme* [rire]. Le problème, c'est que les gens pensent que comme il y a de l'argent, comme l'État donne de l'argent aux communautés, ce qui me semble une chose plutôt positive non ? Alors il y a du clientélisme, les gens sont corrompus » [Branger R. CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

La figure du clientélisme nié va souvent de pair avec une gestion peu transparente de l'argent ou, en tout cas, avec une faible implication de la communauté dans les instances de validation collective des projets et des budgets prévisionnels (ce qui donne lieu à la rumeur collective). À y regarder de plus près, et en mobilisant les outils de la sociologie pragmatiste,

⁵¹⁶ Une catégorie, comme celle de clientélisme, est ainsi élaborée en observant la variance sémantique et d'usage d'un même concept, comme le « travail » pour des pratiques professionnelles, ou la « création » pour des pratiques artistiques. « En cours de codage, l'analyste peut constater que des concepts, par-delà leur diversité, renvoient à des activités qui sont toutes orientées vers un même processus [...]. Elles peuvent être regroupées sous une rubrique d'un plus haut niveau d'abstraction : la catégorie [...]. Tous les concepts ne sont pas des catégories. Pour atteindre le statut de catégorie, un concept plus abstrait doit être développé dans les termes des *propriétés* et des *dimensions* des phénomènes qu'il représente, des *conditions* qui lui donnent naissance, des *actions* et des *interactions* qui l'expriment, des *conséquences* qu'il produit » [Strauss et Corbin, 2003 : 367].

⁵¹⁷ Le mot « agonistique » renvoie à la théorie du don de Mauss, qui repose sur le concept d'*agôn*, de compétition. Le clientélisme agonistique, impliquant l'articulation d'un don étatique et d'un contre-don du bénéficiaire, insiste ainsi sur la tension potentiellement conflictuelle entre les deux.

le clientélisme nié apparaît souvent en lien avec un conflit d'« économies de la grandeur » [Boltanski et Thévenot, 1991] au cœur du CC. Les leaders n'arrivent plus à convaincre les membres de la communauté de leur honnêteté dans la gestion de l'argent communal, en raison d'une divergence sur les justifications à produire. Les uns, les leaders, font valoir la rationalité juridique inféodée à la preuve (le chèque, le budget) et usent de la « cité civique »⁵¹⁸ (insistant sur l'*approbation collective* de la distribution de l'argent public entre voisins, sous forme de projets de réhabilitation des maisons etc.). Les voisins, au contraire, font valoir la rationalité collective de la rumeur et usent de la « cité domestique » (faisant primer les relations d'interconnaissance à l'intérieur de la communauté, qui expliqueraient le cheminement de l'argent public)⁵¹⁹.

La deuxième figure est celle du « clientélisme agonistique », qui réinterprète l'ensemble des transactions économiques entre l'État et la communauté comme un contre-don à un manque de reconnaissance préalable (groupes indigènes peu intégrés à l'État nation comme les *yukpa*) ou à un appui électoral indéfectible (*barrios caraqueños*). L'assistance publique crée alors un « devoir moral de réciprocité » [Briquet 2009 : 210] chez le bénéficiaire (le contre-don électoral par exemple), ou, inversement, elle est elle-même un contre-don à un don « négatif » préalable, à une négation matérielle ou symbolique.

Cette figure est statistiquement majoritaire parmi les populations dont la culture politique – entendue comme l'ensemble des référents symboliques régissant les relations de pouvoir à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté - repose davantage sur la catégorie de don que sur la légitimité légale-rationnelle conférée par l'acte de vote [Déloye et Ihl, 2008]. Bien que sa formulation soit très variable dans les entretiens, car il s'agit avant tout pour les enquêtés de donner une signification au « contre-don », les deux extraits suivants peuvent donner au lecteur une image de cette deuxième figure du clientélisme.

⁵¹⁸ La *cité civique*, construite à partir du *Contrat social* de J.-J. Rousseau, fait primer dans l'argumentation publique le principe d'une volonté collective présupposant l'abandon par chacun de son état de particulier pour « penser comme les autres et pour les autres ».

⁵¹⁹ La *cité domestique*, établie par un commentaire de *La politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* de Bossuet, fait primer dans l'argumentation publique le principe hiérarchique découlant d'une chaîne de dépendances traditionnelles. Ainsi, les leaders essaient-ils de défier la rumeur sur la clientélisation avec la « bonne procédure », alors que les membres de la communauté n'y croient tout simplement pas : ces derniers se réfugient dans une source alternative de vérité sur les cheminements de l'argent, la vérité du collectif. Le collectif populaire aura alors plus tendance à penser la distribution des fonds publics sur le mode des rapports interpersonnels entre leaders et fonctionnaires de l'État, ou entre leaders et leurs « amis » ou parents dans le *barrio*. L'universalité du mérite et la décision collective qui ont statué sur la répartition de ces mêmes fonds (en situation d'assemblée) ne les touchent pas comme arguments publics. Nous approfondirons cette question dans la section « Neutraliser l'intérêt avec la rationalité juridique et le principe de publicité : l'ambivalence des objets publics ».

« Quand la Coopérative a rouvert, et que PDVSA l'a transformée en coopérative d'État, j'ai été tellement contente... Mes espoirs s'étaient réalisés, j'avais tellement lutté pour cette coopérative, pour mon poste, pour mon travail. Les autres ont laissé leurs postes, tu sais, parce que comme on n'avait plus de commissions de l'armée et tout ça, on ne nous donnait plus notre salaire, mais moi je suis restée. J'ai résisté trois mois sans salaire parce qu'ils nous avaient promis une intervention de PDVSA. Et maintenant, je me retrouve fonctionnaire d'État. T'imagines ? Alors tu comprends que, pour moi, voter Chávez ce n'est pas seulement exprimer une préférence politique, voter quelqu'un que j'aime, mais remercier quelqu'un qui m'a sauvé la vie » [Jacqueline A., CC Catia (Caracas)].

« Le peuple *yukpa* est reconnaissant à H. Chávez parce que c'est la première fois que nous nous sentons reconnus, que nous pouvons parler en public et que les gens connaissent notre culture. Nous savons maintenant que nous avons des droits, droit à l'éducation, droit à avoir des maisons dignes... Et c'est pour ça qu'il faut appuyer Chávez, parce qu'il nous a accordé tous ces droits et sans lui on les perdrait » [Jesus P., CC Toromo (Sierra del Perijá)].

À partir de deux cultures politiques très différentes (la *caraqueña* et l'indigène), ces extraits identifient le contre-don populaire essentiellement comme un soutien électoral. Aux antipodes de cette conception du contre-don électoral, nous trouvons l'échange « assistance publique - organisation populaire » décrit par R. Valdez. Si l'assistance publique est nécessaire car « un État doit aider ses communautés », elle doit viser néanmoins une responsabilisation des acteurs populaires et non leur maintien dans la dépendance publique.

« Peut-être quand l'État formalisera davantage les *Comunas*, les choses s'amélioreront. Peut-être que l'État arrêtera de nous assister, car les communautés auront peut-être appris à produire de l'argent par elles-mêmes, sans l'apport de l'État. Parce que, s'il est clair que l'État doit aider ses concitoyens qui le méritent, nous devons apprendre à nous responsabiliser » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

Ce contre-don au statut tout à fait particulier, car il ouvre à un principe de conflit, constitue une transition parfaite vers la troisième figure du clientélisme en milieu populaire : celle, aux allures d'oxymore, du « clientélisme autonome ». Dans ce type idéal, l'échange État-communauté est retraduit à l'aune d'un conflit latent envers l'État : cette figure renvoie alors à ces discours par lesquels non seulement on *justifie* l'aide étatique, mais on l'inscrit dans une grammaire de justice universelle - comme les *wayuu* qui la relient prioritairement à une politique de la reconnaissance culturelle, ou les ouvriers l'assimilant à une allocation de chômage non perçue. Cette dernière figure se distingue alors du clientélisme « agonistique » par un contre-don pensé comme *dû* (donc pas tout à fait un contre-don [Caillé et Godbut,

2007]), le primat de l'universalité de la justice (contre la particularité de la relation de don) et la révocabilité de l'appui à Chávez.

« C'est notre droit d'avoir cet argent. Finalement l'État fait ce qui est juste. On ne nous fait pas cadeau de tout ça. Ce peuple a été opprimé pendant des années et maintenant nous devons nous organiser pour profiter au mieux du changements des temps » [Euclide M., CC *wayuu*, Guajira].

« Tu sais quand les entreprises ont commencé à fermer aux alentours et dans toute la région, nous avons tous pensé que l'État avait fermé les yeux sur tout ça. Je t'ai raconté ce qui s'est passé ici après 1983 : fermetures, licenciements... le peuple a été mis à la rue. Nous sommes tous devenus des ouvriers précaires du bâtiment, quand il y avait encore du travail, parce qu'après il n'y en a plus eu. Alors tu sais, si maintenant on m'offre de me réhabiliter la maison ou de me restituer une part de tout ce qui m'a été volé par ces oligarques de Punto Fijo, qui ont amené les capitaux en dehors du pays et détruit la production nationale, j'accepte. J'accepte parce que c'est rien par rapport à tout ce que nous avons subi » [José R., CC ouvrier « La Manguita », Valencia].

« Le fait que nous acceptions l'argent de Chávez ne veut absolument pas dire que nous sommes avec lui pour toujours, et que notre appui est acritique. Au contraire, nous sommes libres de dire ce qui nous semble le plus juste sur le *proceso*, car c'est en s'organisant que les gens comprennent comment gérer l'argent, et comment devenir libres » [Luz E. C., *barrio* paysan « Andres Bello Cordero » (Tachira)].

Nous résumons dans le tableau suivant les trois figures du clientélisme, avec l'unité typique de codage qui nous a permis les construire, l'opérateur de la culture politique du groupe qui y est mobilisé et la relation à l'État qui en découle.

	Unité typique de codage qualitatif	Opérateur de la culture politique du groupe	Relation à l'État
Clientélisme nié	« Ici il n'y a pas de clientélisme. Personne ne vole rien. Il ne faut pas que tu crois à ce que racontent les gens de la communauté ».	Rumeur (« <i>chisme</i> »).	Hétéronome.
Clientélisme agonistique	« Enfin l'État prend en compte les communautés, leur donne l'argent nécessaire à ses besoins. Maintenant qu'on nous prend en compte, nous sommes heureux de l'appuyer ».	Don.	Autonome.
Clientélisme autonome	« L'État nous doit l'argent public. Nous l'appuierons autant que la situation le permettra ».	Justice.	Conflictuelle.

Figure 6. Figures du clientélisme en milieu populaire.

Il importe de souligner que, à l'instar des autres idéaux-types présentés dans cette section, chaque type peut s'appliquer, à l'image de l'idéal-type wébérien, à n'importe quel groupe (à défaut d'observer un type statistiquement majoritaire dans la population observée). Ainsi les ouvriers de la région Carabobo pourront-ils suivre le type du « clientélisme nié » dans des situations de controverse publique où émergent des rumeurs, le type du « clientélisme agonistique » dans des situations où prime l'expression d'un défaut de reconnaissance ou la nostalgie d'un âge d'or ouvrier désormais perdu, ou le type du « clientélisme autonome » dans des situations de conflit latent avec l'État. Dans les deux extraits suivants, recueillis lors de notre séjour dans le *barrio* ouvrier La Manguita, la même personne - le leader communal José R. - utilise le type du « clientélisme nié » et du « clientélisme agonistique », chacune appliquée à une logique spécifique de la situation [Fornel et Quéré, 1999] :

« [Suite à une assemblée où un voisin est intervenu sur le budget pour la réparation d'une rue, en me raccompagnant chez moi]. Il ne faut pas que tu croies que nous sommes les uns contre les autres. C'est juste qu'il y a des gens qui pensent que nous volons l'argent. Ça arrive souvent : tu as dû déjà voir ça. Mais avec tous les problèmes que nous avons de déblocage de l'argent, je les comprends, moi aussi je pourrais y croire » [José R., CC ouvrier « La Manguita », Valencia].

« Tu sais, ça fait tellement longtemps qu'on gueule et rien, rien, rien. Nous avons vu toute une culture s'effondrer. Avant ici il y avait des familles qui travaillaient, des gens heureux, des places remplies de vie, des moments de culture, plein de choses. Quand il y avait du travail. Après l'argent est venu comme ça du ciel, nous ne l'avons pas vraiment gagné, l'argent du pétrole. Mais au fond, eux non plus ! Alors moi je pense que nous devons leur rendre raison de cet argent, d'une manière ou d'une autre. Notre plus beau cadeau à la révolution est celui de nous organiser efficacement » [José R., CC ouvrier « La Manguita », Valencia].

Le clientélisme semble assumer des formes plurielles en raison du contexte plus général des relations entre la communauté et l'État. Mais au-delà de cette pluralité, le clientélisme en tant que concept des sciences sociales recèle un ensemble d'ambiguïtés. À partir de quel moment un État social (au sens de Rosanvallon [1990]), à savoir un ensemble d'institutions mariant raison d'État et protection sociale, peut être défini comme « clientéliste » ? Car ni au Venezuela, ni en Bolivie, nous assistons à un échange direct et délibéré entre assistance sociale et soutien électoral, comme l'affirment parfois sous le mode de l'évidence acteurs et intellectuels des partis d'opposition. Si une telle transaction peut être découverte dans certains cas, elle est plutôt interprétée comme un contre-don et donne donc lieu à des formes de

légitimation et à des économies morales spécifiques [Briquet et Sawicki, 1998 : 8⁵²⁰]. Le clientélisme semble dès lors se rapprocher du jugement de valeur : il ne sert plus à qualifier une relation sociale ou politique, mais à stigmatiser un type de relation entre dominés et État [Auyero, 1996]. Au contraire, si l'on se penche sur des processus sociaux, et que l'on essaie de comprendre les formes de clientélisation des espaces populaires, des représentations et des rapports subjectifs à la domination étatique apparaissent. La catégorie qui résiste à l'analyse sociologique pour penser ces processus est alors celle de l'intérêt : s'il est certain que les classes populaires n'échangent pas leurs bulletins électoraux contre l'assistance publique et que leur adhésion à la révolution populiste est bien plus complexe, il demeure que cette adhésion est en partie variable et dictée par un intérêt.

Or la catégorie d'intérêt renvoie à une sociologie de l'action, chargée de répondre à la question suivante : comment les pratiques participatives changent-elles le vécu populaire et notamment la place qu'y occupe l'intérêt ? Quel type de réactions suscite la reconfiguration de l'intérêt en milieu populaire ? En d'autres termes, quelle panoplie d'opérations critiques [Boltanski et Thévenot, 1991 ; Breviglieri, Lafaye et Trom, 2009] les acteurs populaires déploient-ils à partir de ce qu'ils perçoivent comme un « empire », une « menace » ou une « justesse » de l'intérêt ? Comment tranchent-ils entre un intérêt acceptable, qui renvoie à un besoin collectif et donc à une demande démocratique, et un intérêt inacceptable, qui renvoie à une corruption de l'organisation populaire par les logiques « *politiqueras* » de l'État ?

Il s'agit là de questionnements fondamentaux pour comprendre les transformations politiques profondes que le populisme a enclenchées dans les *barrios* par le truchement de ses comités participatifs. Un changement de perspective se dessine à l'horizon : au lieu de penser la politique populaire comme une pure émanation de l'État, pourquoi ne pas « prendre au sérieux » les acteurs et voir comment ils construisent leur propre « populisme participatif » par le bas ? Nous avons vu que ces populismes d'un type nouveau installent leurs tensions et contradictions au cœur même des espaces populaires par le biais d'une élitisation des *comunidades*, d'une cooptation des mouvements populaires, d'une dépendance croissante des

⁵²⁰ Il importe de reporter la citation complète : « Le clientélisme n'est donc pas l'envers de la modernité. Il n'en reste pas moins qu'il est présenté comme tel, aussi bien dans beaucoup de travaux scientifiques que dans le discours politique ordinaire. [...] Si l'on admet que la modernité prend la forme, dans des pays anciennement démocratiques comme dans ceux qui se sont plus récemment convertis à la démocratie, d'élections régulières, du développement de l'universalisme bureaucratique et de l'État de droit, ainsi que de l'individualisation de l'acte électoral, force est de constater que ces trois processus reposent sur des principes et des logiques non convergents. [...] La compétition démocratique, par la sollicitation permanente des soutiens qu'elle suppose, par la création et l'entretien de liens de fidélité qu'elle exige, obéit à des règles irréductibles à celles qui régissent idéalement les univers bureaucratiques et la citoyenneté (« un homme, une voix »). À une logique du don et de la séduction qui porte à une personnalisation du rapport politique, s'oppose une logique de la dépersonnalisation et du contrat » [Briquet et Sawicki, 1998 : 8]. Pour une perspective latino-américaine, cf. Vommaro [2007].

acteurs. Les contradictions d'un populisme qui veut « faire le peuple » *via* la participation locale tout en rêvant de l'« étatiser » sont particulièrement visibles dans les *barrios*. Mais elles donnent lieu à des réactions tout aussi significatives au cœur même de ces conseils, qui hébergent de plus en plus des *acteurs*.

Ainsi, les comités participatifs engendrent une élite dont les propriétés tendent par ailleurs à être en partie définies par une police étatique dans les *barrios*. Mais une telle élite ne laisse pas voisins et leaders indifférents : toute une panoplie de réactions se donne à voir dans les entretiens et dans les pratiques observées. Les acteurs populaires vérifient constamment le postulat d'égalité inscrit dans la démopédie - ce discours chargé, à proprement parler, d'« éduquer » et « faire le peuple » (*démos* et *paideia*). L'État essaie de « corporatiser » l'organisation sociale, en pénétrant les espaces populaires avec une doctrine idéologique, de nouvelles formes de dépendance et l'assistance publique. Cependant, les acteurs populaires développent des rapports inédits à l'idéologie, à l'État et à leur dépendance clientéliste. Le conflit peut apparaître, sous des formes plus ou moins larvées, entre des acteurs populaires censés avoir été « achetés » par leur leader et l'État populiste.

En somme, dès lors que nous faisons de ces comités participatifs des pures émanations de l'État, la « ruse étatique » en vient à être démentie par les acteurs populaires, qui la réélaborent, la déjouent, se l'approprient. Pourquoi ne pas tenter de comprendre les dynamiques de ces comités en elles-mêmes ? Comment décrire la greffe aux espaces populaires ? Pourquoi des habitants s'y engagent et comment définir ces raisons d'agir dans un comité participatif ? Comment construire la dimension proprement politique de ces formes d'agir ?

Nos questionnements sociologiques vont ainsi « du haut » vers le « bas », comme ce même populisme qui fait l'objet de notre thèse et dont il s'agit de comprendre le fonctionnement à partir de son opérateur propre, le « peuple ». La politique populaire apparaît dans ce déplacement de perspective comme un objet à part entière : de la question « comment les comités participatifs s'inscrivent-ils dans *la* politique ? », nous en venons progressivement à poser la question cruciale « comment les acteurs populaires pensent-ils leur rapport *au* politique *via* le comité ? »

II. LOGIQUES DE PARTICIPATION ET RAISONS D'AGIR DANS UN COMITE POPULAIRE.

« Parmi des *stimuli* aussi puissants que ceux suscités par le malheur ou le désir sexuel, il n'en est aucun qui agisse comme font la détresse et la misère – de manière aussi impersonnelle et avec une si complète indifférence à l'égard des autres qualités de son objet, mais, en même temps, avec une force de revendication aussi immédiate et effective. De tout temps, ceci a imprimé un caractère *local* spécifique au devoir d'assistance des pauvres. Centraliser l'assistance, au lieu de cela, dans un milieu si vaste qu'elle intervient non plus en vertu de la perception immédiate des pauvres mais du concept général de pauvreté : voilà un des chemins les plus longs jamais parcouru par des formes sociologiques entre le sensible et l'abstraction ».

Georg Simmel, *Le pauvre*, Paris, Alia, 2009 [1908], 39.

À partir de ces nouveaux questionnements, comment construire une sociologie de l'action pour notre objet, les conseils de *barrio* ? Comment repenser *la* politique populiste par une sociologie de l'action permettant de saisir les formes sociales *du* politique populiste ?

En premier lieu, l'action, dans la complexité ethnographique qu'elle sous-entend et par son statut de concept élémentaire de la sociologie [Weber, 1971 (1921)]⁵²¹, est le seul prisme permettant de comprendre les modalités de l'articulation au Venezuela et en Bolivie d'un régime populiste et d'un laboratoire politique populaire. La compréhension d'une telle dialectique du « haut » et du « bas » dans la révolution populiste demande au sociologue de joindre regard « macro-sociologique » sur les institutions de *la* politique et focale « micro-sociologique » au plus près de la fabrique *du* politique par l'interaction [Cefaï, 2009 : 467-625]. À la confluence de la définition populiste d'un *nouveau* sujet politique - le « peuple pauvre des *barrios* » - et de l'émergence de pratiques politiques inédites en milieu populaire, ce sont les logiques de l'action dans les comités participatifs qui expriment au mieux les significations sociales des deux populismes. Mais il y a une deuxième raison, plus profonde, à l'impératif d'une sociologie de l'action pour comprendre le Venezuela et la Bolivie contemporains : l'analyse des régimes d'action place d'emblée le sociologue dans une posture

⁵²¹ Cf. aussi pour l'actualité d'une sociologie de l'action/*agency* dans les « nouvelles sociologies », P. Corcuff [1995].

dynamique, seule à même de lui accorder un droit de regard sur un populisme qui rompt avec une démocratie délégitimée et reconfigure les repères de la réalité politique⁵²². Enfin, la sociologie de l'action permet de répondre, sans tomber dans des hypostases, à la question de la « politique des dominés ». Comment conférer une intelligibilité à l'autonomie de la politique populaire ? Comment saisir la capacité du peuple à percer la scène opaque du pouvoir ? Comment rendre compte du paradoxe misérabiliste dans l'appréhension des pratiques politiques des dominés ? Si le prisme de l'hégémonie⁵²³ ne nous semble pas adapté à une ethnographie analytique rigoureuse, la sociologie de l'action permet, elle, de répondre à la question cruciale de la politique de « ceux d'en bas ».

1. Pourquoi une sociologie de l'action populaire ? Réflexivité et expérience.

Une fois l'importance de l'action assise, il s'agit d'élaborer un protocole sociologique qui soit applicable à des acteurs dont l'organisation n'épouse pas la forme du mouvement social. L'actionnalisme tourainien semblerait *de facto* à exclure, en raison de l'absence, dans l'organisation populaire, de *tous* les réquisits définissant le mouvement social : point d'identité des revendications, en raison de la dispersion des formes de conflit ; point d'opposition, en raison de l'identification très forte entre leader populiste et acteurs populaires ; point de totalité surtout, car si des formes de conflit se donnent à voir, aucune cohérence entre elles n'est décelable⁵²⁴. En adoptant l'hypothèse que les pratiques participatives des CC et des JV définissent une politique populaire autonome, ce sont les deux sociologies jumelles de l'expérience et des opérations critiques qui peuvent nous venir en aide.

Le désenchantement et la démobilisation politique que l'on observe dans les conseils de *barrio* des deux pays nous confortent dans ce choix théorico-méthodologique : en effet les

⁵²² Conformément au programme de sociologie dynamique esquissé par Balandier [1981 (1971)].

⁵²³ En effet, la principale question que soulève la sociologie des populismes en Amérique latine est celle d'une nouvelle hégémonie de « ceux d'en bas », donc d'un changement hégémonique opérant à travers la révolution populiste. Or, l'usage du concept d'hégémonie pour les cas du Venezuela d'H. Chávez et de la Bolivie d'E. Morales a été légitimé par les réflexions d'E. Laclau, qui font du populisme le lieu d'une nouvelle « politique des exclus » et qui ont été référées explicitement aux deux cas nationaux [De la Torre et Peruzzotti, 2008]. Or, la question de l'hégémonie soulève un ensemble d'écueils théorico-méthodologiques particulièrement difficiles à résoudre. Conformément aux hypothèses de l'analyse du discours dont elle relève, la théorie de l'hégémonie postule que toute prise de parole populaire est susceptible de contenir un « *cambio hegemónico* » en puissance. En effet, dès que les inaudibles recommencent à parler et à réarticuler les concepts de la politique et que le pouvoir s'en fait le relais, selon Laclau opère un changement d'hégémonie. Et que faire alors des pratiques politiques ? Comment les articuler au discours ? Que faire des nouvelles formes de pouvoir en milieu populaire ? C'est à cet ensemble de questions qu'entend répondre notre sociologie de l'action.

⁵²⁴ Afin de vérifier la latence d'un mouvement social dans les conseils de *barrio*, nous utilisons le modèle IOT (identité-opposition-totalité) élaboré par A. Touraine dans *La voix et le regard* [Touraine, 1978].

acteurs populaires sont amenés à développer, en raison des évolutions de la politique populiste dans les deux pays, une plus grande réflexivité sur leurs pratiques. L'observateur est confronté à des acteurs rompus à l'exercice de la critique et du débat et conscients, chacun avec ses modalités propres, des paradoxes de la révolution.

Expérience et critique vont de pair, dans la mesure où l'acteur explicite la signification subjective de ses pratiques participatives [Dubet, 1994], en identifie les paradoxes et essaie de contourner ces « points d'achoppement » par un ensemble d'opérations critiques bien identifiables [Breviglieri, Lafaye et Trom, 2009]. Notre principal souci méthodologique dans la construction et la conduite des entretiens a été dès lors la maximisation de ces régions de réflexivité, où l'acteur relie signification des pratiques, contradictions d'une expérience⁵²⁵ et tentatives de les surmonter *via* une grammaire politique [Boltanski et Thévenot, 1991]⁵²⁶. Nous considérons que c'est à partir du moment où l'acteur est obligé de réfléchir sur les modalités de son expérience, de rendre intelligible son vécu à partir d'un ensemble de problèmes qui l'impliquent *avec les autres*, qu'il en restitue aussi les logiques sociales.

Aussi, trois logiques semblent-elles informer l'expérience populaire dans les conseils de *barrio* : l'intégration, l'intérêt et la subjectivation. Ces logiques traversent les régions réflexives des entretiens, en ce sens que leur traduction analytique en clefs de codage permet d'attribuer chaque région réflexive à une ou deux de ces trois logiques (en cas de duplicité, l'acteur posant d'emblée le problème de la contradiction expérientielle).

Ces trois logiques de l'expérience populaire se réfèrent à trois orientations différentes de l'action. L'intégration, cet ensemble d'« activités par lesquelles chacun reconstruit sans cesse son intégration objective qui est aussi une subjectivité personnelle » [Dubet, 2007 : 99], renvoie dans les CC à l'ensemble de ces agir orientés à la sauvegarde subjective et objective de la communauté populaire. La deuxième logique de l'agir, l'intérêt, renvoie à l'ensemble de ces agir orientés à la traduction d'un intérêt, d'une stratégie individuelle. Enfin, la logique de la subjectivation rassemble ces agir orientés à l'actualisation d'une créativité, d'une liberté, d'une autonomie, souvent en dehors des assignations sociales héritées : « Ainsi chacun de

⁵²⁵ Dubet donne la définition suivante d'expérience : « J'appelle expérience sociale la cristallisation, plus ou moins stable, chez les individus et les groupes, de logiques d'action différentes, parfois opposées, que les acteurs sont tenus de combiner et de hiérarchiser afin de se constituer comme des sujets. On peut distinguer trois grands types purs de l'action qui sont autant de définitions de soi et d'autrui que des modes d'articulation de l'acteur et du système : intégration sociale, stratégie et subjectivation » [Dubet, 1994 : 98].

⁵²⁶ Cependant, aucune production artificielle d'une situation de réflexivité collective n'a été envisageable, conformément au modèle de l'intervention sociologique. Cette méthode ne pouvait être appliquée qu'à la marge dans le contexte populaire vénézuélien ou bolivien. D'une part, elle redoublait des situations de réflexivité collective déjà observables en cours d'assemblée. D'autre part, son artificialité la rapprochait des forums-débats animés par les *facilitadores* du gouvernement, en contaminant la relation d'enquête.

nous tend vers une représentation de sa créativité, de sa liberté et de son authenticité, non parce qu'elles se réalisent, mais, le plus souvent, parce que la vie sociale et la domination en interdisent l'accomplissement total » [Dubet, 2007 : 102]

Ces logiques de l'agir façonnent une expérience qui est d'emblée contradictoire : d'une part, chaque logique de l'agir est animée par une contradiction interne ; d'autre part, la coprésence de plusieurs logiques de l'agir dans une même pratique revendiquée comme significative génère des contradictions supplémentaires. De ces deux contradictions découlent les opérations critiques des acteurs. L'observation participante aux Assemblées communautaires hebdomadaires a pu montrer ainsi, en complément des entretiens individuels, la *coexistence conflictuelle* de ces logiques d'action dans les pratiques populaires et la quête permanente d'un équilibre interindividuel et collectif à travers des opérations critiques chargées de régler la contradiction.

En synthèse, nous faisons trois paris heuristiques dans cette sociologie de l'action populaire : 1) à partir de la spécificité sociale du *barrio* et des dynamiques enclenchées par des dispositifs de démocratie locale, les raisons d'agir des acteurs peuvent être rapportées à une grammaire de base à trois entrées ; 2) les entrées « intégration », « intérêt » et « subjectivation » sont à la base d'« économies de la grandeur » servant à l'acteur à résoudre les contradictions de son expérience et à joindre les bouts de son existence privée et publique ; 3) une sociologie de ces dispositifs d'action publique et des populismes dont ils sont le produit peut être construite à partir de la double articulation « logiques d'action – opérations critiques des acteurs »⁵²⁷.

Les conseils de *barrio* fonctionnent, en premier lieu, comme des institutions *intégratrices* d'une communauté culturelle latente à base vicinale, divisée par une double fracture, la barrière de l'exclusion « externe » et celle de l'exclusion « interne ». Les enquêtés insistent sur cette dimension intégratrice du comité participatif qui permettrait de faire communier des univers historiquement imperméables, en faisant émerger une sphère d'interconnaissance parallèle à la sociabilité de voisinage et proche de la « condition ontologique de pluralité » considérée par H. Arendt comme la condition *sine qua non* du politique [Tassin, 1999].

⁵²⁷ La pluralité de cadres théorico-méthodologiques mobilisés pourrait donner au lecteur l'impression d'un éparpillement analytique. Au contraire, s'agissant de comprendre des formes politiques souvent réduites à leur dimension « macro », une telle pluralité d'approches et de méthodes s'impose. Le populisme et le peuple mobilisent des expériences, des formes de critique, des émancipations : une sociologie du populisme ne peut que reconnaître cette situation de départ.

Les conseils de *barrio* infléchissent également une culture du *barrio* largement clientéliste et « *amiguista* »⁵²⁸, héritée de la politisation *puntofijista*, en l'adaptant à la nouvelle culture politique participative. La logique de l'intérêt, si elle ne disparaît pas, se déplace, suivant le chemin du secret, de l'euphémisation, de l'appropriation individuelle ou de la plainte publique. Les « couches porteuses »⁵²⁹ de cette hybridation de cultures politiques (clientéliste et participative) sont les nouveaux leaders communaux, devenus une élite interne au *barrio* qui traduit à elle seule la pluralité d'attitudes face à l'intérêt et à la logique stratégique : coupables de concussion ou de vol de l'argent communal, privilégiant souvent leurs proches dans la répartition de l'argent sous forme de projets, parfois étonnés face à la gratuité du travail communautaire qu'ils n'auraient jamais soupçonnée avant de se porter candidats au CC, les leaders construisent avec leurs voisins la chaîne politique de l'intérêt, reliant besoin et demande, niveau individuel et niveau collectif.

Les conseils de *barrio* sont enfin des laboratoires *du politique* pour des acteurs sociaux qui se découvrent individuellement et collectivement comme *capables* d'action politique, en se construisant une nouvelle identité à travers la participation communautaire. Entre les *barrios* urbains, périurbains (des *regiones dormitorio*), ruraux et indigènes, les nouveaux leaders communautaires fabriquent à travers la démopédie ces référents identitaires pour la subjectivation, pour la transformation de l'individu en acteur politique. Leur démopédie insiste autant sur la formation d'une conscience du collectif que sur l'« *accountability* » des leaders vis-à-vis de la communauté, que, enfin, sur l'autonomie organisationnelle et idéologique d'un peuple vis-à-vis de tout ce qui l'entoure (l'État, les partis, les hommes politiques corrompus).

Intégrer une communauté divisée en faisant communier des univers sociaux, penser à soi avec ou contre les autres et devenir sujet politique en se fabriquant une nouvelle identité : voilà les trois logiques fondamentales de l'agir dans un comité participatif.

2. Intégrer une communauté latente.

Une première raison d'agir dans un conseil de *barrio* renvoie à la constitution d'une communauté populaire qui réintègre ses habitants en tant que participants, ainsi que tous les

⁵²⁸ L'*amiguismo* [culture du compagnonnage et des faveurs] est la traduction en langage populaire du clientélisme ambiant durant le *puntofijismo* (1961-98), et caractérisant ses structures politiques en milieu populaire (les *Asambleas de Vecinos*).

⁵²⁹ La notion de « couche porteuse » désigne chez M. Weber les porteurs sociaux d'un éthos [Weber, 1996 (1910-20) : 331-378].

outsiders qui mettent en péril l'intégrité de la communauté elle-même. Nous avons jusqu'ici adopté la définition autochtone de « communauté » comme communauté des voisins et milieu de vie de l'acteur populaire. Au moment de construire une sociologie de l'expérience participative, une définition plus systématique de la « communauté »⁵³⁰ s'impose : car dans le récit de leur expérience participative, les acteurs font de la « communauté » quelque chose de plus qu'une unité d'habitat (définition juridique) ou qu'un milieu de vie allant de soi (définition phénoménologique). La communauté devient pour eux le cadre de la vie collective [Young et Willmott 2010 (1957)], dont l'unité symbolique doit être sauvegardée, transmise et sans cesse rejouée [Herzfeld, 2007]. Elle désigne alors l'ensemble des pratiques et des représentations qui la définissent comme lieu de partage d'une expérience⁵³¹.

En relation avec cette définition « expérientielle » de la communauté, la logique d'intégration des conseils de *barrio* – le fait pour un individu de s'y engager pour s'intégrer et intégrer les autres habitants - s'avère particulièrement prégnante pour toutes ces situations où la communauté est « en péril ». Dans notre enquête sur les CC de la *región dormitorio* de Santa Teresa del Tuy (État Miranda), il était particulièrement évident que les nouveaux conseils de *barrio* installés en 2007 avaient comme tâche principale de réintégrer une communauté menacée de dilution. Les habitants s'y engageaient dans leur majorité pour reconstituer ce cadre de la vie collective mis en péril par la violence des narcotrafiquants et l'arrivée anarchique des réfugiés climatiques de la *Tragedia* de Vargas⁵³². Dès 2007, le *vocero* du CC nous faisait état de ces menaces de dilution du lien social :

⁵³⁰ Comme on le remarque aisément, le concept de « communauté » a été élaboré en sociologie différemment selon chaque tradition nationale : ainsi la *community* américaine, telle que décrite par A. Smith et A. de Tocqueville, renvoie à la multitude d'associations encadrant la vie sociale d'individus fortement projetés vers la réalisation de soi ; la *gemeinschaft* allemande de F. Tönnies fait primer le lien de sang et de sol, et la métaphore organique dans la définition des liens entre individu et collectif. Enfin, la tradition latino-américaine de la *comunidad* insiste davantage sur la condition de voisinage et l'inscription dans un espace de ségrégation urbaine.

⁵³¹ Il importe ici de discuter la définition de communauté que donne F. Dubet dans *L'expérience sociologique*. Ce dernier insiste, pour le cas des banlieues françaises, sur la régulation collective : « au milieu des années 1980, nous n'aurions certainement pas parlé de communautés. Les HLM apparaissent plus comme des juxtapositions de cellules familiales repliées sur elles-mêmes que comme des univers sociaux collectivement régulés, comme en témoignait l'impuissance des adultes à intervenir sur d'autres jeunes et sur d'autres enfants que le leur » [Dubet, 2007 : 33]. Une telle définition est selon nous inadaptée pour les *barrios* objets de notre enquête. D'abord, la régulation collective des *barrios* latino-américains est plus visible que celle de son homologue français, en raison de l'emprise du mythe de l'auto-fondation. Mais il est une raison plus profonde de désaccord entre notre définition de communauté et celle de F. Dubet : faire reposer une définition sociologique de la communauté uniquement sur cette dimension de régulation normative - à la façon de Durkheim dans *Le Suicide* - paraît réducteur. Les cas où la logique d'intégration s'est révélée particulièrement efficace dans notre terrain ont été précisément ceux des communautés les plus fragilisées ou menacées de décomposition. Car la communauté n'est pas seulement l'instance collective entérinant et personnifiant la force des normes, mais l'horizon d'une régulation à faire, à négocier à tout moment.

⁵³² Catastrophe naturelle s'étant produite en décembre 1999 par des inondations et des coulées de boue sur le littoral *caraqueño*.

« Ce qui se passe ici depuis quelques années, c'est que les gens ont peur de sortir de chez eux. Ils n'ont plus la force de supporter ce qui leur arrive. Nous nous levons tous les jours à 4h du matin pour aller travailler à Caracas, nous ne pouvons pas voir nos familles et contrôler nos enfants. Mais avant, tout ça était encore supportable, parce que nous avons les week-ends et je me souviens qu'il y a encore 10 ans on organisait tout un tas de choses pour la communauté, des rencontres, du cinéma en plein air. On se connaissait, les mères parlaient entre elles des gamins, ils allaient à l'école ensemble. Après la *Tragedia*, ici c'est devenu le chaos. Les *damnificados*⁵³³ se sont installés ici et ont amené la délinquance, la violence. Leurs familles étaient décomposées, ils n'avaient plus rien à perdre. Et ils ont tout détruit. Alors maintenant nous avons peur de nous parler entre nous, nous avons peur de faire jouer les enfants dans les rues. Tu as vu qu'ici après 19h il n'y a plus personne dans la rue » [Antonio G., CC région *dormitorio* Santa Teresa del Tuy (Miranda)].

Dans ce contexte de recrudescence des menaces de désagrégation de la communauté, l'élu de la section « animation culturelle et sportive » du CC, vivant dans un *ranchito* envahi par les rats (qu'il considère comme « ses mascottes personnelles et les vrais habitants de la communauté »), insiste sur un détail qui lui semble fondamental :

« Contrairement aux autres comités de sport du pays, du moins des gens que j'ai connus, moi je fais jouer tout le monde. Je ne vais pas exclure untel parce qu'il est bizarre, ou parce qu'on l'a vu avec des gens peu recommandables. Je vais organiser des matches de *futbolito* pour tout le monde. Il y a des gens qui souhaitent jouer avec les autres, il y a des bons, des méchants, des gens qui peuvent être récupérés et avec qui nous pouvons vivre, et des gens qui ne peuvent pas être récupérés. Mais, même s'il y a des gens méchants dans le *barrio*, je parle avec eux et je les fais jouer le dimanche » [Azoulay P., CC région *dormitorio* Santa Teresa del Tuy (Miranda)].

Azoulay P. interprète son travail d'animateur sportif du CC comme une mission d'intégration de la communauté : à travers le foot et la constitution d'équipes du dimanche, il s'agit de faire rencontrer deux univers séparés, celui des « gens bizarres ou peu recommandables » et celui des « habitants méfiants » de la communauté.

Comme la suite de l'enquête dans les autres CC a pu le montrer, la logique de l'intégration « participative »⁵³⁴ joue sur deux ensembles de frontières à l'origine d'une fragmentation de la *comunidad* populaire : une frontière *externe* qui sépare le *barrio* de la *ciudad*, de la société et de la nation sur le mode de l'opposition palingénésique civilisation-

⁵³³ Cf. *supra* note.

⁵³⁴ Cette logique de l'agir finalisée à l'intégration n'appartenait pas en propre aux CC. Elle peut être retrouvée, comme le suggère M. L. Maya dans l'entretien produit en Annexe, dans d'autres organisations populaires antérieures aux CC, par exemple dans les *comités de tierras urbanas*, sommés de retracer les limites territoriales de la *comunidad*, de recenser la population « *tocando puerta por puerta* » [en frappant toutes les portes], et d'en reconstituer l'histoire orale (l'*histórico*).

barbarie, et de multiples frontières *internes* qui le confrontent à ses différences inassimilables - déviances morales, différences de genre, césures générationnelles, différends idéologiques.

a) *Frontières externes*

Le principe d'intégration caractérise, en premier lieu, ces moments de la parole populaire où l'enquêté attribue à la participation la tâche de résorber la frontière entre le monde du *barrio* et le monde de la ville [Bolívar et Baldó, 1995].

i) *Barrio et ciudad*

Le monde de la *ciudad*, monde civilisé opposé à la barbarie du *barrio*, peut revêtir différentes formes : l'Est *caraqueño* avec ses zones résidentielles, les *urbanizaciones* adjacentes au *barrio* ouvrier « La Manguita » à Valencia, ou la société *criolla* (*guatia* en langue *yukpa*) dans la Sierra del Perijá:

« Ici à Caracas, jamais personne ne s'est intéressé à nous. Le *barrio* Santa Rosa, mais tous les *barrios* en général, tout le monde, en ville, en avait peur. Les taxis n'arrivent pas jusqu'ici, tu le sais. Les gens de l'Est continuent à penser que nous sommes des sauvages. Mais tu sais quoi ? Je pense que c'est eux les sauvages. Nous leur avons montré que nous aussi, nous pouvons avoir des *barrios bonitos*, que nous pouvons nous organiser. C'est les CC qui font ça » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

« Je travaille dans un endroit à Caracas où les gens regardent les pauvres comme s'ils étaient des animaux. À la *California* [zone résidentielle de classe moyenne près du centre de Caracas]. Il y a plein de gens qui me parlent des *barrios* sans savoir que j'y habite aussi, que je viens d'Antimano et que je me suis installé à El Valle. Ils me disent « tous ces *marginales*⁵³⁵, qui volent et tout, ils sont tous des *malandros* [délinquants]. Les gens me racontent un tas de choses barbares, c'est vraiment incroyable. Et moi je ne peux même pas trop dire ce que je pense, je dois tenir ma langue parce qu'il s'agit de mes clients, du moins de mes clients potentiels. Ces gens sont normaux j'ai envie de te dire, ils sont aimables, et je crois que s'ils venaient faire un tour dans les *barrios* voir comment nous nous organisons pour nous améliorer, je crois que le racisme partirait comme un mauvais souvenir. Ce serait pour eux comme un antibiotique » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

« Tu vois ces *ranchitos* là-bas ? C'est la partie la plus pauvre du *barrio* « La Manguita », où vit ce qui

⁵³⁵ Nous avons déjà discuté la genèse de la frontière raciste « marginal-escuálido » qui caractérise le populisme chaviste. Cf. *supra* « Genèse de la polarisation : polarisation des anciens, polarisation des modernes ».

était autrefois le *lumpen*⁵³⁶ ouvrier, quand ici il y avait encore des industries...Et bien, juste à côté il y a l'*urbanización* dans laquelle tu vis et encore à côté il y a le plus luxueux du luxueux, *La Lagunita*. Tu vois ? On vit côte à côte, mais c'est comme si entre nous il y avait un mur indépassable ; d'ailleurs le seul espace d'entente est la *perrera* [point de vente d'hot-dog], que moi je définis comme une « zone de tolérance sociale » : toutes les classes sociales se réunissent devant un *perrito caliente* [hot-dog]. Nous connaissons ces gens-là bien sûr, nous travaillons avec eux, avec les gens de l'*urbanización*, mais nous ne nous sentons pas à l'aise chez eux, et eux ne viennent jamais chez nous. Ils ont peur de nous : dès qu'ils nous voient, ils marchent plus vite, ils se sentent agressés. Et en partie ils ont raison, parce qu'ici dans le *barrio*, les gens tranquilles vivent mal. Mais maintenant que la *comunidad* a commencé à s'organiser, nous avons la chance de leur montrer que nous ne sommes pas tous des *malandros* [délinquants], que nous travaillons pour nous améliorer. Et alors eux ils devraient devenir moins racistes » [José R., CC « La Manguita » (Valencia), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain* 15/3/11].

« Tu es un *guatia*. *Guatia* veut dire *blanquito* [blanc], qui n'est pas *yukpa*. Comme je te le disais, maintenant que nous nous organisons en *Comunas*, tout le peuple *yukpa* de Toromo, nous sommes plus sûrs de récupérer les terres que les envahisseurs *guatias* nous ont soustrait pendant des siècles, ces terres très fertiles qui s'étendent de la Sierra jusqu'à Maracaibo. La lutte pour la démarcation territoriale est notre priorité maintenant » [Andreina R., *cacique* du CC Toromo (Sierra del Perijà)].

Malgré les variations sur le thème, ces extraits insistent tous à l'unisson sur la perception d'une exclusion et d'un stigmat. La participation communautaire dans les nouveaux CC et le monde qu'elle a permis de construire dans les *barrios* sont vus comme une manière de pallier la souffrance induite par le racisme et de renverser le stigmat. Il s'agit pour les enquêtés d'arborer l'étendard de la participation afin de montrer au monde de la *ciudad* que les « pauvres » ne sont pas des animaux ou des sauvages : participer sert *in fine* à faire communier les deux mondes, celui du *barrio* et celui de la *ciudad*.

Par ailleurs, les leaders insistent souvent sur le rapprochement du *barrio* et de la *ciudad* à travers les voyages « historiques » du Président Chávez dans les périphéries populaires, au moment de sa campagne électorale (1996-1998) et par la suite⁵³⁷. Si ces « visites » présidentielles, réitérées par la suite par ses députés, montraient aux leaders communautaires une « *ciudad* qui va au *barrio* », symétriquement la création des CC leur a permis d'accéder au monde de la ville. C'est pourquoi les leaders font état des commissions bureaucratiques qu'ils ont à effectuer en ville, chez *Fundacomunal* notamment, à l'occasion desquelles ils peuvent « faire entendre la voix et les problèmes du *barrio* » à la bourgeoisie citadine

⁵³⁶ Avec un passé militant et syndical, l'ex-ouvrier José R. manie le vocabulaire marxiste et désigne le *barrio* « à l'époque où il y avait des industries » comme un lieu de ségrégation prolétaire. Cependant, il identifie des régions traditionnellement habitées par des « lumpen-prolétaires » et aujourd'hui en proie à la violence.

⁵³⁷ Ces voyages sont à l'origine de ruptures biographiques structurant de nombreux récits de vie. Cf. *infra* « La révolution d'une vie populaire comme bifurcation ».

(Chacao).

« J'y vais chaque semaine [à *Fundacomunal*], parce que chaque semaine il y a un problème, quelque chose qui ne va pas. Et surtout parce qu'il faut les faire travailler, sinon ils nous laisseraient pendant des années avec les projets en cours ; alors j'amène de quoi m'acheter une *arepita* [sandwich vénézuélien], je prends tous les papiers et je vais à Chacao. Alors t'imagines pour moi aller dans les beaux quartiers : là-bas tout est *bonito*, tu t'achètes une bonne glace, il y a les beaux magasins et tout ça. Avant je n'y allais pas très souvent. Qu'est-ce que tu peux faire là-bas ? Tu vois, les gens te regardent bizarrement et tout ça. Ça nous fait bizarre d'y aller. Mais quand on a installé le CC, on avait des raisons d'y aller, et si les gens te regardaient bizarrement, pas grave, « je vais à Fundacomunal » t'as envie de leur dire. D'ailleurs, je l'ai fait tellement de fois qu'à chaque fois les employés me disent : « Uh, Tomasito, comment ça va ? Comment ça va dans le *barrio* ? Qu'est-ce que tu nous as apporté ? » Et moi je leur dis : « Moi je vais bien, et vous comment ça va ici en ville ? ». Ce n'est plus comme il y a longtemps où il fallait aller s'énerver contre *Hidrocapital* ou au Ministère et les gens ne t'écoutaient pas, ils ne savaient même pas qui tu étais et te jetaient des explications jargonnesques à la figure. Maintenant tu apportes les papiers et eux, ils les regardent. Maintenant tu te sens chez toi en ville » [Tomas M., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 24/2/11].

Tomás insiste sur un changement important dans les représentations que le *barrio* se fait de la ville et inversement, avec la mise en place des comités participatifs. Avant, les habitants des *barrios* n'allaient en ville que pour y faire l'expérience de leur domination : acheter une glace, regarder les beaux magasins et « se faire regarder ». Maintenant, ces voyages ont acquis une signification nouvelle : non seulement l'habitant, transformé en acteur, est sollicité pour apporter son propre savoir à des projets d'envergure, faisant partie de l'agenda d'un Ministère. Mais encore, il y retrouve d'autres acteurs : désormais il ne va plus en ville pour se plaindre individuellement, mais pour faire accéder un chœur de demandes, de plaintes, de savoirs et d'histoires collectives. Il se sent connu et écouté : *Fundacomunal* se rapproche désormais d'une gigantesque salle d'attente, où inspecteurs, conseillers et leaders communautaires échangent collectivement⁵³⁸. Aussi le *barrio* va-t-il littéralement à la ville par les récits que le leader communal délivre lors de ses pérégrinations bureaucratiques et de ses discussions avec les employés du Ministère, et la ville va-t-elle au *barrio* une fois ces discussions relatées aux autres membres de la *comunidad*.

⁵³⁸ L'observation des sociabilités « au guichet » chez *Fundacomunal*-Chacao nous l'a largement confirmé. Les leaders communaux peuvent passer la journée chez *Fundacomunal*, mais ils n'ont, la plupart du temps, point l'impression de perdre leur temps ou de s'y faire « avoir » par l'État. S'ils se plaignent des lenteurs bureaucratiques et des problèmes qu'ils ont à résoudre pour le CC, ils insistent également sur l'importance de ces espaces de sociabilités entre acteurs populaires et avec les inspecteurs du Ministère.

Des entretiens réalisés dans le *Núcleo endógeno Fabricio Ojeda*⁵³⁹ à Caracas confirment le primat de la frontière *barrio-ciudad*, qui intervient au cœur même de l'expérience de travail [Tarragoni, 2011] : à l'instar des CC, les coopératives textiles du *Núcleo* doivent avant tout rapprocher la culture ouvrière *dominée* dans le *barrio* (car artisanale, non qualifiée) et la culture ouvrière *légitime* de la ville (les ouvriers qualifiés ou les cadres de l'industrie pétrolière par exemple).

« Antérieurement, avant de devenir employée ici au *Núcleo*, j'organisais avec d'autres *compañeras*, un atelier de textile dans le *barrio*. Quand on a mis en place les CC, le *vocero de economía popular* [leader du comité thématique des coopératives dans le CC] m'a dit : « Milagros, pourquoi tu ne travailles pas dans le *Núcleo* ? Ils ont besoin de gens comme toi qui ont une expérience dans la couture, ça peut t'apporter un petit salaire pour ce que tu fais déjà ici avec les *compañeras*... ». Maintenant nous faisons partie de PDVSA [l'industrie pétrolière nationale], t'imagines ? Nous sommes comme les employés du siège de Caracas, comme les ouvriers de la première industrie nationale, de la plus grande industrie d'Amérique latine, j'ai envie de te dire. Nous sommes considérés pareil. T'imagines ? Je remercie Dieu pour m'avoir donné cette opportunité » [Milagros C., CC Catia (Caracas)].

La frontière *barrio-ciudad* est absolument primordiale pour comprendre les dynamiques participatives de ces comités, et les raisons d'agir de leurs acteurs. Cependant, cette frontière ne départage pas deux mondes de manière étanche. Elle se redouble à l'intérieur même du *barrio*, entre différentes modalités socio-spatiales de la vie populaire. En d'autres termes le *barrio* n'est pas seulement l'autre face de la ville : il y a des *barrios* plus proches symboliquement de la *ciudad* et d'autres qui sont condamnés à la ségrégation. Il s'agit de la frontière « de proximité » *barrios* de fondation - *barrios* d'invasion, qui intervient dans la logique intégratrice des CC.

ii) *Barrios* de fondation et *barrios* d'invasion

Les *barrios* de fondation, plus proches symboliquement de la ville, héritent d'un acte de fondation collective et d'une ancienneté des relations de voisinage. Les *barrios* d'invasion, qui sont aux *barrios* de fondation ce qu'est le *barrio* à la *ciudad*, font figure de royaume du chaos. Occupés de manière anarchique par des délinquants, des migrants et des « aventuriers », ils hébergent, au dire des habitants des *barrios* de fondation, toutes les figures

⁵³⁹ « Noyau de développement endogène », ensemble de coopératives textiles au cœur du *barrio* Catia (Caracas) réalisé conformément au tournant coopérativiste de l'économie nationale amorcé dès 2003-2004.

de la déviance et de l'anomie sociale.

Mery G., habitante du *barrio* de fondation « Santa Rosa », consacre une grande partie de l'entretien à nous expliquer que les nouvelles *Comunas* permettront aux habitants des *barrios* d'invasion « qui n'ont jamais participé » de venir assister aux réunions de son *barrio*, d'échanger avec ses voisins. Dans le récit de son expérience, les *barrios* de fondation, à la tradition organisationnelle plus ancienne, car produits d'un projet collectif, doivent intégrer des *barrios* sans mythe fondationnel et sans sociabilités de voisinage :

« La *comunidad* 23 de enero a été créée dans les années 1950-1960 quand Pérez Jiménez a créé ces *bloques* [HLM] que tu vois à côté de La Cañada, la grande rue qui longe toute la communauté. À la fin des années 1960 commencent alors à se créer des *barrios* de fondation, comme le *barrio* « Santa Rosa » : de 1969 date le premier *barrio* de fondation à côté de la Avenida Sucre. Des gens venant de la campagne ou chassés de la ville par la spéculation urbaine viennent s'installer dans les *barrios* avec un projet commun : créer un espace agréable, où les voisins échangent entre eux, avec des places, des lieux communs, sans violence, un espace pour être entre soi, entre gens connus. Alors on se met à construire les maisons, de manière coopérative, ce sont les *cayapas* [pratiques de construction collective de l'habitat], tu vois. À la fin des années 1970 commencent à se créer d'autres espaces d'immigration, les *barrios* d'invasion, comme les *barrios* « Cristo Rey », « Camboya », Callejón Negro », « La Sierra ». Ces *barrios* sont différents des premiers : ce sont plutôt des gens très pauvres, des gens qui n'ont rien à perdre, des gens qui viennent sans famille qui vont créer ces espaces de manière sauvage. Et ces *barrios*-là sont très fragiles : tu as vu ce qui s'est passé en décembre dernier, quand une grande partie des *barrios* de Caracas est tombée⁵⁴⁰. Ce n'était que des *barrios* d'invasion. Avant que ces gens-là soient relocalisés dans les différents espaces d'accueil, nous les avons invités à échanger avec nous. Ils étaient venus à la remise des prix du théâtre de rue pour les gamins. On avait discuté des CC, des projets, et on s'était fait une idée un peu les uns des autres. Alors c'était une occasion pour nous de les faire participer de la vie de notre quartier. Parce que ces gens-là, tu ne les vois jamais » [Mery G., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Comme le suggère Mery, la frontière spatiale entre *barrios* de fondation et *barrios* d'invasion se double d'une frontière symbolique et morale : si les habitants des *barrios* d'invasion n'ont jamais participé et constituent des « périphéries humaines » à intégrer à l'horizon des *barrios* de fondation, c'est parce qu'ils réunissent migrants, pauvres, exclus de toute sorte vivant dans un état de totale anomie. Lourdes P. confronte ainsi, dans son récit de militante communautaire, son *barrio* de fondation (« Carpintero »/Petare) formé par « des gens qui venaient de différents *barrios*, mais qui sont devenus des voisins », et le *barrio* d'invasion de Petare norte :

⁵⁴⁰ Catastrophe climatique s'étant produite en décembre 2010 à cause des inondations dans la ville de Caracas, provoquant des déplacements de terrains et des destructions de *barrios* entiers.

« Les invasions ont commencé à la fin des années 1960 : on voyait ces gens construire des maisons sans acheter, alors que nous, même si on se faisait arnaquer, on achetait les terrains et après on construisait. Eux s'emparaient d'un terrain et y construisaient des *ranchos*. La police commence à détruire tout ça et les gens reconstruisent pendant la nuit. Le chaos total. [...] Alors quand je commence à m'intéresser au féminisme, au début des années 1970, je vais travailler à Petare Norte. Alors là, c'était un autre monde : des *madres solas* avec je ne sais pas combien d'enfants, qui n'avaient aucune conscience. Moi-même j'étais *madre sola*, mais des cas de mères avec 5 enfants, ça dans mon *barrio*, tu ne le voyais pas » [Lourdes P. CC « Carpintero » (Petare/Caracas)].

La suite du récit de Lourdes reste structurée par une dichotomie très rigide entre son *barrio* de fondation et le *barrio* d'invasion où elle exerce son rôle de militante communautaire. Deux modèles d'urbanité [Agier, 2009 : 133-143] s'y développent et les séparent de manière étanche : deux modèles de socialisation et d'organisation familiale (moderne vs traditionnel), deux structures de chances sociales (mobilité ascendante par l'école vs mobilité bloquée) et deux caractéologies (voisin « coopératif » vs habitant « sauvage »). Le mélange d'altérité et de contiguïté spatiale entre ces deux mondes constitue pourtant la raison d'être de son engagement dans le travail communautaire dans les années 1970 et de son adhésion présente au CC (où elle occupe la fonction de *vocera* du *comité de salud*). Dans les deux cas, il s'agit de mettre en commun des expériences de participation pour ressouder une frontière d'incommunicabilité⁵⁴¹.

b) *Frontières internes*

La logique d'intégration intervient également sur une deuxième frontière, cette fois-ci *interne*, agrégeant des déviances inassimilables à l'intérieur même du *barrio* où s'installe le comité. Dans le discours des enquêtés, l'une des vertus principales de la participation est en effet de faire parler des gens qui ne se parleraient pas, d'accéder à des mondes auparavant niés, de relier ce qui désunit. Ainsi, Delfina L. (CC Santa Rosa) nous raconte longuement comment elle essaie de « frapper toutes les portes », autant celles de « ceux qui participent »

⁵⁴¹ Une frontière analogue peut être repérée entre le « centre pilote » de Toromo (lieu de l'enquête) et les villages *yukpa* périphériques de la Sierra del Perijá. Ainsi durant une réunion de la *Comuna*, un habitant d'une communauté paysanne de la Sierra à 10 Km de Toromo insiste sur la nécessité de « faire participer tout le monde à la réalisation de la *Comuna* » (*Journal de terrain*, 6/4/11). S'il est certain que la forme *barriale* ne joue pas dans le contexte indigène comme dans les autres lieux d'enquête, la même frontière « *barrio* de fondation - *barrio* d'invasion » peut être retrouvée entre des villages plus centraux, souvent lieux de réalisation de la *Comuna*, et les régions périphériques. Pour le cas bolivien, la frontière entre urbanisation *alteña* « centrale » (dont fait partie la JV « 12 de octubre », lieu de l'enquête) et « périphérique » (Santiago, Santiago II, Villa Dolores) fonctionne de manière analogue : la participation de leaders de différents JV dans les réunions de FEJUVI est vue d'emblée comme une manière d'intégrer des espaces marqués par des « urbanités » différentes.

que de « ceux qui ne participent pas ». Dans cette dernière figure, éminemment polymorphe, rentrent des nostalgiques du *puntofijismo*, des antichavistes affichés, des apolitiques ou des déçus du CC.

« C'est un peu difficile [baissant le ton de voix]...il faut leur apprendre, il faut les éduquer...eux, il faut leur enseigner, il faut leur enseigner tout, certains veulent, certains ne veulent pas, certains sont avec le gouvernement, certains autres ne sont pas avec le gouvernement...C'est comme ça. Mais nous qui sommes là, nous y mettons toute notre énergie, nous allons de l'avant. Car certains, comme je te l'ai dit l'autre fois, n'ouvrent pas leur porte...il y a des gens qui n'ouvrent pas leur porte, oui. Ainsi moi je dis à Madame : imaginons « je viens pour les CC, mais je ne viens pas vous dire d'être avec le gouvernement ». Mais elle me dit « Non, nous ne sommes pas pour le gouvernement ». « Non, la question n'est pas que tu sois avec le gouvernement, la question est que vous, par exemple, vous avez besoin de...par exemple vous avez des fuites. Vous n'avez pas besoin du gouvernement pour qu'on vous résolve vos problèmes ? Mais nous avons besoin de travailler pour résoudre ce problème. Quand le Comité du gaz va venir chez vous, Madame, vous avez besoin de votre gaz. Nous avons besoin du gaz. Donc, bon, si vous ne voulez pas, ne signez pas, ne me remplissez pas la *planilla*, c'est à vous de choisir ». Si elle ne veut pas parce qu'elle ne veut rien du gouvernement, nous autres voulons rester avec le gouvernement. Ce sont des expériences qui m'ont touchée directement, avec les gens qui n'ouvrent pas leurs portes. Mais il y a beaucoup de gens, la plupart des gens sont avec le gouvernement. Des gens qui disent non, il n'y en a pas beaucoup » [Delfina L. CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Autour de la dichotomie centrale « ceux qui participent - ceux qui ne participent pas », Delfina L. en invente d'autres, largement interchangeables : « nous - eux », « ceux qui sont avec le gouvernement - ceux qui ne sont pas avec le gouvernement », « ceux qui ouvrent leur porte - ceux qui ne veulent pas ouvrir leur portes », « ceux qui travaillent - ceux qui ne travaillent pas », « les actifs - les paresseux », « les forts - les mous ». Dans d'autres entretiens, ou dans des rumeurs collectives⁵⁴², d'autres déclinaisons de la frontière « ceux qui participent – ceux qui ne participent pas » font surface : « les individualistes matérialistes - les chrétiens solidaires », « ceux qui pensent à la communauté - ceux qui pensent seulement à leur propre intérêt », « les bons - les méchants » etc.

⁵⁴² À l'instar des acteurs populaires de l'enquête d'Elias et Scotson in *Logiques de l'exclusion*, dans les comités participatifs la rumeur sur les « Autres », véhiculée par les leaders de *barrio* soude la communauté et lui fournit une identité collective [Elias et Scotson, 1997 (1965)]. Les échanges de ragots sur tel voisin que l'on n'aurait pas vu aux *Asambleas*, ou qui « n'ouvre pas sa porte », fonctionnent comme des rappels à l'ordre et des supports identitaires pour former ce « peuple » uni derrière l'appel populiste. Comme le synthétise P. Aldrin [2005 : 65] « Comme l'a montré le travail d'Elias et Scotson sur le quartier Winston Parva de Leicester, le commérage permet aux membres d'un groupe de se livrer à un travail collectif de rappel et de réassurance des traits qui les distinguent des autres groupes sociaux. Cette (re)définition des valeurs partagées s'opère en négatif, par opposition aux pratiques des autres groupes périphériques à leur horizon social ». Cf. également le travail classique de N. Elias sur le « commérage » [Elias, 1987]. Pour une étude de la barrière « nous-autres » dans la culture populaire, on se référera au troisième chapitre de *La culture du pauvre* d'Hoggart.

Une grande partie des entretiens est ainsi consacrée à spécifier la dichotomie « ceux qui participent - ceux qui ne participent pas ». Comment expliquer le refus de participer ?

i) La frontière idéologique

Dans leur effort pour restituer une intelligence à ces dynamiques de fragmentation de l'espace communautaire, les acteurs populaires font comme si la participation pouvait les résorber. Le cas de la barrière idéologique, de plus en plus structurante dans l'espace de la *comunidad* avec la transformation des CC en *Comunas* socialistes, est particulièrement éclairant. De fait, la barrière « ceux qui participent - ceux qui ne participent pas » recouvre souvent des différends idéologiques (chavistes *vs* antichavistes). Il s'agit de participer, de s'engager, d'apparaître dans l'espace public libéré par le CC afin de réguler ces différends idéologiques déstructurant. Dans le récit de la « récupération idéologique » de son collègue José R., Jimi H. exprime parfaitement cette visée intégratrice du CC :

« José Rojas, « *el rojito* » était très chaviste naguère. Maintenant il a guéri de cette folie. Parce que moi aussi je soutiens le *proceso* bien sûr, mais ici, à être chaviste, on perd plus qu'on en gagne. Parce que les chavistes durs, radicaux, sont en train de foutre en l'air la *comunidad*. Dans « La Manguita » il y a deux zones, une zone A où nous habitons, et une zone B plus en hauteur. Eh bien, dans la zone B le leader communal, Surma, est une chaviste radicale, une folle [*loquita*] un peu comme L. Ron⁵⁴³. Elle est fanatique et ne veut pas s'unir avec nous, parce qu'elle pense que comme nous n'allons pas systématiquement aux réunions des *Salas de batalla*, nous sommes tous des *escuálidos* [gens de l'opposition, péj.]. Alors tu peux imaginer la confusion et l'inefficience du CC, surtout maintenant qu'on va faire la *Comuna*. Parce qu'au moment de travailler sur des dossiers communs, comme la route qui traverse toute la *comunidad*, elle veut rester avec les siens » [Jimi H., CC « La Manguita » (Valencia)].

De son côté, la « zélote » Surma voit dans l'idéologie quelque chose de fondamental pour l'organisation communautaire, et explique de la manière suivante la scission de la zone B :

« Écoute, ces gens de la zone A sont des *escuálidos*. C'est clair. Alors à les mettre dans notre *barrio*, on risque d'augmenter les sabotages. Rien d'autre. Ils acceptent l'argent de la *Fundación Polar*, de la droite, de tous ceux qui se proposent de les aider. Ce faisant ils souillent l'honneur du CC. La formation idéologique, de ce point de vue, est absolument fondamentale, car tout bon révolutionnaire doit être conscient des risques de sabotage. L'ennemi peut prendre le visage du voisin, tu sais ? De la personne la plus proche. Nous l'avons vu,

⁵⁴³ Militante chaviste radicale, très connue pour ses excès dans les médias.

nous le voyons tout le temps. Conscientiser un peuple, à cela sert la *Sala de batalla*. Franchement, convaincre quelqu'un qui a été éduqué à la contre-révolution, pour cela il faudrait une transplantation cérébrale. Le fait que les gens de la zone A ne viennent jamais aux réunions de la *Sala* est pour nous un clair symptôme de l'infiltration *escuálida* dans les cerveaux » [Surma L., CC « La Manguita » (Valencia)].

Les deux leaders sectoriels ont des raisons tout aussi valables de s'en prendre à l'autre : Jimi défend le principe d'une adhésion idéologique pragmatique, oblique, et fait primer une logique d'intégration communautaire. En usant des *topoi* du discours conspirationniste [Danblon et Nicolas, 2010], Surma considère, quant à elle, l'idéologie comme une qualité politique indispensable de l'organisation populaire, sans laquelle le dialogue n'est pas possible.

On retrouve ce même discours avec une dose supplémentaire de ressentiment dans la plainte d'une colombienne du village *yukpa* de Toromo, propriétaire d'un *chiringuito* (petit bar) dans la rue principale. Celle-ci fait des *escuálidos* les cibles de ces mêmes stigmates dont elle a souffert elle-même en tant qu'étrangère (en raison de la position frontalière de la Sierra del Perijá, l'immigration colombienne est d'autant plus redoutée) :

« Moi, je vis ici depuis 17 ans avec mon époux et mes enfants. Nous ne sommes pas ce qu'on dit sur les Colombiens. Je suis venue ici avec ma famille. Nous n'avons pas créé de problèmes de la communauté. Et pourtant Dieu sait ce que j'ai dû supporter. Mais bon, moi j'aime bien le peuple *yukpa*, j'aime bien ses coutumes. Mes deux autres enfants, qui sont nés ici, je leur ai donné un compadre [parrain] *yukpa*. Alors quand je vois des gens comme les antichavistes qui n'hésitent pas à foutre la merde, je n'ai pas de pitié. Par exemple, l'année dernière on a chassé deux fonctionnaires de l'école technique et un infirmier du *modulo sanitario*, le CDI, parce qu'on a découvert qu'ils votaient opposition. Ils se disaient révolutionnaires, tu vois ? C'est fou. On l'a su avec les ordinateurs, on a su qu'ils avaient voté l'opposition. Alors on les a chassés des *Missions*, on leur a enlevé les *bolsas alimentarias* [programmes alimentaires], parce que dans les *Missions*, dans les écoles du peuple, nous voulons seulement des « *rojos rojitos* », des chavistes » [Conversation non enregistrée, CC *yukpa* Toromo, *Journal de terrain*, 5/4/11].

Bien que les entretiens témoignent à l'unanimité de cette charge polarisante et déstructurante de l'idéologie dans l'espace communautaire, critiquée ou assumée comme une conséquence nécessaire de la révolution, la frontière idéologique peut se traduire, selon les spécificités et l'histoire de chaque *barrio*, de multiples manières. Elle peut opposer des leaders inscrits au PSUV et des leaders ne souhaitant pas s'inscrire au parti⁵⁴⁴, des chavistes

⁵⁴⁴ Comme dans ce cas d'un maître d'école élémentaire dans la Sierra del Perijá *yukpa*, éloigné du CC pour son refus d'adhérer au PSUV. Dans l'entretien, l'enquêté objet de la discrimination idéologique (Jaime R.) dit avoir

« radicaux » et des chavistes « pragmatiques » (Jimi vs Surma), ou encore des groupes *exguerrilleros* proches du pouvoir et des leaders souhaitant conserver l'autonomie du CC.

Ce dernier exemple est particulièrement significatif, dans la mesure où il oppose des acteurs radicaux et hyper-idéologisés, avec une vision « guerrière » de la lutte populaire, et des leaders modérés, avec une vision plus « coopérative » de la participation. Nous retrouvons cette opposition dans une querelle entre le *Colectivo* armé « Alexis vive »⁵⁴⁵ et les leaders du CC « Santa Rosa » qui en déplorent l'infiltration croissante dans le comité participatif et le sabotage des dynamiques internes :

« Les gens du *Colectivo* viennent avec des sacs de ciment, avec du matériau de tout type dans les *barrios* et dès que les gens du *barrio* leur demandent quelque chose ils répondent : « tout pour le peuple ! ». « De quoi vous avez besoin ? » « Ah, tu dois refaire ta maison ? Attends, nous demandons l'argent pour les matériaux à la Mairie et tu verras : demain nous reviendrons avec des *compañeros* te refaire la maison ». Du coup, les gens du *barrio* ne nous croient plus. Ou mieux dit : il y a ceux qui croient en nous, dans le CC, et ceux qui croient en eux, parce qu'ils veulent les choses plus rapidement. Ces gens sabotent les dynamiques du CC [en baissant la voix et en adoptant la posture de la confiance] et en plus ils effraient la communauté, car en échange du ciment ils prétendent contrôler tout le monde: nous les avons invités à parler lors de l'assemblée communautaire mais s'ils viennent, ils nous insultent publiquement. Notre seul moyen est celui de discuter publiquement avec eux et de leur expliquer que nous aussi nous luttons pour le *barrio*, que nous aussi nous sommes révolutionnaires quand même » [Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Dans ce dernier extrait, on remarque la capacité de l'idéologie à figer les frontières entre différents groupes à l'intérieur du *barrio*. D'une part, des collectifs radicaux qui, en vertu de leur lien avec la Mairie chaviste, peuvent obtenir des financements rapides et répondre aux besoins des voisins sans passer par les procédures du comité participatif. De l'autre, le comité qui doit fidéliser ses voisins, et qui n'a de son côté que l'arme de la participation et du dialogue. Ce n'est qu'en invitant les gens du *Colectivo* à s'exprimer sur la place publique et en y inscrivant ces controverses qu'une partie des différends, même sur fonds de violence verbale, peuvent être résolus. Malgré les difficultés de dialogue entre organisations

été traité de « révolutionnaire déguisé, qui se dit révolutionnaire mais ne veut pas prêter son corps et sa vie à la révolution en se compromettant avec le parti ». Il relie cette discrimination aux velléités de pouvoir de la famille Peñaranda, et notamment au *duo* Maria Teresa - Jesus. Maria Teresa, mère de Jesus (notre informateur principal dans l'enquête yukpa), est ex-Ministre des affaires indigènes dans le gouvernement chaviste. Jesus, quant à lui, aspire à cumuler, conformément à la forme « caciquiste » du leadership *supra* discutée, les fonctions d'autorité traditionnelle et de leader du CC. L'enquête voit dès lors dans la constitution de la *Comuna* le « moment clef de l'expulsion de toute voix dissonante dans l'organisation communautaire de Toromo, de toute voix qui ne se conforme pas au clan Peñaranda ». Extraits de l'entretien du 16/4/11.

⁵⁴⁵ Collectif de « guérilla » urbaine luttant contre le narcotrafic (*el ampa*) et défendant une vision radicale de la révolution bolivarienne.

populaires, agir dans le comité participatif signifie avant tout colmater ces brèches entre des groupes qui veulent suborner la communauté en lui offrant « un peu de ciment » et des leaders qui mettent en avant la coopération, l'union et le dialogue.

La prégnance des frontières idéologiques rend de fait l'intégration participative particulièrement difficile. Ainsi Robert V. du *barrio caraqueño* « El Valle » nous raconte longuement, après avoir présenté le constat d'un désengagement progressif de la *comunidad*, l'histoire d'une jeune recrue de 23 ans au passé antichaviste qui s'occupe maintenant d'une coopérative alimentaire à l'intérieur du CC. L'enquêté prend le passé antichaviste de son nouveau collègue de travail comme tremplin narratif pour nous décrire dans le détail le putsch d'avril 2002 et nous faire part de son « haine pour les antichavistes ». S'il ne cesse de répéter que le CC est ouvert à tous (ce dont prouve la collaboration avec le jeune du récit) et que plusieurs visions de la révolution peuvent s'y exprimer, le fait d'avoir un collègue au passé idéologique douteux lui impose un détour et une clarification.

Le même enquêté nous brosse, par la suite, un tableau synthétique des possibles croisements entre antichavisme et participation, en distinguant des gens libres et des « saboteurs » :

« Bon, après, il y a aussi des personnes qui ne veulent pas du tout de CC, et qui sont des contre-révolutionnaires. Il y a par exemple le cas d'un type dont je ne peux pas te dire le nom, qui s'est fait payer par la communauté des frais funéraires bien qu'il soit contre-révolutionnaire. Même si je ne crois pas qu'il soit complètement contre-révolutionnaire. Ces gens-là se trompent surtout. La droite les trompe. Sinon, il y a des contre-révolutionnaires qui veulent une réhabilitation de la maison, et une fois obtenue la réhabilitation, ils s'en vont. Et il y a un autre type de contre-révolutionnaire, un petit vieux qui se dit socialiste et non chaviste, qui n'aime pas Chávez et qui participe beaucoup aux activités de la communauté, du CC. Il n'arrête pas de participer, d'aider tout le monde. Et alors je lui dis : « Mais si tu es socialiste, comment tu peux voter quelqu'un qui est contre tes valeurs ? ». Mais bon, comme il y a des voisins chavistes qui ne participent pas aux activités du CC, il y a des antichavistes qui participent. [...] Les chavistes qui participent sont les vrais révolutionnaires, les « *rojos rojitos* », et il n'y en a pas beaucoup » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

Une remarque s'impose : d'abord, l'enquêté opère un lien entre le fait d'être « contre-révolutionnaire » et l'abus des ressources du CC. Les anti-chavistes ne peuvent pas « rester à leur place » et, tout simplement, « ne pas participer ». Dans le récit des leaders populaires, ils sont souvent décrits comme des imposteurs se faisant passer pour des voisins « normaux » pour accéder aux programmes du CC. Au contraire, quand ils se dévoilent comme « anti-chavistes », ils posent problème : comment imaginer qu'un voisin « normal », et d'autant plus

un voisin « exemplaire », puisse être *escuálido* ? C'est alors qu'entre en jeu l'explication par la conscience : ils ne peuvent qu'être « dupes » des illusions de la droite. Le *viejito* de l'histoire de Robert est à proprement parler une exception : anti-chaviste convaincu, il participe assidûment et est un « voisin exemplaire ». Cependant, conclut-t-il, « les chavistes qui participent sont les *vrais* révolutionnaires ».

Quatre portraits de « contre-révolutionnaire » se dessinent : le « contre-révolutionnaire caché », intéressé par l'argent du CC ; le « contre-révolutionnaire trompé », qui ne manifeste pas suffisamment de force et de conscience pour se méfier des illusions de la droite ; le « contre-révolutionnaire qui participe », figure diamétralement opposée à celle du « chaviste qui ne participe pas » et exception à la règle « ceux qui ne participent pas = antichavistes ; ceux qui participent = chavistes » ; le « contre-révolutionnaire saboteur » décrit par Surma, membre de la droite organisée qui se fait passer pour chaviste pour infiltrer l'organisation populaire. Ces quatre types émergent au croisement des variables « conscience » et « intérêt ».

Intérêt/ Conscience	Conscient	Inconscient
Intéressé	Contre-révolutionnaire caché	Contre-révolutionnaire trompé
Non intéressé	Contre-révolutionnaire saboteur	Contre-révolutionnaire « qui participe »

Tableau 5 : Intérêt/conscience dans la construction idéologique de l'autre.

Ce tableau résume cette première frontière interne - sans doute la plus présente dans les entretiens – la frontière idéologique. Il montre comment les représentations populaires de l'idéologie convoquent les dimensions hiérarchisantes de la conscience et de l'intérêt, les mêmes qui entrent en jeu dans le discours anti-populiste et anti-populaire pour « mépriser le peuple »⁵⁴⁶. L'idéologie n'apparaît plus comme une simple frontière sociographique entre des électeurs de l'un et de l'autre côté, qui s'évitent en raison de leurs divergences politiques. Elle secrète un ensemble de représentations, qui cristallisent des barrières symboliques indépassables : entre des citoyens conscients et des voisins « dupes », entre des citoyens projetés vers le bien commun et des individus égoïstes, entre une conscience collective

⁵⁴⁶ Ces représentations, au cœur de « l'agoraphobie », se retrouvent dans la politique populaire pour stigmatiser et exclure l'inassimilable. En d'autres termes, à l'instar de la rhétorique réactionnaire qui est partagée par l'un et l'autre camp de la polarisation, les représentations de l'autre comme « intéressé » et « inconscient » servent autant à mépriser le peuple des populistes, autant à mépriser celui des anti-populistes.

« révolutionnaire » et une contre-conscience « réactionnaire ».

ii) Les *outsiders* et les frontières de la violence.

Si l'idéologie est une « logique de l'exclusion » de plus en plus prégnante, d'autres frontières internes émergent pour séparer *established* et *outsiders*, migrants « de première génération » et nouveaux migrants, résidents et déplacés/réfugiés climatiques. La frontière *established-outsiders*⁵⁴⁷ s'applique à de nombreux *barrios* confrontés à une immigration massive (comme la Sierra del Perijà avec l'immigration colombienne) ou de réfugiés climatiques (*dañificados*) de la tragédie de Vargas (1999) et des inondations de décembre 2010, relocalisés dans les *barrios caraqueños* ou dans les régions *dormitorios*. Le CC doit alors intégrer une communauté divisée suite à cette immigration souvent porteuse d'anomie ou de violence sociale.

« Ces Colombiens viennent ici foutre le bordel dans notre village, et ils viennent sans famille, sans rien. Ils ne savent même plus ce que c'est la famille, ils viennent ici parce qu'ils n'ont plus rien à perdre, ils ont tout perdu là-bas, famille, enfants, travail. Alors c'est à nous de les rééduquer à la *convivencia* [coexistence pacifique]. C'est pour ça qu'on va ensemble faire le recensement aujourd'hui, il faut voir combien il y en a dans la communauté ». [Francisco P., *facilitador* CC Toromo (Sierra del Perijà)].

« Avec les étrangers, commence dans les années 1980 cette prolifération d'assassinats et de massacres. Notre plaie ici au Venezuela. Untel a fait telle chose, on va le prendre et l'égorger, on le fait ou on le fait faire. Commence à émerger cette mentalité du tueur à gage, partout. Tu la vois partout dans les *barrios*. Importée ou non importée, ce que certains pourraient découvrir en faisant de la sociologie [rire], qu'elle vienne du côté colombien ou d'ici, n'importe. Moi j'ai plutôt tendance à penser qu'elle a été amenée par les étrangers. Mais bon. En tout cas, maintenant l'un des défis de l'organisation communautaire est précisément de faire avec cette culture de la violence, et avec ceux qui la perpétuent dans les *barrios* » [Lourdes P., CC « Carpintero » (Petare/Caracas)].

« Ces personnes, *pobrecitas* pour ce que je sais, nous savons qu'elles ont beaucoup souffert à cause des inondations et tout, mais quand elles viennent ici, quand le gouvernement nous les place ici et nous oblige à les accueillir, c'est franchement le chaos : elles ne savent pas ce que c'est la *convivencia*⁵⁴⁸. Ces gens passent leur

⁵⁴⁷ Nous empruntons cette frontière à l'étude classique de N. Elias et J. Scotson sur les logiques d'exclusion entre habitants d'une même région suburbaine anglaise qui partagent une culture ouvrière déclinante, mais se situent sur une échelle statutaire différente selon l'ancienneté d'occupation du quartier [Elias et Scotson, 1997].

⁵⁴⁸ Le stigmatisme qui touche les *damnificados-dañificados* relève à proprement parler de la domination biopolitique : ils « n'ont jamais travaillé de leur vie et vivent de l'assistance publique », ils ont une vie sexuelle débridée et leur vie familiale est complètement anarchique, ils n'ont aucun respect pour l'argent (« ils dépensent l'argent de

temps à s'engueuler, à frapper leurs enfants, ils n'envoient pas leurs enfants à l'école. Les femmes enfantent sans cesse, elles sont folles. C'est évident qu'ils ont été traumatisés parce qu'ils ont tout perdu, et que dans les maisons que le gouvernement leur donne chez nous ils ne se sentent pas chez eux. Ils y vivent à 15, ils perdent leur intimité et les familles se trompent les unes avec les autres, ils couchent tous ensemble, et ils s'en prennent aux autres gens du *barrio*, en devenant de plus en plus violents. Nous avons besoin de quelqu'un de professionnel pour gérer ça. Nous ne pouvons pas faire ça tout seul. Pour le moment nous les invitons à participer aux réunions, parfois ils viennent et ils ne parlent pas. Mais s'ils viennent, c'est déjà quelque chose » [Antonio G., CC *región dormitorio* Santa Teresa del Tuy (Miranda)].

Le mythe de la deuxième colonisation des *barrios* par les étrangers, fait social se transformant en imaginaire collectif, fait partie du discours de la participation. Comme le montre le dernier extrait, la charge d'un travail de rééducation à la *convivencia* pour ces migrants « désocialisés » devrait revenir selon les *established* à l'administration publique. Toutefois, les CC, dans l'optique des leaders, peuvent s'en charger à la place des psychologues défaillants ou absents du Ministère, à travers le dispositif de l'assemblée reposant sur l'écoute et la prise de décision en commun. La participation doit neutraliser leur stigmatisme et résorber cette brèche interne de la communauté qui devient, à leur contact, plus anémique.

A fortiori, s'engager dans le comité participatif permet à ces stigmatisés de rompre le silence, la défiance, l'incommunicabilité et le « déni de réalité » [Cottureau, 1999] produits par la violence⁵⁴⁹, catégorie structurant profondément le vécu du *barrio* et omniprésente dans l'opinion publique nationale [Sanjuán, 2008]. Aussi les *outsiders* ne font-ils qu'incarner et cristalliser, aux yeux des *insiders*, les paradoxes communautaires de la violence : l'expérience participative doit, *a contrario*, faire émerger la critique là où il y a du déni, le débat là où il y a de l'incommunicabilité, la puissance là où il y a de l'impuissance.

Avant d'être incarnée par les *outsiders*, la violence communautaire est le produit d'un individualisme anémique que le comité participatif doit éradiquer. Lourdes, qui ne se prive pas d'en attribuer l'origine à la migration colombienne, nous en relate la genèse. Cet individualisme a été selon elle porteur d'anomie, de dérégulation de la « *convivencia* » vicinale, et, *in fine*, de l'ascension de la délinquance organisée, « *el ampa* ».

l'assistance publique dans la chirurgie esthétique »), ils envahissent les quartiers tels une horde de barbare et sont des « pestiférés de dieu » (conversation non enregistrée à Caracas-Parque Carabobo, *Journal de terrain*, 8/5/11). Pour une étude de toutes ces représentations et de leur greffe à l'imaginaire catholique dans des centres de relocalisation, cf. Vasquez Lezama [2011].

⁵⁴⁹ M. Carrel [2009] insiste sur ces mêmes dynamiques à l'œuvre dans un dispositif participatif dans un quartier d'habitat social à Essonne.

« Entre la fin des années 1970 et surtout tout au long des années 1980, la drogue, le narcotrafic, la violence ont envahi les *barrios*. Alors, il ne s'agit pas seulement d'une plaie pour la vie humaine, mais surtout, dans le cas des *barrios*, d'une plaie sociale. Parce que le narcotrafic et la violence constituent des modèles de vie facile. Alors un garçon à 14 ans peut gagner plus d'argent avec la violence qu'en travaillant dans une usine, même parfois en étant un professionnel ou un entrepreneur. Et tout cela entraîne une myriade de comparaisons, il y en a qui commencent à voir tel *muchacho* avec des très belles chaussures, « d'où il les prend ? », et puis une voiture, une moto, un portable qui dans les années 1980 était un vrai luxe. Et également avec un revolver, bien sûr, ça fait partie du boulot. Cela fait surgir une classe à l'intérieur d'une classe. Celui qui a le portable et celui qui n'a rien. Et la mère de celui avec le portable qui le met dans une école privée. Cela implique deux morales et deux cultures. Un dédoublement dont nous vivons les conséquences aujourd'hui et que seule la participation populaire a pu éradiquer, nous sommes en plein dedans en tout cas. Parce que cet individualisme tu le vois partout, partout, et participer est notre seule arme pour le combattre » [Lourdes P. CC « Carpintero » (Petare/Caracas)]

On comprend dès lors la signification profonde que revêt la participation pour des habitants confrontés quotidiennement au pouvoir déstructurant de la violence. Si le comité doit intégrer les *outsiders*, cela veut dire, plus profondément, que la participation doit résorber les poches de violence dans le *barrio*. Et non pas la violence au sens purement physique : pour cela il y a les collectifs d'auto-défense armée comme l'*Alexis vive* (des collectifs qui effraient également les *comunidades*). La violence comme suppression de l'*inter homines desinere* arendtien. Les acteurs opposent ainsi les catégories de la participation – le débat, la confiance, la puissance – aux catégories de la violence – l'individualisme, la défiance, l'impuissance.

Nous trouvons un exemple de cette construction d'une logique intégratrice de la participation contre la faculté désintégratrice de la violence, dans le récit d'Antonio G. sur la constitution du CC dans sa *région dormitorio* :

« Ici le CC est né en 2007. Bon au début nous avons eu un certain nombre de problèmes pour l'inscription dans le registre, mais après tout s'est résolu. Surtout ce qui a été bien avec le CC c'est que nous venions de tout un tas de préoccupations, de choses très désagréables. *El ampa* [les bandes de narcotrafiquants] tu vois. Bon maintenant les choses vont un peu mieux, même si, comme je te l'ai dit tout à l'heure ici tu ne peux pas sortir après 19h du soir, mais bon avec le CC les choses se sont améliorées. Parce qu'on a recommencé à parler, les uns avec les autres. Avant, quand *el ampa* a pris le pouvoir dans le *barrio*, tous les voisins se sont renfermés chez eux. Les mères avaient peur de la violence, ou tout simplement n'arrivaient plus à discuter avec les autres mères, les familles ne pouvaient plus parler parce qu'*el ampa* dictait sa règle. Tout ce que nous avons construit avant s'est progressivement affaibli. [...] Je me souviens que quand on en parlait, avec ma femme, il y a eu des moments où les paroles ne me sortaient pas de la bouche. On voyait notre fils et on pensait « Qu'est-ce qui se passe s'il prend de la drogue, s'il commence à vivre comme eux ? ». On ne savait même pas si on allait nous

dérober et nous tuer le lendemain. Tout ça. Et on faisait rien. Quand on en parlait avec ma femme, parce qu'on n'en parlait jamais entre voisins par peur, je peux te dire que je me sentais une merde. [...] Avec le CC les choses ont changé. Maintenant nous savons ce que ça veut dire pour la communauté l'importance de parler et de ne pas s'imposer les uns sur les autres. Je peux te dire que nous l'avons appris » [Antonio G., CC région *dormitorio* « Santa Teresa del Tuy » (Miranda), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain* 15/3/07].

Ces habitants, qui redécouvrent dans le CC le côté protecteur de la discussion, se souviennent à quel point ils en étaient arrivés à l'oublier, en raison du caractère routinier de la violence. Le silence, progressivement incorporé et transformé en expérience du déni⁵⁵⁰, traduit en fait une impuissance acceptée, qui n'est pas sans générer des identités négatives dans les rares moments où « on en parle en famille ».

S'opposer à la violence par la participation revient à opposer une voix et un agir à un dispositif de domination fondé sur le silence et le déni de réalité de ceux qui en pâtissent les conséquences, tout en contribuant, par le silence et le déni, à le reproduire. La voix est opposée au silence, le courage de la vérité au déni de réalité, l'agir de concert au repli sur soi, la confiance à la défiance⁵⁵¹. Le rapport de l'intégration à la violence peut alors être pensé comme une véritable *catharsis* collective, par laquelle les habitants confrontent différents vécus et transforment des passions négatives, résultant de l'incorporation de l'injustice et de l'impuissance, en passions positives et en distanciation critique. Ce faisant, ils se dotent d'un tiers-spectateur à l'image d'un collectif débattant [Ricoeur, 1983 : 103-4] et se prémunissent contre le retour de la violence dans la discussion, sous la forme de l'« argument de force » [Boltanski, 1990].

iii) Les différences internes : genre et générations

La logique d'intégration ne s'applique pas uniquement aux figures de la déviance interne au *barrio*, les indifférents/apolitiques, les antichavistes ou pas suffisamment chavistes, les *outsiders* catalysant la violence ou son retour après un événement catastrophique. Elle recouvre aussi l'ensemble des *différences* sociales qui invalident le rêve d'une communauté populaire d'égaux, où égal doit être entendu au double sens tocquevillien d'égalité de

⁵⁵⁰ La violence reconduite par le silence est ainsi niée car, comme le souligne Arendt, les actes ne prennent sens que par la parole qui constitue l'individu en acteur annonçant « ce qu'il fait, ce qu'il a fait et ce qu'il veut faire » [Arendt, 1983 : 235].

⁵⁵¹ Nous approfondissons *infra* la question de la construction de la confiance dans les conseils de *barrio* entendus comme des « arènes plébéiennes ». Comme le soulignent P. Livet et L. Thévenot [2004 (1994)] l'action collective ne peut émerger qu'en relation à des apprentissages communs, une compréhension mutuelle et une confiance réciproque, cristallisés dans la fabrication d'objets qui en portent les traces.

condition et d'égalité de position, mais aussi dans un sens spécifique à la culture de *barrio* de « sentir comme/avec les autres » : une communauté, en d'autres termes, où ses acteurs partagent les mêmes conditions de vie, les mêmes chances (très faibles) d'ascension sociale, et un « sentir commun »⁵⁵². Deux différences internes virtuellement inassimilables ressortent dans les entretiens : d'une part la différence sexuelle, dans une culture de *barrio* qui articule paradoxalement machisme et valorisation de la femme responsable et guerrière qui « lutte » pour son foyer ; d'autre part, la différence intergénérationnelle, que l'on peut imputer à un décalage entre socialisations scolaires, professionnelles et politiques.

En ce qui concerne la différence sexuelle, force est de constater que les propos des leaders communautaires, qu'ils soient hommes ou femmes, relient explicitement l'engagement féminin dans le comité participatif à l'inversion des rapports de genre sous-jacents à la frontière espace public - espace privé (*oikos-polis*⁵⁵³). Cette frontière est porteuse d'une coupure radicale entre monde public des hommes et monde privé des femmes. S'il est certain que les leaders populaires cautionnent largement, en situation d'entretien, la valeur de la « femme guerrière » pour justifier le primat des femmes dans le comité, une telle valorisation est souvent « de façade ». La prégnance de la division sexuelle du travail et du « partage du sensible » [Rancière, 2000] régissant rôles, fonctions et capacités des hommes et de femmes dans le *barrio*, demeure très forte. Souvent, dans les interactions quotidiennes, revient la représentation d'une femme qui, s'engageant dans la *res publica* populaire, renie sa fonction d'« ange du foyer ». Telle femme « vise trop haut, est incompetente, se laisse entraîner par une frénésie révolutionnaire non mûrie », telle autre « peut participer parce qu'elle n'a rien d'autre à faire », telle autre enfin « tient la communauté en otage avec son hystérie » :

« Bon, Delfina a beaucoup travaillé pour la communauté, certes. Mais elle peut faire ça parce qu'elle n'a rien d'autre à faire. Parce qu'elle ne s'occupe pas de son foyer. Parce que son fils la maintient. C'est bien que les femmes s'organisent pour le bien-être du *barrio*, qu'elles luttent. Je ne dis pas le contraire. Les femmes, tu l'as vu, sont très guerrières dans ce pays. Mais bon il ne faut pas non plus qu'elles ne fassent plus rien dans le foyer [Eduardo B. CC « santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Micro-entretien de trottoir].

« Ligia est une petite folle [*loquita*]. Elle veut nous imposer des choses. Alors moi je n'ai pas envie de me faire dire quels matériaux utiliser, et que ce soit une femme qui me dise ce qu'il faut dire à l'ingénieur »

⁵⁵² P. Trigo insiste sur les contradictions de ce « sentir commun » à la fois expérience d'une *gemeinschaft* (communauté) sur le modèle de Tönnies, à la fois *obligation* de « sentir comme les autres », solidaire d'une élaboration normative très forte des conduites.

⁵⁵³ Cf. Arendt [1983 : 59-121].

[Dionisio E., CC paysan Misintà].

Ces récits ne témoignent pas seulement d'une permanence ou d'une recrudescence des représentations machistes avec la nouvelle donne de la participation féminine : ils montrent surtout que la participation des femmes, dès lors qu'elle est retraduite sous la forme plus ou moins autonome symboliquement de la « femme qui lutte », est une manière de dépasser la frontière de genre par quelque chose d'universel dans le *barrio*, la participation. Il s'agit, en d'autres termes, de faire de la participation une manière de rendre présente une frontière interne, et de poser à tous, hommes et femmes, machistes et féministes, la question de son possible dépassement.

En ce qui concerne, enfin, les relations intergénérationnelles, un écart est visible dans les propriétés sociales des leaders communaux entre la première (2007) et la deuxième (2009) élection des CC, dans la plupart des *barrios* visités : les leaders du premier CC sont souvent ceux qui ont « lutté » pour les nécessités basiques de la communauté, en inaugurant le cycle de protestations *callejeras* des années 1980-1990 fondé sur une politisation du besoin⁵⁵⁴. Entre 2007 et 2009, ces leaders « historiques » ont souvent perdu leur crédibilité à cause de leur incapacité à mobiliser rapidement l'argent et à satisfaire les attentes collectives inscrites dans le moment « fondationnel » du CC (réitérant le premier moment fondationnel de la *comunidad* populaire, l'auto-construction du *barrio* dans les années 1960, moment remémoré constamment par les leaders).

Surgissent ainsi en 2009 des nouveaux leaders, se positionnant souvent en opposition vis-à-vis de cette tradition. C'est cette « fronde » générationnelle qui oppose les anciens leaders du *barrio* Santa Rosa - qui déplorent l'incompétence politique et juridique des « nouveaux » et leur collusion avec les *Colectivos* guérilleros - aux « nouveaux » se décrivant comme dynamiques, efficaces et bien pourvus en contacts dans les institutions. Dans cette querelle, évocatrice d'une évolution plus générale du portefeuille des capitaux des leaders communautaires⁵⁵⁵, réside un décalage profond entre socialisations. Le *barrio* est divisé entre une génération « historique » qui s'installe dans les années 1970, accumule un capital symbolique et militant en concomitance avec la nouvelle politisation du besoin, et investit ce capital dans le CC, et une nouvelle génération dont la socialisation politique suit de près l'évolution de la révolution bolivarienne et qui remplace le capital militant des premiers par

⁵⁵⁴ Pour la politisation du besoin en milieu populaire, cf. aussi Goirand [2000].

⁵⁵⁵ Cf. *supra*, « Anatomie d'une nouvelle élite populaire : les leaders communaux ».

un capital éducatif plus important, ou par un capital social impliquant une plus grande dépendance envers les Collectifs d'autodéfense armée⁵⁵⁶.

Il s'agit, dans les intentions des uns et des autres, d'utiliser le CC pour faire dialoguer des générations à la socialisation éducative, culturelle et politique très différente.

« Tu vois, ces nouveaux leaders qui sont sortis en 2009 sont peu coopératifs et franchement, cela reste entre nous, nous leaders « anciens » avons des difficultés avec eux : ils se croient dieux sur terre, ils sont incompetents et viennent ici me demander de signer des chèques alors qu'ils n'en ont même pas parlé à la communauté. Alors moi je leur dis « Allez en parler avec la communauté ». « Justifiez les dépenses parce qu'ici il y a une *Contraloria*, il y a des gens qui contrôlent les dépenses ». Rien. Ils disent que toutes ces règles ralentissent la révolution. Qu'il faut aller plus vite, parce que les gens du *barrio* sont fatigués des *trampas*. Cela ne m'étonne pas qu'ils soient proches des Collectifs comme l'Alexis vive, parce que franchement c'est comme parler à des gens qui manient des révolvers et ne veulent pas trouver un boulot honnête » [Tomas M., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Comme pour la différence sexuelle, la différence intergénérationnelle semble un caractère indépassable de la culture populaire. D'un côté la génération 1950-60 qui a mûri dans le conflit *callejero*, s'est forgée dans le militantisme communautaire, et a cru dans les capacités de sublimation politique du chavisme. De l'autre, la génération 1980-90, qui a grandi avec le chavisme, est entrée en politique avec le prisme de la radicalité (le moment charnière de 2002-2003) et a intériorisé le nouveau primat du capital politique dans la légitimité du leader communautaire.

Le leader paysan Dionisio, qui se dit « chaviste critique », fait remonter à encore plus loin l'« écart générationnel ». Les leaders anciens, actifs dans les années du *puntofijismo*, savaient « dialoguer », étaient « compétents » et ne se « prostituaient pas devant l'État ». Dès l'arrivée au pouvoir de Chávez en 1998, des « jeunes inexperts » s'approprient l'organisation communautaire. Cependant, le *comité de riesgo* (organisation paysanne fondée sur le contrôle des sources d'eau) représente à son avis une possibilité d'intégration de la communauté par-delà cet écart générationnel qui la menace :

« Maintenant il y a ces nouveaux leaders très jeunes qui ne savent pas vraiment dialoguer, qui ne savent pas participer. Avant, il y avait des gens compétents pour diriger le *comité de riesgo*, des gens qui ne se prostituaient pas devant l'État. Tous ces gens qui se mettent dans les CC illusionnent la communauté plus qu'autre chose. Mais bon je crois que le *comité de riesgo*, peut-être même le CC, est toujours une occasion pour

⁵⁵⁶ Nous approfondissons ce point dans notre article « Se radicaliser au pays des radicalités : la schizophrénie militante au Venezuela de Chávez », *Lien social et Politiques*, 2013 (à paraître).

la communauté de se dépasser, et pour nous plus compétents de partager avec les plus jeunes. Parce que maintenant nous plus anciens ne dialoguons pas vraiment avec eux, nous venons de deux univers différents, tu vois ? » [Dionisio E., CC paysan Misintà].

c) *Le spectre de l'apathie communautaire*

Si les entretiens témoignent de cette projection de l'agir participatif vers l'intégration d'une communauté latente, une contradiction structure néanmoins la manière dont les acteurs la rendent visible au sociologue : bien que la communauté soit plus intégrée par la participation - argument consensuel dans les entretiens - les comités sont fortement touchés par le phénomène de l'*apatia comunitaria*⁵⁵⁷. Les leaders affirment que la « communauté est apathique », que la participation aux assemblées hebdomadaires décline et tend à se synchroniser avec les injections d'argent. Les causes de cette apathie sont souvent renvoyées à l'externalité d'institutions défaillantes, d'institutions qui déçoivent la communauté par leur « *trampas* » et par-là discréditent les leaders.

L'apathie est porteuse d'une déstructuration des communautés, soit qu'elles retrouvent leur état pré-politique, soit qu'elles sombrent dans un état de guerre de « tous contre tous ». Elle constitue, plus profondément, une maladie de la raison publique de la communauté, car elle entrave le processus décisionnel, le délégitime, et engendre des critiques illégitimes, comme le souligne Robert V. :

« Tu réunit la communauté pour décider de la couleur du mur, en rouge ou en vert, et la communauté ne vient pas. Et alors il faut décider avec les votants dont on dispose, et les gens viennent et se plaignent : « Pourquoi vous l'avez peint de cette couleur ? », « Et toi, pourquoi tu n'es pas venu à l'Assemblée ? » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

L'apathie constituerait une régression vers une culture de la passivité et de la déresponsabilisation, comme le suggère Lourdes P. :

⁵⁵⁷ Ici pourtant une précision s'impose : il s'agit de souligner que si les apathiques sont des auto-exclus de la participation populaire, pour tout un ensemble de raisons cognitives, éthiques et pratiques, dans cette auto-exclusion la perception d'une inégalité statutaire ou socio-économique entre voisins et élite communale est négligeable. Cette précision va dans le même sens de celle sur le statut sociologique de l'élite communale : il ne faut pas s'empresse de voir dans ces formes d'élitisation, dans les pratiques et les représentations qui la supportent comme processus social, la constitution d'une élite politique à part entière, à l'image de l'élite de l'État. Si exclusion il y a de certains voisins, cette exclusion est davantage une auto-exclusion qu'une relégation pour des propriétés sociales défavorables ; ainsi, si les travaux sociologiques sur les dispositifs participatifs ont suffisamment montré que l'apathie, stratégie contestataire [Blatric, 2002] ou de retrait [Blondiaux, 1999], est souvent le fait de groupes en bas de l'échelle sociale, ces considérations ne semblent pas s'appliquer à nos cas d'étude.

« Bien sûr, il y a toujours l'apathie. Nous avons maintenant beaucoup d'apathie, plus qu'avant. Il y a beaucoup de peur, beaucoup de « que ce soit eux qui s'en occupent ». Le sens de la commodité et la passivité, qu'on ne sait pas trop comment les prendre » [Lourdes P. CC « Carpintero » (Petare/Caracas)].

L'apathie communautaire peut même devenir un « fléau divin », comme le suggère Carlito U., leader d'un CC de pêcheurs *wayuu* :

« Ça, c'est le diable qui nous a envoyé cette plaie de l'apathie. Parce qu'avant la communauté participait, il y avait plein de gens dans les réunions. Maintenant, depuis quelques mois, les gens ont changé. Alors moi je ne sais pas. C'est Dieu qui nous a envoyé ce fléau » [Carlos U., CC Canos Agua, Guajira].

Malgré un certain « air de famille » entre explications autochtones de l'apathie, une grande variabilité demeure dans les entretiens et dont les trois extraits, renvoyant l'un à un défaut de légitimité, l'autre à une caractérologie populaire, le dernier à une intervention divine, témoignent. Comment expliquer ce paradoxe d'un mot qui désigne, de par sa première signification, une faible assistance aux réunions, mais qui se prête à une telle prolifération d'explications ? Comment expliquer l'importance symbolique que lui accordent les acteurs, parmi d'autres inefficiences du comité populaire, au point que tout un ensemble de démarches réflexives s'y greffe ? Comment expliquer enfin, que les trois locuteurs « ne savent pas trop comment prendre l'apathie », qu'ils n'en comprennent pas les modalités et les causes et qu'ils se sentent démunis face à ses conséquences ?

Du fait de son statut de point nodal dans notre recherche sur les comités populaires, il faut s'arrêter un instant sur la nature sociologique de l'apathie communautaire. Au début de notre enquête, et conformément au récit de nombreux leaders, nous pensions qu'il y avait des comités touchés par l'apathie et d'autres qui étaient épargnés. L'apathie venait alors, dans ces premières hypothèses de travail, sanctionner un comité à la direction peu transparente, ou en tout cas à la démoédie inefficace. En assistant à une assemblée communautaire de la JV « 12 de octobre », nous avons pourtant remarqué que, malgré une assistance très nombreuse, le Président de la *Junta* se plaignait d'une apathie croissante :

« Et comme toujours, il n'y a pas toute la communauté réunie. Nous serons une petite vingtaine [l'assistance atteint au moins 60 personnes sur une population de 250 familles dans le *barrío*] à décider ce soir sur des choses d'importance capitale. Alors, je le dis à chaque fois, il faut participer, il faut participer. Depuis la dernière semaine, il y a au moins un tiers des présents. On ne peut pas continuer comme ça » [Juan A.,

Présidente de la JV « 12 de octubre » El Alto].

Étonnés par l'intervention du Président, nous avons demandé à notre voisin si l'assistance était en dessous des attentes, et la réponse qui nous a été donnée a été tout à fait « incroyable » :

« Non, tu sais, il fait ça souvent. C'est pour nous donner envie de participer. Parce qu'il se peut toujours que la communauté ne participe pas, tu vois. Il y a toujours des tas de problèmes, des gens qui se plaignent, des choses qui vont mal, des mauvais exemples pour la communauté. Alors lui, il nous répète qu'il faut que nous participions. Moi personnellement, ça me donne envie de participer que quelqu'un me considère important pour la communauté » [Conversation non enregistrée durant l'assemblée communautaire, JV « 12 de octubre », *Journal de terrain*, 13/3/12].

Au lieu de quantifier une assistance ou, plus généralement, un état objectivable de la participation communautaire, l'apathie fonctionnait plutôt comme une « menace ». Menace, avant tout, de résurgence d'une dynamique pré-politique, de désintégration de la communauté, de retour de l'indifférence, de la violence. Il ne fallait pas croire aux leaders qui disaient « En ce moment il y a de l'apathie dans le *barrio* » ; il fallait surtout se concentrer sur les *raisons* que chaque leader attribuait à la menace apathique, sur les dynamiques qui, dans son esprit, pouvaient en engendrer le retour. Car, dans ces raisons résidait une part de l'expérience participative et un ensemble d'opérations critiques visant à conjurer la menace apathique. Dès que le leader invoquait le spectre de l'apathie communautaire, il délivrait en même temps un constat sur les dynamiques d'intégration et de désintégration communautaire, sur la possible résurgence d'une guerre sauvage d'intérêts dans le *barrio*, sur la capacité des voisins à atteindre la condition politique ou sur la latence d'une force qui les renvoyait à un état pré-politique. En d'autres termes, l'apathie communautaire cristallisait toutes les logiques de l'expérience participative, l'intégration d'une communauté latente, l'expression d'un intérêt et le devenir-sujet.

Une telle hypothèse de travail était confirmée par les modalités que l'apathie revêtait en tant que pratique et représentation chez les « apathiques » en question, les membres de la communauté déçus par le comité populaire. Ces derniers mettaient l'accent de manière unanime sur un mélange de désenchantement et de logique de l'intérêt. Ils arrêtaient de participer car ils voyaient leur voisin obtenir une réhabilitation de maison ou une substitution de *rancho por vivienda*, alors qu'eux n'avaient pas pu bénéficier de l'argent du CC. Souvent, ils mettaient en cause directement les leaders communaux s'étant « enrichis » en jouant sur

les asymétries informationnelles et sur l'incompétence juridique des membres de la *comunidad*, ou ayant privilégié leurs familles dans l'attribution des projets communautaires.

Comme pour les leaders communaux, l'apathie ne renvoyait pas à un état de participation quantifiable. Elle se référait plutôt à tout ce qu'il y avait autour, à l'intégration de la communauté et au « sentir commun », à la guerre des intérêts déchainée par le financement étatique, à la régression d'un espace public embryonnaire à l'état pré-politique du silence et de l'inaction.

Une telle interprétation, qui impliquait une déclinaison actionnalisme *et* pragmatiste de notre enquête sur l'apathie – car l'apathie était la manière spécifique des acteurs de décrire leur expérience participative et ses différentes dimensions, et de conjurer ses contradictions propres – nous a mené progressivement à concevoir toute notre enquête sur la politisation populaire à travers les deux prismes de l'expérience et de la critique. Le statut théorique de l'apathie a donc été central dans l'enquête : c'est en pensant l'apathie comme un point critique de l'expérience populaire que nous avons été amenés à repenser la politique populaire sous le prisme de l'action et de la justification⁵⁵⁸.

d) *Intégrer en excluant : « Peuple-Un » vs « Ennemi du peuple » ?*

Dans les déclinaisons de l'*apatia comunitaria* et de ses raisons d'être, nous avons pu constater de surcroît que l'opérateur « peuple » fonctionnait souvent comme le *nom* de cette opération d'intégration par l'action participative :

« Nous participons, nous essayons toujours de participer tous ensemble, parce que nous sommes un seul peuple. Alors chacun en participant contribue à nous faire sentir part de la même chose, du peuple du *barrio* Santa Rosa. [...] Mais il faut toujours faire attention à comment les gens participent, parce que la contre-révolution est partout » [Branger R., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Conformément aux intuitions de Laclau dans *La raison populiste* (« la construction du « peuple » va être la tentative de donner un nom à la plénitude absente [de la communauté] »⁵⁵⁹), le « peuple » se voit chargé, en tant qu'horizon collectif idéal de l'action, de faire advenir l'*idéal* de la plénitude absente de la communauté de *barrio*. Mais, comme nous l'avons évoqué *supra*, le peuple comme horizon de l'intégration communautaire n'est pas exempté d'un ensemble de figures de l'exclusion.

⁵⁵⁸ Cf. *infra* « Pourquoi une sociologie de la critique populaire ? »

⁵⁵⁹ Laclau [2008 : 106].

Ainsi, dans l'usage politique qu'en font les acteurs des comités participatifs, le peuple vaut autant comme figure d'« inclusion » que d'« exclusion » : il exclut en incluant et inclut en excluant, faisant figure d'opérateur d'une relation de « ban », si l'on suit G. Agamben [Agamben, 2003]⁵⁶⁰. Horizon consensuel d'intégration des différences idéologiques *mais aussi* opérateur de typification d'un « ennemi interne », irréconciliable, inassimilable car essentiellement inidentifiable, caché, tramant « dans l'ombre » ; horizon de reconnaissance des voix des uns et des autres, *mais aussi* opérateur de déni de parole aux « saboteurs » du *proceso revolucionario* dans l'espace public *barrial*. Voici un premier champ de contradictions inhérent à l'opérativité politique du peuple dans cette première figure de l'action communale que nous définissons comme « Intégrer une communauté latente ».

Ainsi le comité populaire semble participer, par ses logiques propres, d'une plus grande intégration de la communauté, mais créer aussi de nouveaux facteurs de désintégration interne, à l'origine de nouvelles formes de démobilisation politique. D'une part, les habitants s'engagent dans le comité participatif pour intégrer une communauté divisée. La participation doit permettre aux habitants des *barrios* de dialoguer par-delà leurs divisions sociales : en montrant à la *ciudad* qui les ghettoïse qu'ils ne sont pas des sauvages ; en réunissant sur la même place publique des voisins qui connaissent les règles de la *convivencia* et des voisins « de second rang », ceux des *barrios* d'invasion ; en échangeant par-delà les appartenances idéologiques ; en repartageant le rôle sexuels par la mise en commun des voix des femmes et des voix des hommes ; en mettant côte à côte des leaders issus de deux générations différentes, très lointaines l'une de l'autre. Vis-à-vis de toutes ces frontières internes et externes, la participation joue un rôle fondamental, car les acteurs s'engagent dans le CC pour reconstituer une communauté par-delà ses divisions. Mais le spectre de l'apathie communautaire guette les comités participatifs, empêchant la résorption de toutes ces fractures. Dans cet inachèvement se joue quelque chose d'important pour la politique populaire : car les acteurs essaieront toujours de remédier à ces apathies, à ces démobilisations, à ces formes de désenchantement. Le peuple, en tant que opérateur politique central d'un régime populiste qui s'ouvre à la participation, vient catalyser cette contradiction entre une plus grande intégration de la communauté populaire et la latence de divisions internes. C'est dans sa nature propre d'inclure en excluant : « Faire un peuple » en intégrant la communauté implique toujours d'exclure ses boucs émissaires.

⁵⁶⁰ Comme le souligne E. Laclau, « intégrer » implique toujours « exclure », surtout quand il s'agit de la construction du « peuple » à partir d'une certaine hétérogénéité sociale [Laclau, 2008 : 179-180].

3. Penser à soi : l'intérêt et la stratégie.

La deuxième raison d'agir dans un comité participatif est l'intérêt. Mais il ne faut pas penser cela sur le mode d'un « utilitarisme » généralisé des acteurs. Évidemment des cas de distribution de l'argent public « intéressés » sont toujours visibles, et ce d'autant plus que les leaders manient l'information sur les financements et sont toujours tentés de favoriser tel parent ou tel voisin. Il faudra prendre intérêt au sens large : agir pour un intérêt au sens de « penser à soi ». En ce sens, il est clair que, si la nécessité de faire communier des mondes que tout divise constitue une première raison de l'agir participatif, une autre est celle de « penser à soi ». Les habitants s'engagent dans un comité, avec des responsabilités et un pouvoir décisionnel variables, pour y traduire un intérêt, pouvant aller du besoin à la stratégie, et impliquant dans des économies variables l'individuel et le collectif.

Les leaders populaires parlent tous, à un moment ou à un autre, de l'« intérêt personnel » ou de la « stratégie » qui régit et dénature les pratiques participatives⁵⁶¹. Robert V., après un instant d'hésitation et avec une ironie amère, nous avoue que :

« - Quand il y a de l'argent pour les maisons, alors tout le monde veut participer. C'est malheureusement comme ça. Mais bon, c'est le clientélisme dans lequel nous avons vécu toute notre vie.

- Combien de gens, sur les participants au CC, sont guidés par un intérêt personnel ?

- Bon, à être honnête, une bonne part, je pense au moins la moitié, au moins 40 personnes sont entrés dans le CC parce qu'ils pensaient qu'ils pouvaient en tirer un intérêt personnel. Dès qu'ils ont compris qu'il n'y avait pas grande chose à prendre, malgré tout l'argent qui arrive de temps en temps, se sont tirés » [Robert V., Conversation non enregistrée, CC El Valle (Caracas), *Journal de terrain*, 13/2/11].

De même, Lourdes P. nous fait part de ses soupçons sur les motifs d'engagement de certains voisins dans les CC :

« Avec les *damnificados* c'est toujours difficile de dire ce qu'il en est. Il faut vraiment procéder au cas par cas, parce qu'il y a des gens qui se font passer pour *damnificado* pour obtenir une maison. Ma sœur m'a raconté qu'il arrive souvent que des personnes qui se disent *damnificadas* soit passées chez leur tante, mettons, que la maison soit tombée et qu'ils prennent ça comme prétexte pour s'inscrire dans le registre des *damnificados* et y obtenir une réhabilitation. D'ailleurs, pour être honnête avec toi, je ne suis même pas sûre que ma sœur se soit

⁵⁶¹ La prégnance de la stratégie comme raison d'agir pourrait nous conduire à appliquer la théorie de l'action stratégique aux conseils de *barrio* entendus comme des organisations [Crozier et Friedberg, 1981 (1977)]. Cependant une telle approche ne rendrait pas compte du caractère *polémique* de la forme bureaucratique dans le comité populaire.

engagée que par amour de la communauté. Elle s'est mise dans un *comité de tierra* il y a longtemps pour obtenir une régularisation du terrain où son mari avait construit la maison. Alors maintenant ils sont propriétaires [rire] » [Lourdes P., CC « Carpintero » (Petare/Caracas)].

Une telle omniprésence des logiques de l'intérêt pourrait conduire le sociologue à voir dans les CC des lieux de vol légalisé, des espaces de détournement financier déguisé en assistance publique. Mais cela ne lui permet pas de saisir cette logique de l'intérêt dans toute son ambivalence, ses tensions et contradictions. D'autre part, une telle simplification empêche réellement de comprendre si la logique de l'intérêt, portée à son paroxysme par les CC, n'était pas présente sous d'autres formes dans le passé de l'organisation sociale populaire. Qu'a donc fait l'intérêt sous sa forme nouvelle, « participative », aux *comunidades* populaires ?

a) *Une « avalanche d'argent » dans le barrio*

Qu'ils soient déçus du comité populaire ou qu'ils s'érigent en pourfendeurs de la nouvelle « élite » communale, les membres de la *comunidad* sont tous d'accord pour décrire le dispositif participatif comme une « orgie de l'intérêt ». Ils nous livrent parfois un récit inversé de l'intégration communautaire depuis l'implémentation du comité populaire : à partir de l'introduction du dispositif, le *barrio* a été traversé par une frénésie d'enrichissement individuel, d'amélioration égoïste de sa propre condition de vie aux dépens des autres, engendrant un désajustement profond de la structure de mobilité qui garantissait l'accord des espérances sociales interindividuelles :

« C'est comme si tout le monde était devenu fou. Le moment des élections a été très positif : toute la *comunidad* s'est réunie sur la place principale, chaque candidat s'est présenté, a présenté son programme. Mais l'enthousiasme a été de courte durée : l'argent a tout détruit ; dès que les gens de la *comunidad* ont compris qu'il y avait là une possibilité de s'enrichir, avec les programmes de réhabilitation des maisons, l'attribution de *bolsas alimentarias* [programmes de soutien alimentaire familial], ou la candidature à des programmes de réinsertion sociale comme les emplois coopératifs, tout le monde est devenu fou. Ils étaient méconnaissables : les mêmes personnes qui travaillaient honnêtement et humblement *para echarle bolas a la vida* [expression populaire qui veut dire « s'améliorer par l'effort et le travail »], étaient devenus des requins prêts à passer sur les cadavres des uns et des autres » [Euclide F., CC *wayuu* Guajira].

« Depuis que le MAS est au pouvoir, tout le monde pense que le peuple d'El Alto a trouvé sa voix. Alors que ce n'est pas du tout évident, parce que les gens maintenant sont beaucoup plus avides. Tu le vois partout : les autres JV deviennent folles de l'argent que leur donne le gouvernement et se prostituent devant le parti, devant le

syndicat. Tout ça pour avoir une petite *poa*, un petit financement pour (soi-disant) refaire la route, ou une petite bourse à distribuer à sa famille. Alors que cet argent on sait jamais où il finit. C'est grave tout ça » [Amie d'Adolfo Q., JV 12 de ectubre (El Alto), conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 18/3/12].

Dans le cas indigène, l'avalanche d'argent a provoqué des changements importants dans les équilibres communautaires. Comme nous le relate Francisco, la possibilité pour les acteurs indigènes de constituer un CC à partir de 10 familles, en raison de la faible densité démographique des territoires indigènes, a amené certaines communautés à « faire sécession » afin de pouvoir bénéficier de plus d'argent :

« Les communautés de Toromo plus proches de la Sierra ont décidé de se séparer de celles d'ici, plus proches du centre de Toromo. Et ça uniquement pour une question d'argent. Il ne faut pas croire que les indigènes sont mieux que tout le monde. Ici l'argent fait mobiliser les gens, et parfois c'est même l'unité communautaire qui en pâtit. Parce qu'alors les gens se séparent sur la carte, et se séparent aussi entre personnes » [Francisco, CC *yukpa* Toromo, Sierra del Perijà].

Dans cette section nous montrons alors, comment l'une des raisons principales d'agir dans un comité participatif est l'intérêt à participer à un programme de réhabilitation des maisons, de bourses sur critères sociaux, de *bolsas alimentarias*.

b) *Figures de l'intérêt communal*

Prima facie, quatre types de logiques de l'intérêt peuvent être distingués dans les comités populaires : une première logique est celle qui identifie une injustice dans l'attribution d'un financement à un voisin « qui ne le méritait pas » n'étant pas « *suffisamment* dans le besoin ». Cette logique ne se donne pas les moyens d'accéder à un sens de la justice [Boltanski, 1990]⁵⁶², par une vision claire de « ceux qui méritent » et de « ceux qui ne méritent pas ». L'entretien d'Yaneth Z. reporté *supra*⁵⁶³ est typique de cet usage totalement hétéronome, vis-à-vis de soi et du collectif, de la logique d'intérêt. En raison d'une telle hétéronomie, nous avons nommé cette figure de l'intérêt dans le comité populaire, en lien aux catégories de la philosophie morale smithéenne reprises par T. Todorov dans *La vie commune*, « *amor sui* ». L'acteur usant de la figure de l'*amor sui* dénonce une injustice dont il

⁵⁶² Pour une mise en perspective philosophique, cf. Ricoeur [1991].

⁵⁶³ Avec la réponse « démopédique » de Guenara G. : « il ne faut pas penser que pour soi, il faut penser aussi pour les autres [...] et surtout il faut comprendre pourquoi l'autre est prioritaire, parce que sinon c'est une grande confusion » (Guenara G., CC « Santa Rosa »/23 de enero, Caracas, Extrait d'entretien produit en Annexe).

serait victime sans savoir exactement ce qui est juste ou injuste : il s'avère incapable de comprendre si on lui a fait un tort ou pas, et sa vision de l'intérêt (le sien, comme celui d'autrui qui a commis l'injustice dont il est victime) est essentiellement égoïste.

Nous en avons un exemple très clair dans la plainte de Betilio G., habitant du *barrio yukpa* du Caujaro, à 15 Km de Maracaibo (région stigmatisée à la fois par la *ciudad*, à la fois par les *yukpas* « authentiques » de la Sierra del Perijà) :

« Ici il y a des injustices. L'argent va seulement à ceux qui ne le méritent pas. Par exemple avec les maisons. Comment ça se fait que ce soit la maison là-bas, tu la vois, cette belle maison avec le jardin et tout qui a été déclarée prioritaire ? Tu as vu dans quel taudis je vis ? Alors quand je vais parler avec Teofilo et il me dit « il ne faut pas être égoïste, il faut attendre. Un jour viendra pour toi aussi. Il n'est pas question d'injustices, la maison dont tu parles était beaucoup plus dangereuse et pouvait tomber ». Alors ils commencent à donner tout un tas d'excuses et de cartes, de reliefs. Parce qu'elle est située ici, parce que derrière elle est défoncée, parce que...bla, bla, bla... ». Moi je pense tout simplement que ce sont des amis des *voceros*. Parce que tu vois bien que je suis le plus pauvre du Caujaro ! Quand nous sommes venus ici de la Sierra, nous avons travaillé ensemble pour fonder une communauté. Maintenant avec les CC, franchement, chacun travaille pour soi. Alors moi aussi je pense à moi et à ma famille. Et je n'ai même plus envie de leur expliquer pourquoi j'ai besoin de cet argent [Betilio G., CC *yukpa* Caujaro (Maracaïbo)] ».

Cette logique supporte, comme le montre l'extrait, une double déresponsabilisation de l'acteur, vis-à-vis de sa propre existence dont il se refuse à être maître, et vis-à-vis de l'existence collective du *barrio*, dont il ne voit qu'une pure contingence sociale, un effet d'agrégation sans projection politique. L'intérêt y fait figure d'égoïsme pur et le plaignant est, plus qu'une victime, un victimiste.

Une deuxième figure de l'intérêt (que nous définissons également par une catégorie de la philosophie morale, l'« *amour-propre* »), supporte une responsabilisation vis-à-vis de soi et une déresponsabilisation (volontaire) vis-à-vis de la collectivité, en identifiant également une injustice dans la répartition de l'argent. La mise en forme de la plainte est dictée par un sens de la justice *personnel* que l'acteur applique à la loi de la répartition décidée en cours d'assemblée. L'intérêt doit être entendu, dans ce cas de figure, comme partiellement autonome, car inféodé à un sens de la justice qui régit la maîtrise de l'existence individuelle et de la relation à l'autre, le voisin faisant figure d'autrui généralisé (G. H. Mead) et de « soi-même comme autre » (Ricœur). Cependant, le refus d'accomplir la jonction entre ce sens de la justice personnel et la grammaire de la justice élaborée collectivement, fait retomber les plaignants dans l'hétéronomie et dans le victimisme. Nous en avons un exemple dans le

discours de Freddy P. :

« Regarde, je ne veux avoir plus rien à faire avec le CC, avec les réunions et tout. J'ai toujours été honnête avec mes enfants, les leaders ne le sont pas avec nous. Mes enfants, je leur dis : vous ne pouvez pas avoir tout maintenant ; si je vous donne des gâteaux le dimanche, il faut savoir se les diviser. Eux, les leaders, ne voient pas que l'argent va toujours du même côté : dans la zone nord du *barrio* ; et ce n'est pas une zone plus nécessitée qu'ici, il y a les mêmes *ranchitos*, les mêmes difficultés. Alors ils devraient faire comme je fais avec mes enfants : savoir se diviser le gâteaux. Mais bon, les gens ne m'écoutent pas vraiment quand je leur dis ça, tu sais... » [Freddy P., CC Catia/Caracas].

Une troisième figure de l'intérêt est celle que l'on pourrait appeler « *inter-esse* », supportant une responsabilisation individuelle *et* collective, mais qui n'aspire pas à une universalisation, à joindre les bouts d'une existence locale et d'une appartenance politique plus universelle ; c'est le cas de toutes ces plaintes ou de ces revendications qui mettent à l'œuvre un sens de la justice « local », mais sans projection vers des catégories proprement démocratiques, ou citoyennes. C'est la figure empruntée par les leaders communaux dès lors qu'ils insistent sur la gratuité de leur travail communal et qu'ils confient à l'enquêteur leurs difficultés à convaincre la communauté à cotiser pour les services et les commissions qu'ils effectuent en ville et qui font partie de l'« intérêt commun ».

« Si je travaille pour la communauté, et la communauté m'a élu pour travailler, les frais liés à l'intérêt général doivent être cofinancés. Moi, j'ai aussi les études de ma fille à financer, j'ai ma famille à maintenir. Chaque fois que je passe, maison par maison, pour demander la cotisation, ils me répondent : ça ne nous intéresse pas. Vous avez mal géré l'argent. Maintenant vous vous arrangez » [Euclide M., CC *wayuu* Guajira].

Nous retrouvons cette même figure dans les plaintes publiques autour des détournements financiers des policiers de Toromo (Sierra del Perijà). Les policiers indigènes – « service d'ordre » des caciques dont le salaire est constitué par les amendes - auraient volé, au dire des plaignants, l'argent obtenu par des *chiringuitos* [petit bar] financés par le CC, en confondant leur salaire traditionnel avec un financement collectif :

« Autant pour les amendes, on est d'accord. Bien sûr qu'ils ont tous les droits sur les amendes, et ils appliquent le droit indigène, ils ont le droit d'utiliser la force. Sur tout ça on est d'accord. Mais quand on leur donne de l'argent pour une activité, et qu'ils empochent tous les gains, alors qu'ils ne doivent rien faire que vendre un peu de bière à leur poste de garde, et bien là il y a un problème. Parce que là on est en train de confondre ce qui leur est dû avec un vol. C'est pour ça que quand nous les avons trouvés bourrés avec l'argent des bières, nous les avons mis en prison, et nous avons appelé le cacique responsable. Je lui ai dit « Écoute

Dionisio, cet argent aurait dû être réparti de manière équitable dans la communauté, ça ne leur appartient pas, et il ne faut pas confondre le rôle de policier avec le fait d'être un voisin comme les autres. Tout le monde a droit à cet argent de manière équitable ». Et puis, il faut mieux former les policiers, comme des vrais policiers. Mais pour ça nous avons déjà contacté le Ministère » [Jesus P., Toromo (Sierra del Perijà), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain* 4/4/11].

Dans les deux cas, la dimension « locale » de la plainte empêche toute universalisation : dans le premier cas, la condition « paradoxale » du salariat des leaders n'est pas critiquée en tant que telle (en revendiquant une refonte juridique de la *Ley de los CC*) ; dans le deuxième cas, la querelle sur les policiers n'amène pas Jesus à critiquer les ingérences - implicites dans l'affaire - du caciquat dans le CC, ou à affirmer la priorité politique de l'un sur l'autre. Cela reviendrait, comme nous l'avons dit *supra*, à casser un équilibre très fragile entre légitimités traditionnelles et modernes propre au « caciquat » comme figure de leadership populaire.

La dernière figure, l'« intérêt démocratique », est celle qui, tout en supportant une responsabilisation individuelle *et* collective, autorise le passage d'un besoin situé à un intérêt (entendu comme *inter-esse*, comme lien entre Je et l'Autre), et d'un intérêt particulier à une demande démocratique ayant une vocation universelle. On en trouve un exemple dans la plainte du maître d'école élémentaire Jaime R., qui suite à une confidence sur la « discrimination idéologique » dont il a fait l'objet, nous fait remarquer qu'un conflit entre *Gobernación del Zulia* et CC de Toromo pourrait être préjudiciable aux enfants de la communauté *yukpa* :

« Moi en tant que maître, je dépends de la *Gobernación del Zulia* qui est, comme tu le sais, antichaviste. En même temps dans mon école, viennent aussi tous les gamins de la communauté, et de l'École bolivarienne l'après-midi. Leurs parents travaillent l'après-midi, ils sont dans la Sierra, alors je garde les gamins, je les fais jouer et tout ça. Alors le problème c'est que j'ai eu une inspection du Ministère et ils m'ont dit que comme il y a des gamins qui ne devraient pas être là, mais à l'École bolivarienne, ils refusent ma demande de financement pour améliorer les structures. Tu vois qu'on est en train de tomber : tout ça va s'écrouler un jour, les structures cèdent et tout ça. Si un jour il y a un incendie, ici c'est la fin, avec tous les gamins, tu imagines ? Bon, j'ai demandé à Jesus s'il peut me faire avoir de l'argent pour l'École, et évidemment qu'est-ce qu'il m'a dit ? Écoute, vu qu'on n'est pas du tout du même côté, je te conseille de demander de l'argent aux gens de ta « famille », tu vois de l'opposition. Ça c'est ce qu'il m'a dit. Alors tu vois ni d'un côté ni de l'autre... Qui va en souffrir ? Les gamins bien sûr. Et moi en tant que maître, je ne peux pas supporter que les gamins aient à souffrir une telle injustice, parce qu'au fond à qui profite ce problème ? À ceux qui ne méritent pas l'argent et qui l'empochent. Je ne demande pas l'argent pour moi, je vis dans un *ranchito*, tu le vois là-bas ? Voilà, moi ma réhabilitation je veux me la faire tout seul, l'année prochaine, en m'achetant moi-même avec mon épargne le ciment et en faisant ça par moi-même. Mais là tu vois bien que nous avons besoin de cet argent, l'école tombe, et

l'école appartient aux gamins, à moi, à toi, à tout le monde » [Jaime R., CC *yukpa* Toromo (Sierra del Perijà)].

En relisant sa plainte sur la « discrimination idéologique » avec la nouvelle « clef » de l'intérêt, Jaime R. relie la perception d'un besoin en tant que maître et habitant à la vérité d'un être-ensemble menacé, la communauté *yukpa* représentée par les enfants. L'intérêt particulier du maître prend alors les allures d'une revendication universelle, concernant toute la communauté. Celle-ci doit rendre à ses enfants ce qui leur est dû en prenant l'argent là où il ne devrait pas être (dans les mains du *duo* Peñaranda, mère et fils, élite du CC). Son intérêt d'habitant convoque dès lors l'autrui significatif du voisin-père de l'enfant, et le caractère local de sa plainte (concernant une école et un financement) se reflète sur la condition communautaire menacée, figure de l'universel : tous les éléments de l'« intérêt démocratique » y sont.

Aussi retrouve-t-on la totalité des étapes qualifiant la « chaîne politique de l'intérêt », du besoin à la demande, de l'individuel au collectif, dans ces arènes collectives [Cefai et Trom, 2001]⁵⁶⁴ instituées pendant les années de la contestation *callejera* autour de l'eau ou de l'électricité :

« Je me souviens qu'à l'époque on faisait quelque chose de très semblable de ce qu'on fait aujourd'hui avec les maisons. Quand il faut choisir quelle maison réhabiliter en priorité, chacun pendant l'assemblée lève la main et donne son avis sur sa situation personnelle. Alors il dit, s'il se sent en situation de nécessité, en quoi toute la communauté devrait mettre sa maison en priorité. Si la communauté est d'accord, on le met sur les feuilles, et les gens ne peuvent plus se plaindre après. Ils ont le temps d'évaluer et de décider. La communauté doit être attentive à ce que dit la personne. Si ses besoins sont vrais, d'abord. Et puis, si ses priorités sont les priorités de la communauté. Quand on faisait ça avec l'eau, Delfina et Zoulay allaient maison par maison pour observer les différents problèmes. Puis en assemblée, les gens parlaient. Alors je me souviens de cette femme qui habitait tout en haut de la rue et qui avait dit : « Aujourd'hui Delfina est passée chez moi, comme chez vous tous chers voisins. Elle a contrôlé et a vu que nous n'avons pas l'eau depuis une semaine. Donc une fois qu'on aura gagné la bataille avec Hidrocapital, il faudra commencer par ce secteur, parce que comme moi il y a d'autres personnes dans cette situation. Si nous voulons être justes, il faut qu'on soit tous d'accord sur la priorité à accorder à ce secteur parce qu'il a plus souffert des privations » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Nous schématisons ci-dessous les différents moments de ce que nous avons appelé la

⁵⁶⁴ Nous approfondissons *infra* l'application du concept d'arène au comité populaire entendu comme comité politique. Cf. *infra* « Des arènes plébéiennes : le comité populaire comme espace politique ».

« chaîne politique de l'intérêt » avec les quatre figures repérées.

	Responsabilisation vis-à-vis de Soi	Responsabilisation vis-à-vis de l'Autre	Projection démocratique
<i>Amour de soi</i>	-	-	-
<i>Amour-propre</i>	+	-	-
<i>Inter-esse</i>	+	+	-
<i>Intérêt démocratique</i>	+	+	+

Tableau 6 : La chaîne politique de l'intérêt.

Quelle que soit la figure empruntée par l'acteur populaire, l'intérêt, comme l'intégration (quelle que soit la figure de l'Autre à réintégrer par la participation), est caractérisé par une contradiction interne : il s'agit de la tension entre *besoin*, *intérêt* et *demande*, où le *besoin* peut être défini comme l'expérience d'un manque, l'*intérêt* comme la transformation réflexive de ce manque et la *demande* la politisation de cet intérêt retranscrit selon une grammaire de la justice (donc la conversion en discours, l'intégration du regard de l'autre et la « montée en généralité » [Boltanski, 1990]). La tension entre besoin, intérêt et demande apparaît donc, en premier lieu, comme la tension entre trois modalités de communication : la modalité phénoménologique de l'épreuve (au sens schutzéen)⁵⁶⁵, la modalité logocentrique de la réflexivité et la modalité intersubjective de la publicité. D'un côté le sentir, de l'autre le réfléchir entre soi, enfin le « dire devant les autres » : ces trois modalités de communication sont agencées par l'intérêt démocratique, apogée de la chaîne politique de l'intérêt, mais elles sont potentiellement conflictuelles. Car rien ne nous assure qu'un ressenti puisse se convertir en discours, ni que le discours de l'entre-soi puisse faire l'objet d'une traduction publique immédiate. Les autres figures de l'intérêt, l'amour de soi, l'amour propre et l'inter-esse témoignent de cette disjonction entre un sentir, un discours élaboré dans l'entre-soi, et sa possible traduction publique.

L'acteur animé par l'*amour de soi* définit en effet un besoin et un intérêt sans pouvoir les relier entre eux par une arithmétique cohérente de justice, et sans pouvoir, *ipso facto*, procéder à la formulation d'une demande. Il fait l'expérience d'un besoin mais ne l'élabore

⁵⁶⁵ L'épreuve de réalité doit être entendue comme un changement de soi inscrit sur le corps et trouvant son origine dans la perception [Schutz, 1987 (1971) : 23]. Elle articule une aperception, une expérience et une connaissance, dans le langage phénoménologique qu'A. Schütz reprend à E. Husserl.

pas en discours.

L'acteur mû par l'*amour-propre* relie un besoin et un intérêt par une grammaire de la justice mais disjoint volontairement intérêt individuel et intérêt collectif, en s'interdisant la conversion de l'intérêt en demande. Il sent son besoin et le transforme en discours, mais il reste « entre-soi ».

L'acteur empruntant à la logique de l'*inter-esse* relie besoin et intérêt, niveau individuel et niveau collectif, et formule une demande : cependant il se révèle incapable de « monter en généralité » et donc d'accéder au statut de la demande *démocratique*. Il sent son besoin et arrive à le traduire en publicité, mais son « public » reste la « personne-en-face », et ne désigne jamais un collectif abstrait susceptible d'adhérer à ses raisons par-delà le contexte locale d'énonciation.

L'acteur capable de construire enfin la version la plus élaborée politiquement de l'intérêt, ce que nous avons appelé *intérêt démocratique*, formule une demande démocratique et relie sentir, discours et publicité. Cependant il est obligé de maintenir, à l'image d'Atlas supportant la voûte céleste, cette double architecture entre besoin, intérêt et demande d'un côté, et bien-être individuel et bien-être collectif de l'autre. Les assemblées communautaires, en mettant en débat différentes figures de l'intérêt afin de traduire des priorités d'action, montrent toute la difficulté d'agencer ces différentes dimensions. Comme pour la précédente raison d'agir, l'intégration, le « peuple » apparaît dans les prises de parole publiques et privées pour souligner ces difficultés et les cristalliser.

c) « *Peuple à aider* » ou « *peuple qui veut* » ?

Le peuple est un opérateur politique central dans la mise en relation de besoin, intérêt et demande et, surtout, comme le catalyseur des contradictions émergeant de leur mise en relation. Dans le discours des acteurs, le peuple fonctionne au sens de « l'État doit *aider* le peuple qui le maintient au pouvoir », réédition d'une culture clientéliste sur laquelle s'est construite la politisation des *barrios* vénézuéliens entre 1950 et 1970, mais aussi comme le « peuple *veut* ce dont il a besoin », version autonome du « peuple qu'il faut *aider* » :

« Quand tu donnes au peuple la possibilité de décider par lui-même ce qu'il veut, comme nous le faisons ici dans le *barrio*, tu donnes aux gens un grand pouvoir. Parce qu'il ne s'agit plus de penser à soi, à son petit jardin, à sa famille. Il faut penser en grand, à l'échelle de toute une communauté. Mais pour que tout cela soit possible, il a fallu avant que l'État nous prenne en compte, vienne un peu regarder ce qui se passait dans les

barrios, l'état de nécessité dans lequel nous étions, les droits humains qui nous manquaient. C'était ça les visites de Chávez dans les *barrios* juste avant son élection : il venait nous voir, à nous donner l'espérance. L'espérance d'un jour pouvoir décider conformément à notre culture, à notre manière à nous de voir les choses, comment disposer de l'argent dans les communautés » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » 23 de enero (Caracas)].

Comme pour le peuple incluant-excluant, la contradiction entre la figure hétéronome du « peuple à aider » et celle autonome du « peuple qui veut » est inscrite dans la nature d'opérateur politique du peuple. C'est à dire que le peuple en tant qu'opérateur de politisation, avec ses spécificités, peut vouloir dire une chose et l'autre, et supporter les deux régimes d'intérêt, l'hétéronome et l'autonome.

Le peuple en tant qu'opérateur peut vouloir dire autant « nous sommes le peuple, nous sommes les *oi polloi* (les plus nombreux), nous sommes les nécessiteux : *aidez-nous !* », autant « nous sommes le peuple : nous savons de quoi nous avons besoin et nous le voulons ». Nous trouvons les deux versions dans l'extrait : d'une part, pour que le peuple puisse « se faire », il aura fallu que le pouvoir vienne le regarder et reconnaître sa condition de besoin. Mais, une telle reconnaissance contient une promesse d'autonomie : peut-être un jour les *barrios* seront-ils autonomes dans la gestion de leurs ressources, de leurs espaces, *via* l'apprentissage politique du comité participatif. L'hétéronomie et l'autonomie se côtoient ainsi dans l'évocation d'un peuple qu'« il faut aider » pour qu'il puisse se faire, mais qui trouve dans les modalités de ce « faire » l'autonomie nécessaire pour savoir ce qu'il veut.

L'analyse arendtienne des révolutions semble dès lors se rapprocher de cette différence que nous construisons entre un « peuple à aider » et un « peuple qui veut », le premier exerçant une « souveraineté émeutière » et l'autre une « souveraineté constitutionnelle » [Arendt, 1985 (1969)]⁵⁶⁶, le premier n'étant qu'une manifestation sociale de la nécessité, l'autre se construisant dans l'expérience de la liberté.

4. Devenir acteur : la subjectivation.

Le comité populaire doit fournir aussi, dans les intentions des acteurs populaires interviewés, une identité nouvelle à la communauté et à ses acteurs, en les faisant accéder, par la construction d'une *culture seconde* se superposant à la culture de *barrio héritée*, à une

⁵⁶⁶ Cf. également [Wahnich, 2008]. Précisons néanmoins qu'à suivre la philosophie d'Hannah Arendt, le peuple y fait plutôt figure d'anti-opérateur politique, surtout dès lors qu'on l'associe à la question de la volonté, et donc à la souveraineté : « Si les hommes veulent être libres, dit-elle, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer ». Sur ce point, on écouterait avec profit l'intervention d'Étienne Tassin « Le peuple ne veut pas », prononcée à l'occasion

condition politique, solidaire de l'apparition d'un sujet individuel et collectif.

Il s'agit là d'une raison d'agir qui se situe dans l'entre-deux du social et du politique, et qui rassemble des pratiques, des discours, des postures, des visions hétéroclites, unies par leur tâche commune : transformer la condition de vie de l'habitant pour le faire accéder au statut de *sujet*. Or, si les deux raisons d'agir présentées *supra*, l'intérêt et l'intégration, ont été davantage documentées par la sociologie au Venezuela et en Bolivie, l'individuation et la subjectivation, hormis rares exceptions⁵⁶⁷, et ce malgré leur importance dans la participation populaire⁵⁶⁸, ont été très peu travaillées. Ce silence est dû en grande partie à la prégnance d'un certain nombre de représentations misérabilistes des classes populaires, qui continuent d'entacher la sociologie des populismes.

Afin d'étudier cette dimension de *capacitación* [devenir-capable] des classes populaires par la participation, il s'agira alors de développer avant tout une « sensibilité »⁵⁶⁹ particulière, agrémentée d'une méthode et d'une pluralité de cadres d'analyse. Conformément à la méthodologie annoncée en début de chapitre, l'expérience populaire peut être décrite comme celle d'un « individu individualisé [qui] se caractérise par une distance au rôle exigé, par un manque de cohérence entre plusieurs dimensions identitaires, par une incertitude sur soi, par le sentiment de ne pas être assez reconnu, ou de ne pas maîtriser sa vie... Ces écarts créent les conditions de la réflexivité [...] L'entretien sociologique peut alors créer un espace de réflexivité entre l'analyste et l'acteur » [de Singly et Martuccelli, 2009 : 92]. Les dynamiques de subjectivation dans les comités populaires – et les contradictions entre logiques de l'expérience que nous présentons en fin de section - ne peuvent être appréciées que par ces espaces de réflexivité, de retour sur soi, où l'acteur met en intrigue les contradictions sociales de sa vie.

Comme pour l'intérêt, il est intéressant alors de découper anatomiquement la chaîne de la subjectivation individuelle et collective, afin d'en identifier les figures, les contradictions et, enfin, l'opérativité spécifique du « peuple ».

La participation communautaire est orientée par une logique de subjectivation dès lors que la raison d'agir de l'acteur est rapportée à la production d'une nouvelle identité pour *soi en tant qu'autre* [Ricœur, 1990]. Cette nouvelle identité, une fois confrontée à d'autres processus identitaires (comme le religieux), traduit spécifiquement l'émergence d'une culture

⁵⁶⁷ Notamment Javier Biardeau. On trouvera une sélection d'articles de ce marxiste critique, membre de la base du PSUV, dans le site : <http://www.rebelion.org/mostrat.php?tipo=5&id=Javier%20Biardeau%20R.&inicio=0>.

⁵⁶⁸ Cf. *supra* entretiens de M. L. Maya et d'A. G. Linera.

⁵⁶⁹ « Avant même d'être une démarche d'analyse, engageant des théories et des méthodes particulières, la sociologie de l'individu est une sensibilité. Intellectuelle et existentielle », disent de Singly et Martuccelli [2009 : 7].

collective « seconde ». Par son statut acquis et non hérité, la nouvelle culture de soi *en tant qu'autre* doit dialoguer avec cet ensemble d'héritages culturels que l'on peut nommer, à suivre P. Trigo, « *cultura del barrio* ». C'est à partir de la nouvelle culture de soi acquise par la participation, et de l'*achievement*⁵⁷⁰ qui en constitue la modalité socialisatrice (au lieu de l'*ascription* caractérisant la *cultura del barrio* héritée) que l'acteur, conscient d'avoir acquis une nouvelle identité par la participation, et de pouvoir s'inventer comme acteur au-delà des contraintes de son héritage, se transforme en *sujet*⁵⁷¹.

Or cette invention/découverte de soi n'est possible que par l'expérience d'une épreuve. L'habitant du *barrio* participe au CC pour accéder à l'état de sujet, mais sa simple participation ne suffit pas. Pour que la participation se traduise en invention identitaire et en reconfiguration subjective, il faut que la participation elle-même traduise une épreuve à affronter. Ce n'est alors qu'une fois « forgé par l'épreuve » [Martuccelli, 2006] pour utiliser la belle expression de Martuccelli, que l'habitant participant accède à l'état de sujet⁵⁷². Ces épreuves sont, à la relecture des entretiens, très différentes : il peut s'agir d'épreuves familiales (divorce, nécessité d'élever les enfants seul, accidents, mort d'un proche), d'épreuves professionnelles (chômage, pluriactivité, informalité), d'épreuves éducatives (échec ou abandon scolaire), d'épreuves migratoires, d'épreuves affectives (une émotion

⁵⁷⁰ La distinction *achievement-ascription*, au cœur de la théorie de la socialisation de T. Parsons, évoque la différence entre accomplissement et héritage dans la construction du *Moi* social. Elle sert à comprendre, plus généralement, le passage d'une société de statuts transmis (*ascription*) à une société de statuts acquis (*achievement*).

⁵⁷¹ Pour cette vision de la subjectivation comme processus de reconfiguration de la matrice des héritages et des contraintes à l'accomplissement du *Je*, voir l'intéressant dialogue entre les pensées de Bourdieu et Rancière retracé par C. Nordmann [2008]. Une précision également autour de la sociologie des processus de subjectivation dès lors qu'elle touche des « acteurs faibles » : le biais du « sophisme de l'homoncule » mis en exergue par L. Quéré guette en effet une sociologie des processus de subjectivation. À suivre L. Quéré, les sociologies du sujet se verraient obligées, pour dépasser une vision en termes de domination et d'hétéronomie individuelle, de recourir à des ressorts psychologiques – et donc pré-sociaux – pour comprendre cette sortie provisoire des relations de domination [Quéré, 1992a]. Ce biais peut être cependant dépassé en restituant, à chaque fois, les processus sociaux de conversion d'un être en individu ou en sujet, ses fragilités, ses retombées, ses évolutions. En adoptant une perspective génétique sur les processus de subjectivation, en les inscrivant systématiquement dans des contextes interactionnels, pratiques, herméneutiques, on peut en effet mieux cerner cette raison d'agir orientée au « devenir sujet ». Ainsi, comme nous le verrons dans l'analyse des données qualitatives, cette raison d'agir, si elle mobilise certes des ressorts psychologiques, ne fait jamais abstraction de l'inscription de l'individu qui devient sujet dans une culture de la précarité pratiquement omniprésente. En ce sens, il ne s'agit pas de proposer une ontologie du sujet, et de le voir surgir dans les entretiens ou dans l'observation ethnographique comme une « ontité », mais d'en faire une hypothèse de travail pour une sociologie des dynamiques participatives, attentive aux contextes de subjectivation [Quéré, 1997].

⁵⁷² La notion d'épreuve telle que nous l'utilisons dans cette section de sociologie de l'expérience est à distinguer de l'usage phénoménologique et pragmatiste sur lequel nous nous concentrerons dans la section successive. L'épreuve dans une sociologie de l'expérience présuppose une individuation à partir des tensions de l'expérience: il s'agit alors de devenir sujet par l'épreuve du chômage, ou de devenir lycéen par l'épreuve des tensions entre stratégie scolaire et intégration dans un groupe de pairs. Comme le soulignent D. Martuccelli et de F. de Singly, cette définition d'« épreuve » remonte à C. Wright Mills. L'épreuve dans une sociologie pragmatiste désigne, au contraire, une expérience cognitive et normative associant épreuve de réalité schutzéenne et épreuve de soi.

particulièrement forte, souvent tragique). Dans toutes ces épreuves, l'acteur fait l'expérience d'une désaffection, d'une déprise face au monde. C'est son réengagement qui constitue l'avatar de la subjectivation :

« Quand ma femme a eu l'accident, je me suis senti coupé du monde. J'allais au boulot tous les jours, mais je sentais qu'elle souffrait et je voulais être à ses côtés pour l'aider. Alors je me souviens que j'ai demandé à l'ancien leader communal, ce voleur, le financement d'une chaise roulante pour toutes ces situations comme la mienne, où un proche se retrouve handicapé. Le leader m'a dit qu'une fois l'argent arrivé, je pourrais participer aux programmes sociaux. Mais quand l'argent est arrivé, il est parti avec tout dans la poche et nous a laissé, moi et les gens de la communauté, sans rien. C'est alors que je me suis dit qu'il fallait changer les choses, et qu'il fallait avoir du courage pour moi, pour ma situation personnelle, et pour tous les autres » [Robert V., CC El Valle (Caracas) ».

L'extrait nous place au cœur du dilemme de la subjectivation : si la participation peut produire des sujets, de quelle manière le fait-elle malgré et contre la culture de la précarité du *barrio* ?

a) *Le Je participatif : une nouvelle naissance sociale*

En premier lieu, il convient de souligner que les logiques de la subjectivation individuelle varient selon les contextes analysés : une première modalité à relever est celle de la constitution d'un *Je* par-delà les frontières du *Moi* social [Touraine et Khosrokhavar, 2000 : 151-190]. Il s'agit, comme l'explique A. Touraine, d'un processus de constitution d'un *Je* contre les assignations sociales héritées et les rôles qui les font jouer dans les interactions. On devient un *Je*, dit Touraine, au-delà du *Moi* (l'identité sociale) et en-déçà en même temps, *via* le retour sur ce qui nous appartient en propre, le corps (le *ça*). Aussi une dimension irréductible de ce type de subjectivation est-elle le corps.

Cette première figure de la subjectivation est particulièrement opératoire pour le cas des leaders-femmes. Bien qu'elle vaille pour tous ces acteurs populaires se constituant une culture subjective *via* le retour sur leur « authenticité individuelle », sur leur « quant-à-soi », elle éclaire particulièrement ces êtres dont le quant-à-soi est toujours soustrait à l'expression : les femmes. Les leaders-femmes que nous avons rencontrées déclarent souvent avoir expérimenté une « nouvelle naissance sociale » avec la participation communautaire, « nouvelle naissance sociale » qu'il faut entendre à l'aune de l'expérience de leur domination dans l'espace privé ou dans le monde du travail.

C'est en repensant la maîtrise de son corps, *via* l'accès aux ateliers de planning familial du CC, que Lorena devient sujet :

« Moi, j'ai trois enfants [l'enquêtée a 19 ans]. J'ai fait le premier à 14, le deuxième à 15 et le troisième à 17. Beaucoup eh [en observant mon étonnement] ? Je sais...Mais pour le moment basta. Je m'occupe de ma famille et c'est tout. Heureusement qu'il y a ma mère et Euclide pour m'aider. Là j'ai commencé à participer aux séances du *taller* de planning familial, et je me suis rendue compte que j'étais un peu bête de faire ça. Parce que tu te fais prendre par l'inconscience et tu fais un enfant. Alors que ce n'est pas bien, ni pour moi, ni pour l'enfant. Mais, tu vois, c'est là que je me suis dit que la participation c'était bien, parce qu'avant je n'avais jamais réfléchi à ça. Maintenant je fais comme les autres, nous sommes là à discuter, nous nous sentons plus fortes, nous pouvons faire des choses qu'avant on n'aurait pas songé à faire » [Lorena, CC *wayuu*, Guajira, Conservation non enregistrée, *Journal de terrain*, 27/3/11].

La participation a engendré, *via* un retour sur le corps comme surface de l'autonomie individuelle, une nouvelle culture subjective. Si l'on regarde de près les catégories mobilisées par les femmes-leader pour rendre intelligible leur engagement communautaire « en tant que femmes », on se rend compte cependant que le corps et sa maîtrise occupent une dimension secondaire. À une première observation de la relation entre corps et subjectivation, le corps apparaît davantage comme le vecteur d'un changement de sensibilité, et notamment de l'avènement d'une sensibilité interne à partir d'une pratique « cénesthésique » pour utiliser le vocabulaire de J. Starobinski : le corps révèle une nouvelle culture de soi, plus qu'il n'en constitue la cause⁵⁷³. Les femmes-leaders reviennent sur leur propre subjectivité à travers le miroir du corps, en développant une nouvelle conscience d'elles-mêmes en tant qu'« autres que l'exploitable » [Rancière, 1981 : 8].

Ce qui prime, au contraire, c'est ainsi la libération *via* la participation communautaire d'un « temps pour soi », temps de l'émancipation qui s'oppose à la temporalité de la domination (le temps domestique, le temps parcellisé et aliéné du travail).

« Avant de devenir leader communautaire, je travaillais tout le temps. J'avais une épicerie dans le quartier et c'était le travail jour et nuit, sans pauses, sans jours de vacances. Sans rien. Je me sentais mourir. Bon après j'ai eu plusieurs vols, trois fois de suite. Et alors je me suis dit que c'était une espèce de signe qu'il fallait arrêter, qu'il fallait trouver du temps pour moi. Pour me réaliser. Et alors j'ai laissé tomber l'épicerie et je me suis intéressée à d'autres choses. Je voulais comprendre comment améliorer la communauté, à partir de nos propres forces. C'est là que je me suis mise dans le CC tu vois ? » [Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de

⁵⁷³ Le critique littéraire retrouve cette « pratique de soi » qui est un retour sur soi médiatisé par le corps, dans la pensée de Nietzsche et de Ribot [Starobinski, 1977].

enero/Caracas)].

« Travailler dans l'usine ou être à la maison c'était un peu pareil. Ton mari qui ne fait rien, et toi qui te retrouves à faire marcher le foyer. Faire les courses, apporter un salaire, contrôler les enfants, contrôler qu'ils ne se fassent pas débaucher. Tout cela. Alors de là à faire fonctionner la communauté, je me suis dit qu'il n'y avait qu'un pas : j'organisais déjà mon foyer comme un petit CC. Je me suis dit que je pouvais mettre mes capacités au service de la communauté, et libérer un peu ma tête de toutes les pesanteurs de ma vie. Me retrouver un peu, retrouver du temps pour les autres, et ne pas continuer la routine quotidienne qui t'abrutit. En parlant avec les autres femmes de la communauté, c'est ces problèmes là que tu verras » [Nidia P., CC paysan Misintà].

Ce temps où le sacrifice pour la communauté présuppose la découverte d'un « temps pour soi » implique alors l'invention d'un *Je* féminin et guerrier défini par rapport au « martyr » domestique, mais l'anoblissant politiquement.

« Ici au Venezuela ce sont les femmes qui font tout. Je te l'ai déjà dit. Moi je l'ai découvert il n'y a pas très longtemps, autant par mes discussions avec les autres femmes du *barrio*, que par mon travail dans le CC. Mais quand une femme reste chez soi et qu'elle se fait martyriser par son mari, par le travail, par ses voisins qui la traitent mal et qui parlent mal d'elle dès qu'elle boit un peu trop [rire], ça ne sert à rien. C'est un martyre subi. Alors quand j'ai décidé de devenir leader communautaire, et de travailler pour sauver d'autres vies féminines brisées, ce que je me suis dit c'est qu'il fallait que je devienne un peu un héros de la communauté [rire]. Ce n'est que quand tu as supporté tout dans ton foyer, que tu peux lutter pour la communauté » [Lourdes P., CC « Carpintero » (Petare/Caracas), conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 16/3/11].

Ainsi à travers la participation communautaire et l'accès à une dimension publique, ces femmes dominées dans l'espace domestique se redécouvrent capables de penser et d'agir, ces capacités découlant de leur être « femme-guerrière » : en d'autres termes elles se redécouvrent actrices et femmes en même temps, en vertu d'une reconfiguration du « partage du sensible » [Rancière, 2000 : 12] où la féminité est disjointe de la temporalité privée de l'*oikos*, temporalité de la nécessité, de « l'absence de temps » et de l'incapacité. J. Branler-Weinrab appelle cette modalité de subjectivation « *salir del tobo y de la comida* »⁵⁷⁴.

Si le devenir-sujet explique en large partie les raisons des femmes – et souvent des plus démunies d'entre elles - de s'engager avant leurs homologues masculins dans un CC, force est de constater que ces multiples engagements ont fini par définir un rôle à part entière. Un rôle de femme-leader s'est constitué, avec des attentes spécifiques et un ensemble de réactions

⁵⁷⁴ Elle fournissait l'exemple suivant, extrait de son terrain : « Les ateliers nous aident énormément, nous permettent de nous entretenir l'esprit, de sortir la tête de la serpillère et des fourneaux – *salir del tobo y de la comida* – ils nous aident à penser ».

significatives de la part des autres leaders de la communauté, souvent, comme nous l'évoquions *supra*, de type machiste. Ce sont ces réactions qui permettent d'expliquer l'émergence d'une *stylistique* du rôle, une gamme de variations subjectives témoignant de la pluralité des manières de l'habiter en tant que rôle codifié.

Aussi, pour comprendre une telle stylistique, où le devenir-sujet féminin est redoublé par une deuxième subjectivation vis-à-vis des réactions des autres au rôle de « leader-femme », convient-il de recourir au schéma de D. Martuccelli dans *Grammaires de l'individu* [Martuccelli, 2002]. Ce schéma, que nous présentons ci-dessous, croise modalité d'habiter le rôle et capacité du rôle à protéger le for privé de l'individu, et donc à être habilitant ou, au contraire, stigmatisant.

Écran/Habitation	Incarnation (Habitation +)	Distanciation (Habitation -)
Protection (capacité +)	Le « Sérieux »	L'« ironiste »
Vulnérabilité (capacité -)	Le « Rigide »	Le « fugitif »

Tableau 7 : Écran/Habitation dans la stylistique de rôle

Comment les femmes-leader habitent leur rôle de femme-leader ? Dans des contextes où le rôle de « femme-leader » est habilitant, et que le machisme est peu présent dans la culture du groupe, on peut observer des modalités de recouvrement du rôle de « femme-leader » du type « sérieux » (Surma L. qui dit « Je suis une femme et alors ? Ici les femmes sont les vraies révolutionnaires ») et « ironiste » (Ligia P. qui se décrit comme l'« aimante et la mère » de ses 130 paysans et qui attribue son être-leader plus à sa « différence » propre, qui découle de son être féminin, que du fait d'incarner le rôle de « femme-leader »). Au contraire, dans des contextes où le rôle de « femme-leader » est stigmatisant, et enclenche donc un redoublement du mépris (de la part des hommes et des autres femmes), apparaissent les deux figures du « rigide » et du « fugitif ». Le « rigide » qui présuppose l'incarnation d'un rôle inhabilitant, s'explique par le fait qu'« être quelqu'un » pour des femmes vouées au silence, est déjà quelque chose. En se montrant conformes à leur rôle, elles se protègent, d'une certaine manière, contre l'inconsistance qui leur serait encore plus désagréable. Nous trouvons un exemple de cette posture chez la leader *wayuu* Norma F., propriétaire d'un magasin de *mantas wayuu* et réalisant l'entretien à la présence du mari.

« Il y a beaucoup de *chisme* [rumeur] dans la communauté sur les femmes qui deviennent leader des CC, parce que, malgré le fait que la femme *wayuu* soit plus « *luchadora* » que l'homme, et qu'elle doit régler tous les problèmes, parler avec tel voisin ou l'autre, malgré tout ça les gens ont du mal à voir une femme gérer les choses. Alors évidemment nous en souffrons beaucoup parce que nous démontrons tout le temps nos capacités à nos « collègues » masculins. Mais cela ne suffit pas. Alors à l'État qui met des *trampas* à l'organisation communautaire s'ajoute ça, la méfiance des hommes de la communauté. Mais bon c'est toujours mieux d'être une femme comme ça que comme j'étais avant [elle regarde son mari, qui range les *mantas* et qui la regarde avec un mélange d'ironie et de désapprobation] » [Norma F., CC *wayuu*, Guajira].

La « fugitive », enfin, fait l'expérience de la distance à un rôle qui n'est pas protecteur : figure de la transition ou de la démission statutaire, la « fugitive » vit la contradiction d'affirmer un rôle dans lequel elle ne croit plus.

« Franchement, je ne sais plus si je suis un leader ou une femme, tu sais. Il est très difficile de répondre à ta question « Comment tu vis le fait d'être une femme-leader ». Parce qu'après tout ce que j'ai dû supporter pour m'être engagée comme femme, on m'a dit que ma famille allait sombrer dans la délinquance, on m'a dit que j'étais une femme de mœurs faciles, tout ce que tu veux quoi, et après tout ça, moi je dis tout simplement que je ne suis plus une femme. Je suis quelqu'un qui pense à la communauté. Je me sens mieux comme ça » [Siomara R., CC El Valle (Caracas)].

Ces situations d'inhabilitation du rôle de « femme-leader » sont, au vu de notre échantillonnage dans les comités populaires, largement minoritaires car la plupart du temps cachées. Mais elles doivent être documentées, car elles coexistent souvent avec celles d'habilitation. Les femmes qui s'engagent dans les comités populaires font souvent l'expérience d'une nouvelle « naissance sociale » et une telle naissance, comme tout ce qui est neuf dans un écosystème dominé [Arendt, 1995 : 63-124], porte la *comunidad* à élaborer des positionnements de défense : la femme-leader est-elle vue comme une « guerrière » ou comme une « hystérique » ? Est-elle à sa place ou non dans le comité ? C'est en fonction des réponses à ces questions que l'on repère chez les voisins, et dans les réactions subjectives des leaders-femmes, que l'on peut avoir une vision claire de ce premier type de subjectivation, le *Je* participatif.

b) *Le « qui » populaire : apparaître parmi les autres*

Souvent dans les moments où l'acteur réfléchit à ce que son engagement dans le comité a signifié pour sa vie, et pour la vie de ses voisins, revient cette impression d'une nouvelle

puissance, issue d'une nouvelle capacité de parole :

« Maintenant que l'État nous considère, les *wayuu* se sont transformés, je t'assure. Nous avons toujours été un peuple fier, je te racontais comment nous avons fait fuir les Espagnols pendant la colonisation. Mais dès que tu nous mettais devant une autorité, on ne se sentait pas capables de parler. De dire nos problèmes devant l'État. Maintenant, tu nous mets devant une autorité et nous parlons. Nous nous plaignons. Nous disons tout. Tout le monde est devenu capable de parler devant le Maire, tout le monde est fier d'être *wayuu*. Notre peuple a gagné une voix, il peut aller à Caracas et parler avec le Ministre, qui le reçoit pour l'écouter » [Euclide M., CC *wayuu*, Guajira, conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 10/05/11].

Une deuxième figure de la subjectivation est alors celle arendtienne de « l'apparition sur un espace public » [Tassin, 1999]. Le simple fait de prendre la parole en public pour donner un sens à son engagement implique le dépassement du *quoi*, de l'ensemble des assignations sociales enrégimentant la parole, et l'apparition d'un *qui*, d'un sujet [Arendt, 1983 : 197 sq.]⁵⁷⁵ conçu en dialogue avec l'altérité « familière » du *nous* communautaire.

« Quand je parle à l'Assemblée, tu m'a écoutée l'autre jour [rire], je le fais parce que je sens que j'ai quelque chose à dire pour tout le monde, pas seulement pour moi. Bien sûr, je pars d'un problème que j'ai, ou d'une discussion que j'ai eue, mais quand je parle à la *comunidad* j'ai comme l'impression de parler dans un Parlement... Comme quand on voit le Parlement à la télé, sauf qu'ils sont moins civilisés que nous [rire]. Alors par exemple, tu m'as écoutée, je me suis énervée contre l'Ingénieur parce qu'il n'avait rien à dire sur les inefficiences de la Mairie. Je ne parle plus comme mère de famille, ou comme habitante du *barrio* 23 de enero, je ne suis même plus Siomara Rosales. Je suis en train de réclamer un droit : ils ont promis et ils doivent maintenir leur promesse, pour notre dignité de personnes, d'être humains⁵⁷⁶ » [Siomara R., CC El Valle, Caracas].

Dans ces phénomènes d'apparition, que l'on ne peut subsumer sous l'ordre des causalités sociales que le sociologue leur assigne [Abensour, 2006], l'acteur est « pris dans

⁵⁷⁵ Pour une mise en perspective de cette vision arendtienne de la subjectivation avec la psychanalyse, cf. également P. Cingolani : « En ce sens, la cure apparaît comme un dispositif réflexif où la question du *qui* peut être posée dans une certaine distance à l'égard des conditions à la fois sociales et psychosociales dans lesquelles se cristallise généralement l'identité [...] Irait-on jusqu'à dire qu'il y va, dans les conditions préalables à la cure, d'en passer par la déposition de ce que l'on est, pour mieux mettre en œuvre le mouvement autrement complexe d'un *qui* irréductible dans la perlaboration à un état, mais relevant d'un devenir ? » [Cingolani, 2011 : 156]. Le texte de P. Cingolani, qui discute la définition de la psychanalyse comme activité *poiético*-pratique chez C. Castoriadis, a l'avantage, présent déjà chez Castoriadis, de relier émancipation individuelle et émancipation collective.

⁵⁷⁶ Cet extrait d'entretien témoigne de la portée sociologique du concept de « désindividualisation » par lequel des philosophes comme E. Tassin (en référence à la figure de la « citoyenneté par essai » de Diderot dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*) ou des historiennes comme M. Riot-Sarcey à propos des espaces publics féminins en 1830 et 1848 (dans *Le réel de l'utopie*), définissent une phénoménologie du citoyen.

l'écart qui le sépare de ce qu'il est et le laisse exposé, incertain, à la lumière publique » [Tassin, 1999 : 103]. Entre l'acteur courageux, entreprenant et audacieux, homme de *virtù* bravant la fortune, de la philosophie politique antique, et l'acteur populaire qui apparaît publiquement avec ses fragilités tout en étant dérouté par cette apparition, un point de soudure est visible : l'incapacité à maîtriser complètement l'ordre dégage par l'apparition, ses conséquences.

« - Il faut avoir le courage de dire les choses. Hier quand j'ai défendu Delfina devant le type du *Colectivo* Alexis vive à la réunion, j'ai dit ce que je pensais. Mais bon tu ne sais jamais comment les gens vont réagir à ce que tu dis. Et en plus je ne suis pas une bonne oratrice. Les gens peuvent dire que je parle par intérêt personnel, parce que le CC m'a réhabilité la maison l'année dernière, ou que je parle par inexpérience. Mais bon, j'avais quelque chose à dire pour moi et pour tous ceux qui pensent comme moi. Et je l'ai dite. Je ne veux pas faire une injustice en me taisant. Parce que ce qu'ils racontaient sur Delfina n'était pas correct. Mais bon tu ne sais jamais. Parce qu'une fois que tu parles, que tu prends la parole, tu ne peux plus revenir arrière.

- *Et comment tu t'es sentie après ?*

- Eh, tu l'as vu. Personne n'a réagi, parce que tout le monde a vu que je disais quelque chose de vrai pas seulement pour moi, mais pour toute la communauté. Que j'avais parlé pour tous. Et alors ils ont arrêté de dire des bêtises sur Delfina. Évidemment que tu te sens mieux, tu te sens comme si tu donnais voix à quelque chose qui est là dans ton cœur, mais que tu ne peux pas dire la plupart du temps. Même si les gens vont l'oublier vite, parce que bon, la semaine d'après ce sera oublié, il faut avoir le courage de parler » [Mery G., CC « Santa Rosa» (23 de enero/Caracas)].

Dans le récit de son expérience d'apparition Mery G. touche l'essentiel de cette forme très particulière de subjectivation. Elle « parle au nom d'elle et des autres », en se désidentifiant. Elle active le « courage de la vérité » et le « parler-vrai » (*parrhêsia*), dispositions éthiques dont la genèse philosophique a été retracée par M. Foucault dans ses derniers cours au Collège de France. Elle met ce courage directement en relation avec la précarité de la prise de parole dans le *barrio*, la menace du retour de la violence, la faiblesse de la critique (on peut toujours l'accuser de parler au nom de ses intérêts, d'être incompétente, de ne pas avoir le même droit à la parole que ses collègues masculins). Enfin, l'apparition devant les autres est entachée d'éphémère - car elle sera « vite oubliée » - mais elle répond à une subjectivité profonde, de nature politique, qui s'affermi malgré et en vertu de l'éphémère de la prise de parole⁵⁷⁷.

Donc, malgré l'éphémère de l'apparition, son présupposé profond demeure, la constitution progressive d'un « qui ». Cette capacité de l'acteur de *barrio* à s'arracher à

⁵⁷⁷ Nous approfondirons ces pistes d'analyse dans notre section « Peuple et prise de parole ». Cf. *infra*.

l'ordre de ses déterminations sociales, de ses attributs et de la précarité de sa vie, est redoublée par le « postulat d'égalité ». Si tous les acteurs du *barrio* sont égaux, et que cette égalité d'une condition vécue est convertie en postulat du raisonnement public (nous sommes tous également capables d'accéder à une condition publique), le « qui » populaire n'est pas loin de notre troisième figure sociologique de la subjectivation populaire : la *capacitation*, empruntée à Rancière. Les acteurs se convertissent en « qui » en présupposant que cette capacité est également disponible, que les autres le feront en même temps, et qu'en vertu de cette subjectivation partagée ils pourront dialoguer dans l'espace public. C'est alors le postulat d'égalité qui permet aux acteurs populaires d'apparaître dans l'espace public du comité populaire et de relier leur subjectivité à celle collective du Nous populaire.

c) *La capacitation individuelle : être également capable*

Une troisième logique de subjectivation, très opératoire dans la mise en relation de subjectivation individuelle et de subjectivation collective, est celle rancérienne du « maître ignorant » [Rancière, 2004 ; Rancière, 2010]⁵⁷⁸. Les participants à un programme éducatif dans le *barrio*, dont nous avons pu étudier l'expérience d'apprentissage collectif, ou les acteurs d'une Assemblée communautaire, dont nous avons analysé l'expérience d'assistance, conçoivent souvent leur participation sous la forme de l'expérimentation d'un nouvel être, l'« être capable de » inféodé à l'hypothèse de Jacotot de l'égalité des intelligences. C'est l'apprentissage de leur propre ignorance (culturelle, éducative, politique) par la construction d'une distance au savoir et à l'émancipation, qui leur permet de se fabriquer une deuxième identité, composée de *capacités* individuelles, de latences de l'émancipation dans une trajectoire individuelle. Les acteurs populaires semblent, dans leur expérience culturelle, éducative, politique faire leur le principe de « partir de toutes les capacités qu'une personne supposée ignorante est déjà capable d'actualiser » [Rancière, 2007 : 341] afin de « se connaître comme quelqu'un d'autre, comme quelqu'un d'autre que l'exploitable » [Rancière, 2010 (1983) : 414].

« Quand je suis allée pour la première fois à l'Assemblée, je ne comprenais pas grande chose. On parlait de choses très techniques, de matériaux à acheter, de *planillas* à remplir, d'échéances fixées par la Mairie, de budgets. Je ne savais pas ce qu'étaient ces choses. Maintenant je n'ai pas l'impression d'en savoir techniquement beaucoup plus, mais j'ai compris pourquoi nous parlons de tout ça. Nous parlons de ça parce que nous pouvons

⁵⁷⁸ Cf. aussi Rancière [2004 (1987)].

le faire ensemble, chacun avec ses compétences, chacun avec ses qualités. Alors Branger nous dit comment faire un projet et nous l'écoutons ; après nous lui disons comment écrire le projet, qu'est-ce qu'il va mettre dedans, parce que seulement nous de la *comunidad* savons ce dont nous avons besoin » [Freddy P., CC « Santa Rosa » 23 de enero (Caracas)].

C'est le primat de l'autodidaxie dans les parcours sociaux populaires, que ce soit dans la socialisation scolaire, culturelle, politique, qui nous a fait pencher vers cette dernière et fondamentale figure de la subjectivation. Les acteurs populaires insistent souvent sur l'expérience centrale de l'autodidaxie dans leur processus de subjectivation :

« Avant je ne connaissais pas l'histoire. Maintenant je connais tout le monde, Bolivar, Miranda, le tyran Gómez, tu vois. Avant je ne savais presque pas compter. Maintenant je fais des budgets, je sais mettre des dépenses et des recettes dans une partie double. Avant je ne connaissais rien au théâtre, à toutes ces choses, maintenant j'assiste avec les gens de la communauté aux spectacles de l'*Instituto Pedagógico*. Avant je n'avais même pas l'impression de ne pas connaître toutes ces choses, parce que je ne les connaissais pas, en fait [rire]. Et maintenant, même si je ne connais pas tout, j'y travaille. J'ai parlé souvent de ces choses avec les autres gens de la communauté, et honnêtement tout ça est important. Quand la *señora* Emilia vient chez moi et que nous travaillons ensemble à nos devoirs de la *Mission* Robinson [Mission débouchant sur l'obtention du baccalauréat], j'ai vraiment l'impression d'apprendre des choses, et d'apprendre avec les autres. À propos de la *Mission* Robinson, j'ai oublié de te raconter ce que nous sommes en train de faire maintenant avec le prof, tu me l'avais demandé non ? Bon, maintenant nous faisons de la géographie, les montagnes, les lacs, et toutes les beautés naturelles de notre pays. Alors je me dis qu'un jour je me mettrai à voyager » [Milagros C., CC Catia (Caracas)].

L'enquête insiste ainsi sur cette double dimension, individuelle et collective, de la capacitation ; en apprenant avec les autres, il devient sujet et se découvre capable d'être *autre* que soi. Ce faisant, il découvre également l'autre comme capable du même processus. Dans ce dialogue d'« ipsité » et « mêmeté », du soi et de l'autre [Ricoeur, 1990a], gît la possibilité d'une subjectivation collective.

d) *Du Je au Nous : la communauté comme horizon et comme actant*

Dans les trois figures de la subjectivation présentées, le nouveau *Je* participatif peut évoquer la production d'un « quant-à-soi » (Touraine), l'universel d'une apparition (Arendt) et le courage de tendre à un ordre de capacités (Rancière). Ces figures s'appliquent à des individus qui expérimentent leur « devenir-sujet » dans et par la collectivité, mais qui ne relient par forcément leur être-sujet à un quelconque *sujet* collectif. La mise en commun de

ces subjectivations individuelles, c'est à dire la mise en dialogue de leurs modalités, permet de cerner un certain nombre de référents pour une subjectivation collective. Ce sont ces référents qui permettent de penser la *comunidad* comme sujet des sujets, comme dotée d'une voix et d'une deuxième nature. Subséquemment, l'acteur qui se découvre sujet peut se dire part d'une voix qui le dépasse, d'une conscience collective qui l'intègre sans supprimer son individualité.

Un premier constat s'impose : cette subjectivation collective n'est pas pensable en dehors du cadre communautaire. Or, il y a là une contradiction latente, entre la liberté du sujet individuel qui se découvre « acteur » et l'emprise d'une communauté de vie qui valorise la proximité et la conformité et qui l'évalue par des dispositifs de contrôle et de surveillance⁵⁷⁹.

Comme le souligne E. Tassin en référence à la conceptualisation arendtienne de l'espace public « au sein de la société, [l'espace public] se déploie comme espace de diversion, empêchant toute personnification du corps social, détournant les individus de toute adhésion massive sous couvert d'identification communautaire [...] un espace de diffusion, parce que, au lieu de fondre les individus dans la figure de l'un [...] les tient à distance » [Tassin, 1999 : 513-14]. Comment concilier alors dans ce passage d'un sujet individuel à un sujet collectif, d'un *Je* au *Nous*, l'appartenance à la communauté et la distance du *Je* ? Des *Je* qui tendent au *Nous* par l'entremise d'une communauté ne sont-ils pas obligés, avant ou après, de s'y soumettre ? L'horizon communautaire n'est-il pas le point d'achoppement de toute subjectivation politique ?

Dans ces contradictions se cache, à notre avis, un deuxième problème, à même de nous amener vers des nouvelles problématisations sociologiques. Ce problème a trait à la difficulté de la sociologie de l'individu et des philosophies du sujet de concevoir le processus d'individuation en dehors des référents normatifs du « Nord ». Comme le souligne D. Martuccelli⁵⁸⁰, un des grands défis contemporains de la sociologie de l'individu est précisément celui de relever les spécificités des processus d'individuation du « Sud », dans les anciennes sociétés dépendantes [Touraine, 1976]. L'individu du « Sud », et en particulier l'individu populaire, ne concevrait-il pas son devenir-sujet en agençant de manière différente appartenance communautaire et liberté du *Je* ? Le sociologue observant la conciliation entre ces deux horizons sociaux de vie, celui de la communauté et celui de l'individu, se trouve,

⁵⁷⁹ On trouve des éléments chez S. Bleil [2003].

⁵⁸⁰ « La manière de concevoir l'individu est alors très différente selon les traditions culturelles. L'histoire de l'individu en Occident passe par l'affirmation de sa valeur centrale, de sa liberté fondatrice, de sa situation comme vecteur de droit. Ailleurs, à l'inverse, on insistera davantage sur les formes d'attachement, sur les liens de solidarité et de cohésion groupale dont il procède » [Martuccelli, 2002 : 13].

qu'il le veuille ou non, devant la tâche de complexifier les référents normatifs du « Nord », par la description d'expériences de subjectivation au « Sud ».

Afin de convertir ce problème en *problématisation* sociologique, il faut avant tout reconnaître l'ambivalence du concept de « communauté », qui peut être définie comme un groupe épousant les limites d'un territoire, d'une culture et d'une histoire commune, mais aussi comme un *horizon* ou un *actant*. En tant qu'actant, elle n'est pas pensable en dehors d'un ensemble de régimes d'action, régimes d'action qui peuvent viser, comme nous l'avons dit, l'intégration, l'intérêt ou la subjectivation⁵⁸¹. La première signification, celle de groupe, que l'on retrouve dans l'acception primaire de communauté, peut être particulièrement utile pour comprendre la logique de l'intégration. Nous avons ainsi montré comment une des raisons de s'engager et de participer dans un comité populaire faisait appel à la nécessité de concrétiser cette communauté visible dans l'esprit des acteurs – notamment par le biais des relations de voisinage - mais rendue impossible dans la réalité vécue par tout un ensemble de frontières, internes et externes.

La deuxième acception - la communauté comme actant – se retrouve davantage dans les raisons d'agir dictées par l'intérêt et la subjectivation. La communauté cesse alors d'être le nom d'un groupe de voisins partageant un territoire et une histoire, pour devenir l'horizon collectif d'une action. Ce statut de la communauté comme actant/horizon – sujet « grammatical »⁵⁸² et horizon d'une action – nous permet d'éviter de poser la question de la subjectivation communautaire à l'aune d'un prétendu primat de la logique de proximité ou de la logique de l'universel dans les pratiques participatives. Cela nous dédouane, *a fortiori*, de trancher entre une vision des comités populaires comme des « bonnes » démocraties locales ou des espaces politiquement clos – et donc presque apolitiques - où priment le contrôle et le consensus communautaire. Pour préciser ce point de vue, essentiel pour comprendre la démarche pragmatique adoptée dans la suite de la démonstration, nous reproduisons un long extrait d'un article déjà cité de M. Commet.

« Il semble que la rhétorique de la proximité employée à outrance par les leaders communautaires contribue à articuler la conception de la citoyenneté sur des spécificités territoriales et un handicap social. Dès lors, toute montée en généralité de la part des porte-parole locaux est vouée à l'échec car c'est d'abord sur un

⁵⁸¹ Cf. à cet égard pour le cas bolivien les importantes mises au point d'A. Garcia Linera [2009]. Pour le cas vénézuélien, il faut citer l'interprétation que Chávez donne du terme « politique » dans le discours prononcé à l'occasion de l'entrée du Venezuela dans le Mercosur, le 9 décembre 2005 : « Le Mercosur doit être un projet des tous les peuples et pour cette raison il est un projet éminemment politique, la 'polis', de là vient le mot 'politique' nous le savons, la 'polis' : la vie en communauté ; il doit être donc un projet collectif. » [Chávez 2005, 11].

⁵⁸² Ogien et Quéré [2005].

contexte local que ces derniers parviennent à motiver l'engagement des habitants. Pour le dire de manière plus tranchée, les gens s'organisent davantage pour régler des problèmes de logement, d'eau potable ou de sécurité que pour comprendre les enjeux du « socialisme du XXI siècle ». Bref, les mobilisations collectives que les leaders communautaires orchestrent s'adressent davantage à des témoins qu'à des citoyens. Dès lors, contrairement à certaines analyses qui voient aujourd'hui dans les CC les bras armés du socialisme nouveau prôné par Chávez, nous pensons au contraire qu'il manque une dose de politique dans ces instances, au sens où la politique suppose un collectif plus large, la préoccupation pour un intérêt général ou des débats contradictoires. Le rayon d'action très réduit des CC induit une proximité sociale, culturelle et idéologique très forte entre les habitants d'une même communauté. Ce rapport de ressemblance favorise le consensus et limite toute possibilité de délibération entre acteurs. Bref, toute possibilité de faire de la politique. La communauté peut même être aliénante. Elle enferme plus qu'elle n'ouvre sur l'extérieur. Elle est propice aux effets NIMBY et aux querelles de clochers. Elle complique souvent l'articulation d'intérêts divergents et limite considérablement la prise en compte de facteurs exogènes. Dans la communauté *Hoyo de la puerta*, située dans la municipalité de Baruta, à Caracas, le CC est parvenu à bloquer un projet d'usine de traitement des ordures, malgré l'urgence de la nécessité, qui devait être implantée à proximité de son territoire, alors même que le foncier appartient à la mairie. De même, la communauté de quartier de Chuao est parvenue à bloquer un projet d'urbanisation de l'aéroport voisin (la Carlota), réclamant un parc récréatif en lieu et place des immeubles, comme le prévoyait le gouvernement. Bref, la communauté est plus proche du club que de la nation » [Commet, 2009 : 121].

Dans ce passage, le politiste structure toute son argumentation sur la séparation entre une logique de la proximité, inféodée au cadre de vie communautaire, et une logique de l'universalité, découlant de la nature démocratique - du moins du point de vue de la loi - de ces conseils. Tout ce qui a trait à la proximité - le besoin, le rayon d'action limité, le consensus et l'absence de débat, l'habitant comme témoin - est opposé de manière dichotomique à ce qui affère à l'universalité - l'intérêt général, le lien avec les autres institutions, la délibération et le caractère non achevable du débat, l'habitant comme citoyen. Mais l'auteur ne se limite pas à cartographier ces familles de concepts dont la sociologie des processus participatifs s'est depuis longtemps saisie [Sintomer et Bacqué, 2011] : il en donne une lecture normative, opposant une famille conceptuelle qui serait « politique » et une famille « apolitique » ou dé-politisante (« il manque une dose de politique »). La communauté comme cadre de vie nuirait au fond à l'enclenchement de dynamiques démocratiques durables.

Au lieu de nous enfermer dans l'alternative proche/universel, porteuse d'un jugement de valeur des plus anciens de la pensée sociologique (avec la dichotomie *gemeinschaft/gesellschaft* de F. Tönnies)⁵⁸³, il nous semble plus fécond de décrypter les

⁵⁸³ Pour deux lectures différentes de cette tradition et de l'origine conservatrice de la pensée sociologique, cf. Nisbet [1966] et Aron [1967].

usages et les appropriations de la communauté que les acteurs construisent en cours d'entretien ou durant les Assemblées. L'enquête montre alors que l'acteur populaire oscille toujours entre le proche et l'universel, ses pratiques convoquant ces deux pôles dans une dialectique inépuisable.

« La communauté peut être chiante de temps en temps. Parce que les voisins veulent un peu en faire à leur tête, sans écouter, ou parce qu'ils ne viennent pas aux assemblées, ou parce qu'ils parlent mal dans ton dos. Mais tu sais, tout cela n'aurait pas été possible sans la communauté. À qui parlerions-nous durant les assemblées ? De quoi parlerions-nous ? [Jimi H., CC « La Manguita » Valencia] »

« Bien sûr il est difficile d'aller contre la communauté. Mais en expliquant bien les choses, les gens de la communauté peuvent comprendre. Et alors s'il s'agit de mettre en place une directive gouvernementale, il s'agit de bien expliquer les choses. Par exemple avec ce nouveau projet de transformer les CC en *Comunas*, eh bon il a fallu beaucoup d'explications, parce qu'au début la communauté pensait qu'on allait aliéner notre souveraineté à d'autres communautés. Mais en fait non, il s'agit tout simplement de partager des choses sur des espaces communs, et d'être plus puissants ensemble » [Vladimir P., CC paysan Misintà].

Réifier les pôles du proche et de l'universel afin d'hierarchiser bonnes et mauvaises pratiques participatives, ne rend pas justice à leur rôle spécifique dans la vie du CC. Dès lors que l'on adopte une définition théorico-méthodologique de la communauté comme actant/horizon, les modalités de la subjectivation collective dépendront en large mesure de quel actant communautaire opère dans le passage du *Je* au *Nous*. C'est la manière de concevoir la communauté, le type d'actant ou d'horizon qui lui est associé, qui permet à l'acteur populaire de relier subjectivation individuelle et subjectivation collective, raison de participer orientée à un devenir-sujet et imagination d'une somme de ces « devenir-sujet » dans et par la communauté⁵⁸⁴.

Afin de donner une consistance à cet argument, prenons un exemple de comment la question de la communauté peut faire l'objet d'une construction politique. Dans le récit de son engagement, Robert V. pose la question de la dialectique individuel-communautaire dans les termes suivants : son engagement révolutionnaire commence par l'initiative chaviste du *Banco del pueblo* qui concède des crédits aux classes populaires, au moment où Robert cherche une source de financement pour son entreprise d'électronique. Dans son récit la communauté « n'existait pas en tant que sujet collectif sous le *puntofijismo*, car elle était gérée par des Présidents d'*Asociaciones de vecinos* faisant de la *politiqueria* et non de la

⁵⁸⁴ S. Bleil débouche sur des conclusions largement équivalentes pour le cas des sans-terres brésiliens [Bleil, 2003].

politique ». Elle commence à exister en tant que telle par la publicité de ces demandes individuelles de crédit suite à l'initiative du *Banco del pueblo* : ces demandes ont créé un premier espace embryonnaire d'interconnaissance dans le *barrio*. C'est de l'observation de ces dynamiques collectives, que Robert tire l'idée de s'engager dans les comités de *tierras urbanas*, en y trouvant la source de son « devenir acteur ». Néanmoins, dans son récit, la communauté est loin d'être idyllique : « plein de familles n'ont pas remboursé les crédits à l'État, et d'autres gens en ont fait les frais, car le programme a été arrêté ». Mais la communauté était « désormais là », elle rayonnait de sa force collective et était désormais advenue à elle-même, malgré ces manifestations d'individualisme anémique, héritages de la culture du *barrio*.

Si la communauté semble être le produit d'un ensemble de pratiques individuelles ayant formé un espace d'interconnaissance, dans la suite de l'entretien elle accède à une existence proprement politique. Désormais elle « n'est plus seulement là », elle constitue un horizon collectif du dire et du faire individuel : en d'autres termes, la communauté pense et agit d'une certaine manière, et l'on ne peut pas lui imposer une volonté individuelle. Malgré les différentes personnalités qui la composent, tous les voisins savent « comment pense la communauté » et ce qu'elle peut accepter ou non. En nous racontant l'histoire d'une *vocera de cultura* qui dans son CC a confondu « un truc à elle », la religion évangélique, et « ce que veut la communauté », Robert conclut :

« Alors tu comprends, on a eu des problèmes avec cette personne, parce qu'elle ne s'est jamais vraiment impliquée. Et les seules fois qu'elle l'a fait, elle le faisait avec sa religion évangélique : la communauté n'était absolument pas contente, elle ne voulait pas ses événements religieux, parce que c'était une chose que la communauté ne partageait pas. Elle était une prédicatrice. Les gens disaient : regarde, nous ne voulons pas ça, nous voulons quelque chose qui soit vraiment notre culture à nous, pour tous, pour les enfants, pour que tout le monde s'améliore un peu avec la culture » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

Ce ne sont pas trois ou quatre personnes qui ont critiqué la religion évangélique de la *vocera*, en se faisant passer comme portes-parole de la communauté ; c'est un ensemble de valeurs partagées qui permet à chaque individu de s'y opposer. La communauté vient à exister dans la parole des enquêtés comme l'un des sujets du faire (« la communauté n'était absolument pas contente ») et comme l'horizon de ce qui peut être accepté par tous, ou de ce qui peut être sujet à négociation. En ce sens, elle ne peut pas être réduite à un ensemble de logiques de la proximité, d'appartenances et d'héritages s'opposant de manière étanche au politique et à son universalité : la communauté est l'un des lieux fondamentaux de l'accès au politique des

individus « du sud ».

Cependant, rien ne nous assure que subjectivation individuelle et collective aillent de pair ; au contraire, comme le montre l'extrait, les modalités de la subjectivation individuelle peuvent différer ou entrer en décalage avec la subjectivation collective, et la communauté ne pas se retrouver dans les formatages du sujet individuel (par exemple, dans ce cas, l'accès au statut de sujet par la religion). La communauté est l'actant d'un processus de subjectivation différent de la subjectivation individuelle, car il implique précisément cette variable supplémentaire d'un horizon de valeurs, de vérités et de postures partagées. Ce n'est qu'en mettant en perspective les modalités de la subjectivation individuelle et les différentes manières de concevoir et pratiquer le collectif que l'on peut saisir les figures d'une subjectivation collective. En analysant ces régions des entretiens où la communauté intervient dans les régimes d'action individuels et est considérée, à l'instar de l'exemple de Robert, comme porteuse d'une voix en soi, trois figures de « subjectivation collective » peuvent ainsi être construites.

e) *Figures de la subjectivation collective*

Une première figure du sujet collectif est alors celle de la *citoyenneté* (« Nous avons les mêmes droits que tout le monde ») mettant en avant la pluralité et l'action de concert. Dans cette figure la communauté opère comme un espace public et une culture commune :

« Maintenant le peuple *yukpa* a des droits. La constitution nous accorde une reconnaissance, notre vote est écouté par la politique. Avant on t'amenait une vache, un peu de riz et on te disait qui voter. Maintenant le gouvernement nous prend en compte, prend en compte notre voix et notre culture. Alors il s'agit pour nous de nous rappeler à chaque fois que les deux choses vont ensemble : nous avons des droits, mais ces droits reposent sur nos mœurs, nos coutumes, nos manières de voir les choses et la politique. Alors on va installer des centres médicaux où les pratiques chamaniques sont prises en compte, où on aura des médecins traditionnels et des médecins modernes de l'État. La culture de l'État devra dialoguer avec la notre, qui est celle des caciques. C'est en vertu de toutes ces choses que l'État doit nous écouter, car nous ne devons pas perdre nos spécificités » [Jesus P., CC *yukpa* Toromo, Sierra del Perijà, conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 27/04/11].

Dans le discours de Jesus, le sujet collectif naît à partir d'une mise en dialogue du référent universaliste des droits et du référent particulier de la culture communautaire. C'est en gardant à l'esprit qu'il y a de l'universel dans le particulier culturel et du particulier dans l'universel des droits, que chaque sujet *yukpa* accède à la citoyenneté. Dans le cas indigène,

cette figure est particulièrement opératoire en raison de la prégnance d'une « communauté imaginée » [Anderson, 1983] à construire par l'inclusion dans l'espace des droits. Néanmoins, cette figure opère également dans d'autres cas où la culture communautaire est moins codifiée (la culture du *barrio* par exemple pour les barrios *caraquenos*).

Une deuxième figure est celle de l'*empowerment*⁵⁸⁵ (« Nous avons réussi à élaborer un projet et à nous faire financer »), particulièrement opératoire pendant les Assemblées communautaires qui assimilent la puissance du collectif à la valeur monétaire du projet financé ou aux fonds débloqués par le gouvernement : plus le montant alloué à la communauté est important, plus la communauté existe comme sujet puissant, capable de s'imposer face à l'État. Dans cette deuxième figure, la communauté opère comme une « puissance collective » ou une « volonté du peuple »⁵⁸⁶.

« Finalement l'État nous écoute. Notre communauté a réussi à obtenir 1.200.000 BsF pour la construction du camp sportif [forts applaudissements]. Si chacun de vous a contribué à cette réussite, c'est la communauté qui a réussi en dernier ressort. Il ne faut pas l'oublier. Chacun tout seul ne compte rien. C'est ensemble que nous avons réussi » [Juan A., discours public pendant une Assemblée, *Journal de terrain*, 27/04/12].

Une troisième figure est enfin celle de l'*accountability* démocratique : le leader communautaire, comme le Président à l'échelle nationale, doit rendre des comptes à la communauté souveraine, qui peut le renvoyer à tout moment. Cette figure autorise la vérification permanente du pouvoir collectif d'une communauté par l'exigence d'un droit d'explication, de réparation, d'application de la loi. Dans cette dernière figure la communauté opère alors comme une « force de contrôle » [Rosanvallon, 2006] et un « collectif critique » [Cefaï et Trom, 2001] :

« Vous savez que je ne peux rien faire sans vous. Vous devez me contrôler, et vous me contrôlez déjà. À chaque fois que je vous rends des comptes, que je rends des comptes à la communauté réunie, je sens votre regard approbateur ou désapprobateur. Vous avez une force, il ne faut pas l'oublier. La force de me dire si ce que je fais en tant que leader commun est juste ou non » [Euclide M., discours public pendant une Assemblée,

⁵⁸⁵ La notion d'*empowerment*, qui n'a pas d'équivalent en français est définie par M-H. Bacqué [2005 : 26] comme « un processus d'apprentissage des individus membres des groupes défavorisés en vue d'une insertion sociale où ils peuvent faire valoir leur culture et leurs intérêts ». Elle traduit l'idée vénézuélienne de *capacitacion* extrêmement utilisée pour saisir l'évolution de l'expérience populaire avec les CC. Elle exprime bien le lien entre subjectivation individuelle et accès à un collectif, dans la mesure où elle correspond, comme le souligne Donzelot [2003 : 184] au fait de « prendre le pouvoir sur soi-même en même temps qu'une capacité d'agir avec les autres ».

⁵⁸⁶ Nous approfondissons cette figure *infra* dans la section « Cadrages du peuple : le Nous et la puissance. La volonté du peuple comme épreuve de réalité ».

Donc, la communauté existe en tant que telle, du moins elle « existe dans ses conséquences » à la manière du Théorème de Thomas. Individualité et communauté, proche et universel s'agencent de manière toujours différente selon les enquêtés ; mais un fait demeure : dans les processus de subjectivation observés, du type de ceux que D. Martuccelli appelle « du Sud », la proximité n'est pas un facteur dépolitisant. Au contraire : l'habitant devenant sujet par la participation dans le comité, ne peut le faire qu'en vertu d'une certaine conception de la communauté, qui l'amène à relayer sans cesse la création d'une nouvelle identité pour lui, et la création d'une nouvelle identité pour la collectivité. Ce lien devient opératoire à travers les figures de la citoyenneté, de l'*empowerment* et de l'*accountability*. La première marie droits et culture commune, en permettant au membre de la communauté de devenir acteur en vertu de l'universel d'un droit et du particulier de son inscription dans une communauté de valeurs et de croyances ; la deuxième, l'*empowerment*, insiste sur la puissance du collectif dans sa capacité à s'imposer face à l'État, l'individu devant plus grand par cette même puissance ; la troisième, enfin, l'*accountability* se réalise dans le pouvoir de contrôle des représentants élus pour représenter la communauté. Dans les trois cas, la communauté en vient à exister politiquement, à côté du sujet individuel, du *Je* participatif.

f) « *Voyez-nous : nous sommes le peuple* » ou « *Nous nous sommes constitués en peuple* » ?

Malgré ce lien entre l'individuel et le collectif, que nous avons trouvé sous des formes différentes également pour les autres raisons d'agir, la logique de la subjectivation n'en est pas moins affectée par une contradiction interne. Toujours sous l'emprise de la précarité *barriale*, de la conciliation d'exigences opposées et contradictoires, l'acteur devient sujet en épousant une identité nouvelle, qui ouvre son champ des possibles, mais qui demeure assise sur un ensemble d'héritages le renvoyant sans cesse au fatalisme, à la « probabilité » de son avenir inscrit dans sa condition sociale [Bourdieu, 1974]. En tant que sujet, il ne peut jamais séparer complètement les deux cultures auxquelles il emprunte pour définir sa subjectivité. C'est la contradiction entre ces deux cultures que les leaders pointent souvent, en conclusion de l'entretien, comme la principale aporie de la participation communautaire. Plus que l'*apatia comunitaria*, ou l'« empire de l'intérêt », le véritable obstacle à la construction d'un sujet collectif à partir de la condition *barriale* est la résilience de la culture de *barrio*,

manifestation implacable de tous les présupposés de la domination, qui étouffe les habitants et empêche l'émancipation.

« Je te le dis : les CC ne fonctionneront jamais si nous n'arrivons pas à construire la culture socialiste. Parce qu'ici, la culture *puntofijista*, égoïste, règne souveraine et les gens ne seront jamais libres avec cette culture. Les gens ont les *ranchos* dans la tête. Alors tu les vois, ils essaient, et l'essai vaut déjà quelque chose, mais après ils retombent dans l'indifférence, dans le fatalisme, dans leur petit foyer. Et ils arrêtent de penser aux autres. Et ce n'est pas seulement un problème d'assistance, ou d'efficacité du CC. C'est un problème de culture, cette culture dans laquelle nous baignons depuis toujours dans les *barrios* » [José R., CC « La Manguita » (Valencia)].

Comme pour les parties précédentes, le peuple révèle alors cette contradiction par la tension qui caractérise son fonctionnement comme opérateur politique de subjectivation. Dès lors que l'acteur accède au statut de sujet par l'opération politique « Nous sommes le peuple », une ambiguïté surgit entre le peuple comme *plebs* par identification auquel on devient sujet et part d'un collectif, et peuple comme *demos*, comme vérification de l'idéal démocratique en-deçà et au-delà de toute attribution sociale. Le peuple fonctionne, en d'autres termes, comme l'opérateur d'une mise en présence d'un groupe, opération fondamentale pour construire politiquement la communauté (cf. *supra*), et comme l'opérateur d'une critique démocratique, une compétence abstraite qui ne renvoie à aucun groupe en particulier. Ainsi, quand les acteurs des *barrios* utilisent le peuple pour raccourcir le passage entre subjectivation individuelle et subjectivation collective, ils ne se rendent pas compte que leur « Nous sommes le peuple » peut vouloir dire « Voyez-nous : nous sommes le peuple » et « nous nous sommes *constitués* [Wahnich, 2008] en peuple ». Dans le premier cas prime la culture héritée, dans le deuxième la culture politique acquise.

« Ici il y a un peuple, Federico. Un peuple qui veut des choses, que l'on écoute tous les jours. Moi je fais partie de ce peuple, je me sens part de lui. C'est le peuple de Misintà, qui est une part du peuple vénézuélien, de ce même peuple qui s'est insurgé dans toutes les époques de l'histoire. Maintenant que nous avons des droits, et que nous les mettons à l'œuvre, il ne faut pas oublier d'où nous venons. Nous venons de la communauté de Misintà, nous avons une histoire, nous sommes composés de toutes les personnes que tu as vues dans les réunions, dans les assemblées, c'est à ce peuple que nous appartenons, pas à une démocratie abstraite, pas au Parlement. Nous sommes un peuple vivant » [Ligia P., CC paysan Misintà].

Dans l'extrait, l'enquêtée met en tension les deux opérations politiques du « peuple » : d'une part, l'opération de visibilité (« nous sommes ce peuple constitué de tous les voisins »),

« c'est à ce peuple que nous appartenons, pas à une démocratie abstraite, pas au Parlement. Nous sommes un peuple vivant », à l'image de la *plebs* insurgeante de l'histoire). De l'autre, l'opération proprement démocratique (« maintenant que nous avons des droits »). Or, cette « vie du peuple » est faite de précarité et d'émancipation, de la force mortifère d'une culture héritée difficile à dépasser, et de la force vivifiante des expériences de subjectivation à cultiver ensemble.

5. Une sociologie des contradictions expérientielles.

Il s'agit dans ce dernier moment de la démonstration, de mettre en tension les différentes raisons d'agir *entre elles*, afin de mettre au jour d'autres sources de contradictions guettant l'expérience participative populaire.

Pour amener les acteurs à mettre en tension ces logiques (à moins qu'ils ne le fassent déjà en situation d'entretien, par le truchement d'un discours ou d'une émotion), il n'y a que les situations conflictuelles de l'assemblée. Une autre possibilité est celle de repérer ces contradictions à l'état figé de l'écriture, comme nous avons pu le faire en analysant un vaste corpus de lettres envoyées par les membres de la communauté au directoire du comité populaire pour extérioriser des griefs⁵⁸⁷. Nous approfondirons cette deuxième piste dans la section suivante, et nous nous concentrerons pour le moment sur les tensions expérientielles relevées en cours d'entretien ou par l'observation des assemblées.

On pourra structurer une telle sociologie des contradictions de l'expérience, en analysant trois croisements possibles : intégration vs intérêt, intérêt vs subjectivation et intégration vs subjectivation.

a) *Intégration vs intérêt : la condition salariale paradoxale des leaders*

La condition salariale paradoxale des leaders, travaillant pour la communauté sans

⁵⁸⁷ Nous avons renoncé à l'observation de ces contradictions expérientielles dans des situations produites artificiellement par l'enquêteur (*focus groups* ou intervention sociologique), pour la raison très bien décrite par D. Cefaï : « Les dynamiques d'interaction peuvent conduire soit à l'évitement du conflit et à la recherche de positions de compromis entre les participants, qui préfèrent nager en eaux tièdes que se heurter les uns aux autres, soit à une montée aux extrêmes, à une radicalisation des arguments échangés dans le vif de la discussion, qui peuvent valoir comme marqueurs identitaires ou coups tactiques. Dans tous les cas, les participants sont sans doute conduits à dire des choses qu'ils n'auraient pas dites en d'autres situations, à brandir des stéréotypes de sens commun de façon caricaturale ou, au contraire, à s'engager dans un travail d'analyse collective et de distanciation critique qui leur est étranger [Cefaï, 2007 : 481] ».

compensation financière, se prête à une mise en tension systématique de l'intégration et de l'intérêt. Dans cette condition réside en effet la contradiction entre un travail conçu comme susceptible de faire advenir la communauté – et donc maximisant la logique de l'intégration – mais sans contrepartie financière, et donc non reconnu comme tel – ouvrant donc à la guerre des intérêts.

Mais ce n'est pas l'absence de salaire qui tараude les leaders populaires : comme nous l'avons vu *supra*, ils intègrent le sacrifice pour la communauté – y compris le sacrifice de temps et d'argent - dans leur construction éthique, et en font une source de légitimité. Cependant, la contradiction entre l'horizon d'une communauté à intégrer par la participation et les intérêts injustes de ceux qui ne « veulent pas payer pour ce travail commun » ressort avec force dès lors que la communauté refuse de cotiser pour des dépenses communes soutenues par les leaders : les aller-retour en ville pour aller chez FUNDACOMUNAL, les photocopies des budgets à présenter aux institutions ou l'organisation d'une activité culturelle non financée par l'État. L'expérience de participation des leaders est alors déclinée sous le mode de la souffrance, de l'incompréhension, de la non-reconnaissance de leurs efforts.

À ces souffrances les membres de la communauté répondent avec l'indifférence, l'apolitisme, des accusations de vol de l'argent communal ou des insinuations sur la proximité des leaders avec les élites politiques de l'État.

« Mais de quoi ils se plaignent ? Ils ont choisi de représenter la communauté, et ils ne l'ont sûrement pas fait pour nous. Ils voyaient un gain là-dessous » [Eglys P., CC *wayuu* Guajira].

« Moi je m'en mêle pas. C'est leur problème. Moi j'en ai rien à faire de leurs problèmes. Je ne vais pas cotiser pour un truc foireux. On sait très bien ce qui va se passer. Ça va être toujours la même chose : on cotise, et après ils se barrent avec l'argent. Si l'argent arrive un jour. On a déjà vu ça avec les *Asociaciones de vecinos*. Par contre, quand ils travaillent bien, c'est admirable que quelqu'un puisse se consacrer comme ça au travail pour les autres » [Eduardo B., CC « Santa Rosa » 23 de enero (Caracas), micro-entretien de trottoir].

Ce sont les leaders qui font les frais de cette absence de dialogue : leur construction éthique doit intégrer une ultérieure expérience du martyr : martyres des institutions, ils sont aussi les incompris de leur communauté. En ce sens ils incarnent la contradiction vivante entre des dynamiques participatives qui intègrent la communauté et qui ouvrent néanmoins à la dilution du lien social *via* la « guerre des intérêts ». Dans l'extrait du micro-entretien de trottoir d'Eduardo, cette duplicité ressort avec force : il n'entend pas « cotiser pour un truc foireux », d'autant plus que « Ça va être toujours la même chose : on cotise, et après ils se

barrent avec l'argent », mais il reconnaît que le travail des leaders est payant pour la communauté, en intégration et en interconnaissance.

b) *Intérêt – subjectivation : les paradoxes de l'engagement des faibles*

Durant la réunion du Front indigène Guacaipuro, le leader *wayuu* Euclide M. nous disait :

« Nous sommes en train de redécouvrir nos coutumes, tu vois. À travers les nouveaux droits constitutionnels, et la considération de l'État, nous redécouvrons notre culture, notre langue. Avant tu n'aurais jamais vu autant de *wayuu*, de *yukpa*, de *bari*, d'*añù*, ensemble [l'assistance est pourtant presque totalement *wayuu*]. Si on n'écrit et on ne parle pas une langue, on peut la perdre. Alors maintenant avec les CC et les *Comunas*, nous parlons et nous conservons notre culture : maintenant on peut vraiment dire qu'il y a un peuple *wayuu* et une culture indigène » [Euclide M., CC *wayuu*, Conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 18/04/11].

L'enquêté met le cap sur une subjectivation collective très forte : les CC permettent de récupérer, à travers le dialogue et le regard sur soi, les signes distinctifs d'une culture (selon la modalité de la citoyenneté, reliant universel du droit et particulier de la culture). Mais quelques minutes plus tard, le même discours est décliné de manière stratégique :

« Maintenant que l'État nous donne l'argent pour nos maisons, nous devons nous organiser pour que cet argent ne nous échappe pas. Parce que si nous ne nous organisons pas entre *wayuu*, cet argent peut aller aux autres peuples indigènes, tu comprends ? » [Euclide M., CC *wayuu*, Conversation non enregistrée, *Journal de terrain* 18/04/11].

L'inter-culturalité, le dialogue et l'imagination d'un peuple indigène désormais conscient de lui-même cèdent le pas à la stratégie : il faut avoir l'argent avant que les autres peuples indigènes puissent y accéder.

Quelques semaines après, durant un *velorio funebre* [messe funèbre en compagnie de toute la famille, des voisins et des amis] pour un cousin d'Euclide, nous discutons avec une amie de la famille, Marianela M., leader d'un CC de Paraguaipoa, village voisin à celui d'Euclide. Elle insiste pour sa part sur l'importance de transmettre le « sens de la patience » aux voisins qui veulent avoir « tout, tout de suite ». En détournant le regard du groupe, et en adoptant la posture du secret, elle nous livre un exemple de cette posture perverse parmi ses voisins :

« Tu vois cette femme là-bas ? Celle qui est en train de faire la vaisselle avec la femme d'Euclide ? Voilà. Bon, cette femme se plaint depuis des mois et des mois du fait qu'elle a demandé il y a longtemps une réhabilitation et que nous ne l'avons pas placée sur les feuilles prioritaires. Mais elle n'est pas vraiment dans le besoin. Elle a deux maisons, et elle fait ça parce qu'elle ne connaît pas la situation d'autres personnes qui, oui, sont vraiment dans le besoin » [Marianela M., CC *wayuu*, Conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 20/04/11].

Le récit de Marianela, livré comme une confidence, est alors empreint d'angoisse : en tant que voisine et membre d'une communauté rituelle, une telle confidence l'exclut subjectivement de la cérémonie collective. En tant que leader communal cela la situe dans une position de vérité vis-à-vis des autres voisins nécessaires et de justesse vis-à-vis de son rôle de démodé du besoin. C'est la superposition de ces deux logiques de l'agir dans cette situation sociale, qui en fait une source de tensions pour Marianela. En observant le changement d'émotions dont fait preuve sa voix, entre le secret, le ressentiment et la culpabilité, nous lui proposons de s'éloigner des autres pour qu'elle nous en raconte davantage. Mais Marianela refuse : s'éloigner voudrait dire sortir de la communauté cérémonielle et renoncer à ce moment de subjectivation collective, en faisant primer la dénonciation de l'intérêt. Elle change alors de discours, à signifier l'inconfort cognitif et émotionnel d'une superposition de deux logiques de l'action et de deux rôles sociaux.

Toutes ces situations où les acteurs éprouvent la douleur de la contradiction entre l'authenticité d'un « sentir avec les autres » et l'inauthenticité des intérêts « injustes », révèlent les paradoxes de l'engagement des faibles. En d'autres termes, dès lors que l'État accorde une reconnaissance symbolique et matérielle forte à des populations totalement exclues de la politique et de la visibilité publique, des paradoxes surgissent entre l'identité du groupe stigmatisé et l'aspiration à améliorer sa propre condition par l'intervention étatique. L'identité collective des faibles est *de facto* très soudée : au partage caractérisant une communauté de destin forgée dans l'épreuve du stigmaté, s'ajoute la frontière symbolique de l'exclusion [Goffman, 1977]. Dès que la frontière devient plus poreuse, le partage du stigmaté n'est plus une évidence (car certaines personnes pourront améliorer leur position relative) et l'identité collective est menacée [Mathieu, 2001]. Les logiques de l'identité sont alors mises en concurrence avec celles de l'intérêt de chacun à améliorer sa position par l'engagement. Certains y réussissent, d'autres non : le rôle du leader fait partie de « ceux qui ont réussi » : ce sont encore une fois eux qui éprouvent avec le plus d'intensité cette contradiction entre leur intégration dans une communauté de faibles et de précaires, d'une part, et leur capacité personnelle à s'améliorer, objectivement et subjectivement, par la participation, de l'autre.

c) *Intégration vs subjectivation : la difficile conciliation de « vie publique » et « vie privée » des leaders communaux*

À la fin de deux entretiens, deux leaders communaux *caraqueños* terminent en pleurs. Le premier se plaint de ne plus voir sa fille, à cause de la surcharge de travail communautaire. La deuxième nous raconte une expérience extrêmement pénible, la découverte de son fils en compagnie d'un groupe de « *malandros* » (délinquants) qui lui proposent de devenir un dealer de cocaïne dans le *barrio* :

« Je n'arrive plus à voir mes enfants depuis qu'ils m'ont élu *vocero* [l'enquête commence à pleurer]. C'est pas facile, quand t'as un boulot qui te prend toute la journée et le seul moment pour voir ta famille c'est le dimanche, et le dimanche il faut organiser l'assemblée, il faut être présent, il faut aller à droite et à gauche pour que la communauté participe. Et ils ne me payent même pas mi *arepita* [sandwich vénézuélien] quand je vais en ville voire les gens de FUNDACOMUNAL » [Marco F., CC Catia (Caracas)].

« C'est la mère qui lutte, la mère qui ne lutte plus est la mère du délinquant, de l'assassin, du sadique ou du violeur. Dans le lycée de mon fils, on me dit qu'il ne me reste qu'amener un lit, parce que je ne dis pas à mes enfants quand j'y vais. J'y vais et c'est tout. Il faut les contrôler toujours. Entre mères, nous parlons toujours de nos enfants, que ce n'est pas parce qu'ils viennent de pères antisociaux qu'il faut qu'ils deviennent des antisociaux. Et les enfants te disent : tu n'es pas là, je ne te parle pas. Il y a eu un temps où je travaillais beaucoup pour le CC et il me fallait travailler de nuit pour nourrir ma famille, et on l'a trouvé avec des gens du quartier qui voulaient lui vendre de la marijuana ou lui proposer de devenir un dealer. Et tu sais comment il m'a répondu ? « Ça a commencé quand tu t'es mise à travailler tout le temps, je pensais que je valais moins que ta communauté, parce que je ne te voyais plus. Alors c'est arrivé. Tu vois qu'est-ce que ça fait le travail communautaire ? » [Siomara R., CC Catia (Caracas)].

Dans les deux cas, les acteurs se trouvent devant une contradiction difficile à résoudre : leur travail communautaire leur pourvoit une identité subjective forte, un ensemble de raisons de s'engager pour les autres. Mais il les porte à renoncer au « temps pour soi » demandé par la vie familiale. Le travail « pour les autres », structuré par le principe d'intégration communautaire, est *de facto* un travail aliénant, qui précarise la condition subjective. S'agissant d'une tension propre à l'expérience participative, sa résolution est, à proprement parler impossible : c'est à travers l'émotion que l'acteur en communique la difficulté au sociologue.

En conclusion, les leaders font figure des porteurs des contradictions du comité participatif. Concevant leur pratique participative comme une manière d'intégrer la

communauté, ils font souvent l'objet du mépris de leurs voisins. Accusés par la communauté de voler l'argent, sur eux convergent les fantasmes de la « guerre de l'intérêt » inaugurée par le conseil de *barrio*. Modèles de subjectivation individuelle et démopèdes pour la collectivité, ils font constamment l'expérience de la précarité de leurs voisins et de leurs vies individuelles. Ils portent en somme, à l'instar des « couches sociales » wébériennes pour l'éthique protestante (*Träger*), les tensions et contradictions d'une expérience sociale. C'est alors sur eux que doit se porter notre regard pour comprendre les modalités critiques que ces contradictions engendrent. Car il s'agit de comprendre comment les acteurs populaires font état de ces contradictions de l'expérience participative et les transforment en opérations critiques ; comme nous le verrons, dans ce processus de conversion d'une expérience en revendication de justice, et d'un espace social en espace politique, ce sont une fois de plus les leaders du comité qui éduquent leurs voisins à la critique. Il s'agit pourtant d'une critique particulière, chargée de créer un acteur débattant et de « faire un peuple » : c'est sur cette « démopédie de la critique » que nous nous pencherons maintenant.

III. DES ARENES PLEBEIENNES : LE COMITE POPULAIRE COMME ESPACE POLITIQUE.

« [...] que la plèbe soit étrangère à toute vérité et à tout jugement, ce n'est pas étonnant, alors que les principales affaires de l'État sont traitées à son insu, et qu'elle est réduite à les deviner d'après les quelques faits qu'il est absolument impossible de lui cacher. Il faut en effet une rare vertu pour suspendre son jugement. Donc vouloir agir toujours à l'insu des citoyens tout en exigeant qu'ils s'abstiennent de faux jugements et d'interprétation malveillantes, c'est le comble de la sottise ». Spinoza, *Traité politique*, VII, 27.

L'enjeu fondamental de l'inscription des conseils de *barrio* dans l'orbite populiste est la question de l'autonomie d'une politique populaire⁵⁸⁸. La greffe d'une politique populaire et d'un pouvoir populiste pose, quant à elle, d'emblée le problème de la légitimité : les pratiques participatives supposant de nouvelles formes de pouvoir dans le *barrio*, la question de la légitimité de ce pouvoir se pose. Les exemples vénézuélien et bolivien nous permettraient de répondre à la question cruciale : le populisme est pure domination du « peuple » ou constitue-t-il une forme de politisation à part entière ? Domination populiste ou justice populaire ?

Le plus grand facteur d'étonnement pour le sociologue de ces comités de *barrio* est l'élaboration cohérente chez les dominés d'un sens de la justice, de la loi, du commun. Par leur ouverture à des formes de débat et de délibération, ils apparaissent très proches de la définition d'« arène publique » de Cefaï, « ouvertes par des dénonciations et des justifications, où se manifestent des demandes de justice et des dénégations de légitimité, des soupçons de dissimulation et des requêtes de clarification, des opérations de discrédit et des déclarations de repentance, des exigences de vérité et des menaces de révélation, des accusations d'iniquité et des reconnaissances de torts » [Cefaï, 2007 : 495]⁵⁸⁹. Mais comment peut naître une arène parmi des acteurs que la violence symbolique, la précarité sociale et la domination populiste situent au plus loin de la prise de parole ? Comment les acteurs des Assemblées de *barrio* greffent-ils un sens de la justice sur l'empire d'un besoin ? Quel est leur sens de la loi, de la cité, du commun ? En quoi, pour parler comme S. Wahnich la « constitutionnalisation du peuple » suppose-t-elle l'apparition de catégories proprement politiques, comme la justice, chez des acteurs dont la définition sociologique comme « dominés » les situe au plus loin *du* politique ? Que se passe-t-il chez des acteurs dont la violence symbolique est caution de

⁵⁸⁸ P. Cingolani critique également le sociologisme empêchant de comprendre la naissance d'un lien politique à partir du lien social [Cingolani, 1990a].

⁵⁸⁹ Cf. également Cefaï [2002].

silence politique, quand l'hypothèse d'un nouveau contrat social et politique « révolutionnaire » les convoque en acteurs protagonistes ? Ces nombreuses questions sont au cœur d'une sociologie du politique ouverte à des réflexions plus philosophiques sur le problème du pouvoir, de l'action, de la légitimité et de la domination.

En empruntant aux méthodes ethnographiques et à l'arsenal théorique du pragmatisme sociologique, ce chapitre entend resituer les formes de la critique populaire, et la capacité des acteurs à confectionner des accords légitimes en situation de controverse, afin de réinscrire ces laboratoires démocratiques populaires dans l'économie plus générale, macro-politique, d'un régime populiste⁵⁹⁰.

1. Pourquoi une sociologie de la critique populaire ? Réflexivité et justice.

Dès lors que l'on passe d'une sociologie de l'expérience à une sociologie de la critique, une précision s'impose : la réflexivité critique, différemment de la réflexivité « expérientielle », ne met pas l'acteur populaire devant la tâche de resituer le sens de sa pratique participative, mais devant celle de régler des conflits, des contradictions, des controverses.

Dans la section précédente, nous avons montré que les trois raisons d'agir des acteurs populaires, l'intégration, l'intérêt et la subjectivation, débouchent sur des contradictions importantes : intégrer une communauté en entérinant ses frontières, formuler des intérêts sans pouvoir distinguer niveau individuel et niveau collectif, accéder à l'état de sujet sans pouvoir transcender une culture de précarité et de misère. L'usage de l'opérateur « peuple » catalyse ces contradictions, entre un peuple « incluant » et un « peuple excluant », entre un « peuple à aider » et un « peuple qui veut », entre un « peuple constitué » et un « peuple à voir ».

Si la réflexivité expérientielle des enquêtés, livrée en situation d'entretien, nous a permis d'élaborer ce tableau des raisons d'agir et de leurs contradictions, la réflexivité critique, déployée en situation de controverse, doit nous permettre d'observer la régulation de ces contradictions. En d'autres termes elle doit répondre à cet ensemble de questions : que font les acteurs de ces contradictions ? Comment s'en protègent-ils ? Comment les régulent-ils par le débat ? Or le traitement qualitatif de ces régions critiques de la parole populaire nous oblige à démultiplier les supports empiriques : cette réflexivité peut être observée autant en

⁵⁹⁰ Ce que nous ferons dans notre troisième chapitre « La révolution populiste « par le bas » : refonder, démocratiser, mobiliser, émanciper ».

situation d'assemblée, autant dans des lettres envoyées par les habitants au comité populaire, tant dans des interactions ordinaires que dans le récit qu'en fait l'enquêté en situation d'entretien. Dans tous ces moments de la vie d'un conseil *barrial*, les acteurs relient le caractère paradoxal de l'agir et la critique : l'intégration communautaire, débouchant sur le paradoxe de l'apathie, donne lieu à tout un ensemble de constats, d'explications, de solutions négociées. « Comment conjurer l'apathie ? », se demandent leaders et membres de la communauté à l'unisson. L'intérêt, débouchant sur la « guerre des intérêts », amène les acteurs à élaborer des règles permettant de distinguer intérêt juste et intérêt injuste. Enfin, la subjectivation, débouchant sur le paradoxe d'un « quasi-sujet » tiraillé entre une latence précarisante et une velléité émancipatoire, s'ouvre à des solutions rêvées devant protéger un *barrio* entendu comme une cité, une *polis* : c'est alors tout un ensemble de formes morales du politique qui apparaissent pour « protéger » la subjectivation induite par les pratiques participatives.

Ainsi si l'action débouche sur des paradoxes, les acteurs tentent sans cesse de les résoudre ou, du moins, de régler les contradictions. Leur sens critique est mobilisé en permanence. D'où la transition nécessaire, pour rendre compte de ces épreuves des acteurs, d'une sociologie de l'expérience à une sociologie des opérations critiques. Nous ne quittons pas ce faisant, comme cela a été souvent dit, le domaine d'une sociologie de l'action [Dubet, 2007 : 74]. La sociologie néo-pragmatiste initiée par L. Boltanski et L. Thévenot semble particulièrement adaptée à rendre intelligible cette forme de réflexivité par laquelle les acteurs mettent en intrigue les contradictions de l'expérience : par son insistance sur les situations d'épreuve et sur les controverses publiques, elle permet, d'une part, de rattacher les formes d'engagement de l'acteur populaire aux registres généraux de l'action, aux cités ; de l'autre, d'en détecter la spécificité par rapport à ces moments d'inquiétude dans lesquels elles sont activées.

Si l'on suit ces présupposés fondamentaux, une attention particulière devra donc être portée sur ces moments d'inquiétude au cours desquels l'acteur est obligé de se justifier, de recourir à son « équipement politique fondamental pour confectionner un lien social » [Boltanski et Thévenot, 1991 : 92]. À partir des controverses ouvertes par l'action participative, se dessine dès lors l'horizon collectif d'une arène plébéienne, où les acteurs des *barrios* mettent à l'épreuve leur sens de la justice et articulent de manière conflictuelle leurs conceptions du bien commun. Le comité, d'espace social de différences à intégrer, d'intérêts à satisfaire et d'identités à construire, devient alors le lieu d'inscription d'une nouvelle grammaire des rapports sociaux, une grammaire éminemment *politique*.

Afin de comprendre « la manière dont les populations réinterprètent les rapports sociaux à la lumière de catégories politiques inédites » [Briquet, 2009 : 101], il s'agit de montrer comment la parole populaire opère une conversion *critique, normative*, parfois *idéelle*, d'une expérience et d'une condition sociale. On verra ainsi, dans un premier temps, comment les leaders tentent d'intégrer une communauté menacée par l'« apathie communautaire » à travers la construction d'un espace d'interconnaissance. On analysera ensuite comment ils cherchent à dépasser les apories de l'intérêt par le recours à une rationalité juridique inféodée à la publicité des documents. Nous verrons enfin comment ils protègent la subjectivation communautaire à travers une moralisation de la politique. Dans un dernier temps de la démonstration, il s'agira de proposer une interprétation sociologique de ces moments centraux de la vie des comités populaires que sont les assemblées hebdomadaires. À travers une ethnographie analytique des prises de parole et des formes d'argumentation publique, un modèle « contrefactuel » de ces assemblées comme espaces démocratiques pourra alors être proposé, en les confrontant aux modèles de la démocratie délibérative et de la démocratie technique. Cela nous amènera à voir comment le peuple y est opérationnel, notamment à travers les cadrages du Nous et de la puissance, d'une part, et la place des émotions dans le « collectif débattant ». Cette théorie ancrée des assemblées nous permettra de montrer que le collectif n'est pas seulement l'horizon d'attente de la critique populaire, mais qu'il s'*éprouve*.

2. Conjurer l'apatia comunitaria par l'interconnaissance.

« - Combien de gens viennent à l'assemblée ?

- Bon, maintenant l'assistance a baissé, la communauté est un peu apathique. Quand il y a de l'argent, alors oui, les gens viennent. Ça arrive un peu dans toutes les communautés. Quand il y a un intérêt, alors tout le monde participe. Mais quand on doit discuter de comment on va s'organiser, de comment nous partager le travail de manière équitable, alors il n'y a personne. L'assistance moyenne est de 35-40 personnes. Il y a eu un moment où il y avait plus de monde, mais nous avons déjà vu des réunions avec 7 ou 8 personnes. Parfois le jour de la réunion a son influence aussi : il faut choisir un jour où les gens puissent venir. Le samedi, par exemple, il y a le marché, le dimanche les gens se reposent. Les voisins trouvent toujours une excuse pour ne pas venir. Je crois que la chose la plus simple et la plus efficace à faire, c'est d'organiser les réunions la nuit, de telle manière que les gens y viennent directement du boulot, et ils n'ont pas d'excuse » [Robert V., CC El Valle/Caracas].

Dans son récit de l'apatie communautaire, Robert V. hésite entre des raisons objectives qui expliquent la faible assistance aux réunions, et des « excuses » des voisins pour ne pas venir. Nous avons défini *supra* l'apatie comme le négatif de la participation, condensant ses

contradictions propres. L'apathie, avons-nous dit, ne doit pas être entendue comme un constat objectif et mesurable, mais comme un écheveau d'explications, de constats, de critiques touchant la raison intégratrice de la participation communautaire. Plus qu'un constat, elle doit être entendue comme une menace solidaire d'un ensemble de causes et de solutions « démopédiques ».

Maintenant nous devons apporter, conformément aux indications de Robert V. dans l'extrait, une pièce supplémentaire au tableau sociologique de l'apathie. Il faut questionner son statut d'action et de critique, du côté de ceux qui la subissent - les leaders communautaires - mais surtout de ceux qui la choisissent, auxquels nous n'avons toujours pas donné le droit de parole. L'apathie est-elle une excuse ou une action à part entière ? Est-elle une action, supposant une critique cohérente et structurée, ou une réaction, une défense ?

L'apathie peut alors être comprise, en accord avec les réflexions d'A. O. Hirschman et de G. Bajoit⁵⁹¹, comme une stratégie parmi d'autres face à la crise d'une organisation - le comité populaire - dans sa capacité à intégrer, traduire des besoins et pourvoir des référents pour la subjectivation. D'ailleurs, son omniprésence dans le discours des leaders populaires n'implique guère qu'elle soit majoritaire vis-à-vis des autres stratégies d'*exit*, de *voice* et de *loyalty*. Si l'on compare les stratégies des habitants du *barrio* face à la crise de l'organisation communale, l'apathie coexiste avec les autres stratégies, et ne les remplace pas. Mais son statut tout à fait spécifique, qui la rend cruciale dans la démopédie de la critique des leaders, renvoie à son caractère de stratégie à mi-chemin entre activité et passivité, critique et défense, donc, *de facto*, de stratégie potentiellement non-stratégique. C'est à cause de ce statut hybride, donc potentiellement non maîtrisable, que les leaders la considèrent comme une menace à l'intégration : il faut alors lui opposer des formes de raisonnement et de débat publiques, une éducation à la critique et une pédagogie citoyenne.

a) *L'apathie communautaire comme (non)stratégie ?*

Dans les trois stratégies d'Hirschman, le lien entre l'action et la critique est immédiat : l'*exit* implique, malgré une apparente passivité dans la défection, la constitution d'un discours critique cohérent qui pousse l'acteur à faire défection. L'acteur doit rendre compte des raisons qui l'ont poussé à sortir de l'organisation, et inscrire ce choix dans sa continuité biographique (en la traitant comme une discontinuité : que faire d'un passé d'adhésion ?). La loyauté,

⁵⁹¹ Bajoit [1988]. Hirschman [1995].

stratégie diamétralement opposée à la défection, demande la même réflexivité pour rendre compte de la fidélité à l'organisation : l'acteur loyal doit opposer une contre-critique au discours défaitiste et rendre compte de manière réflexive de son adhésion future à l'aune de ce nouveau discours. Le *voice* suppose, quant à lui, une double réflexivité, car en plus d'émettre une critique sur l'organisation, préalable à la prise de parole, l'acteur doit inscrire le *voice* dans sa continuité biographique. Il doit, en d'autres termes, positionner le *voice* entre un passé fait d'adhésion et un futur incertain (la réflexivité biographique en étant dédoublée, car elle concerne à la fois le passé, à la fois l'avenir).

On peut schématiser les formes de réflexivité rattachées aux trois stratégies *exit-voice-loyalty*, en distinguant réflexivité critique et réflexivité biographique :

Stratégies	Réflexivité critique	Réflexivité biographique
Exit	Critique inassimilable	Tournée vers le passé : que faire de l'adhésion passée ?
Voice	Critique assimilable	Entre le passé et le futur : que faire de l'adhésion passée et comment penser son avenir dans l'organisation ?
Loyalty	Contre-critique	Tournée vers l'avenir : si le passé est clair, car on reste loyal, comment envisager le futur si la critique gagne ?

Tableau 8 : Exit/Voice/Loyalty.

Si l'on se tient à cette schématisation des types de réflexivité rattachés à chaque stratégie, l'apathie semble, de fait, une non-stratégie. *Exit*, *voice* et *loyalty* manifestent toutes un caractère offensif face à la crise de l'organisation. L'apathie n'impliquerait aucune réflexivité, comme le montre l'extrait suivant d'un « apathique » du CC « Santa Rosa » (23 de

enero/Caracas)⁵⁹² :

« - Je n'ai rien à voir avec eux. Je ne me mets dans rien de tout ça. Je n'ai pas envie.

- Pourquoi ?

- Je ne sais pas, je n'ai pas envie, c'est tout.

- Tu ne veux pas me le dire ? Ça reste entre nous en tout cas. Ce que je veux voir c'est un peu comment fonctionne le CC avec ses défauts aussi. Ça m'intéresse beaucoup, parce que les leaders ne m'en disent pas grande chose.

- Oui, oui, bien sûr. Tu as raison de vouloir voir ça, parce qu'ici il y a plein de choses qui ne fonctionnent pas. L'argent disparaît, les gens ne demandent pas où il va, personne ne se pose de question. Moi je ne veux pas rentrer dans ce monde-là, je ne me suis même jamais posé la question de participer ou pas. Je n'ai jamais participé, c'est tout » [Eduardo B., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), micro-entretien de trottoir]

Tous les micro-entretiens de trottoir réalisés avec les « apathiques » confirment l'aveu d'Eduardo de n'avoir « rien à dire et à penser » au sujet du comité populaire, et de ne pas se sentir en devoir de justifier sa position par rapport à l'apathie. Dans la même catégorie rentrent également de nombreux refus d'entretien, qu'il faut entendre comme des désaveux personnels au comité populaire⁵⁹³. Ce que l'on constate alors est l'absence totale de réflexivité dans la (non)stratégie apathique. On n'a pas à expliquer ses raisons : tout simplement on a « arrêté de croire ». Bien que les « apathiques » fasse souvent état d'un moment d'« éblouissement » par les dynamiques communautaires, un rapide désenchantement intervient suite aux tromperies des leaders.

« Oui, j'y ai cru pour un moment, après j'ai vu que c'était la même chose que dans le passé, la même chose toujours. Des gens qui pensent à l'argent, qui veulent se refaire la maison. Ils m'ont déçu. Mais je n'ai pas grande chose à te dire plus que ça...plus que cette déception...je ne sais pas...c'est toujours la même chose... » [Carlos P., CC ouvrier « La Manguita » (Valencia), micro-entretien de trottoir].

Aussi la courbe d'enchantement et de désenchantement vis-à-vis de l'illusion

⁵⁹² Les apathiques faisant partie de « ceux qui ne participent pas » et donc (auto)exclus en principe du monde du comité populaire, l'entretien s'avère impossible comme méthode d'enquête. Le repérage par les apathiques de notre « connivence » avec le monde des leaders nous a ôté toute possibilité de communication en profondeur avec eux, ce qui nous a amené à concevoir un dispositif d'enquête qualitative « rapide », le micro-entretien de trottoir avec des questions « journalistiques » sur le comité et d'une durée moyenne d'une dizaine de minutes.

⁵⁹³ Évidemment une telle hypothèse d'interprétation ne s'applique pas à tous les refus d'entretien. Si de nombreux acteurs déclarent « ne pas vouloir parler car se situant au plus loin du monde du comité » en s'auto-désignant comme des apathiques, d'autres refus s'expliquent par la spécificité de la relation d'enquête en milieu populaire (le sentiment d'incompétence et l'indignité symbolique [Mauger, 1991]), ou par les spécificités du contexte *barrial* (l'impossibilité de prévoir un horaire de RDV par les contraintes familiales et professionnelles). Les refus d'entretien motivés par l'explication « je n'y crois plus et je n'ai rien d'autre à te dire » demeurent pourtant majoritaires dans l'échantillon.

participative occupe-t-elle une place négligeable dans la trajectoire de vie de l'enquêté, qui la compare à un rêve dont il s'est remis très rapidement, à une « arnaque d'un vendeur rusé » qui lui a fait perdre un peu de temps mais qu'il a oubliée rapidement. Nulle réflexivité critique, nulle réflexivité biographique. Et c'est bien la spécificité de l'apathie comme non-stratégie qui la transforme en « menace » aux yeux des leaders communautaires : comment contrer l'abdication de la critique par une démolition de la critique ? Comment convaincre des athées, des sourds, des aveugles ? Comment apposer un ensemble d'arguments à la démission et à la sortie du cercle de l'argumentation, sous-ensemble du « cercle herméneutique »⁵⁹⁴ ?

Cependant, malgré le refus des « apathiques » à donner des raisons sur leur choix, des bribes d'argumentation demeurent. Ainsi, à la fin d'un micro-entretien, Alexis C. nous dit :

« De toute façon, une fois que tu mets de l'argent dans la communauté, et des flots d'argent, et que des gens peuvent s'en saisir, la communauté meurt. Alors moi, je pense pour moi. Je pense aux gens qui me sont proches, je travaille moi. Je travaille tout le temps, je n'ai pas le temps de faire ces conneries » [Alexis C., CC paysan Misintà].

Un autre modèle de l'apathie semble émerger de ces efforts pour restituer la cohérence d'un positionnement. Alexis C., apathique du CC paysan de Misintà, construit la fin de son discours sur l'opposition public/privé. Aussi l'apathie ne serait-elle pas une non-stratégie, mais elle se rapprocherait d'un *exit* où l'on coupe toutes les relations avec une quelconque dynamique de publicité. Elle ressemblerait davantage à un repli sur le privé, le public étant source de déception. Les apathiques éviteraient la politique, à l'instar des habitants d'*Avoiding politics* de N. Eliosoph, que la philosophe interviewe afin de comprendre leurs raisons par-delà le jugement qui y verrait une pure « dépolitisation » [Eliosoph, 1998]. L'apathie résulte ainsi, plus généralement, d'une reconfiguration de l'économie du privé et du public, du commun proche et du public lointain, suite à une déception, à un désenchantement sur la politique. Or cette reconfiguration ne suppose pas forcément désengagement : elle correspond plutôt à un engagement de proximité, sans emphase ni velléité de domination.

La réflexion d'Eliosoph touche *a fortiori* un point central dans la construction ethnographique de ce mot « sensible » de notre terrain, l'apathie communautaire. Ce mot, que l'approche d'Hirschman tendrait à investir d'une totale absence de réflexivité et à confiner dans l'envers symbolique de l'action, convoque des pratiques hétéroclites, allant de

⁵⁹⁴ En ce sens, comme le souligne G. Vattimo, la sortie du cercle d'argumentation suppose l'auto-exclusion du cercle de la reconnaissance. En dehors de la compréhension réciproque des raisons d'agir, seul ressort de l'intersubjectivité, il n'y a tout simplement pas de reconnaissance de l'autre [Vattimo, 1991].

l'apolitisme, à une ébauche de critique, voire au refus de la critique, au repli sur soi. Ces significations endogènes de l'apathie, guères comparables à la critique des acteurs populaires « engagés », ne doivent pas être « évitées » par le sociologue⁵⁹⁵. Car ce dernier risque, par sa proximité obligée avec les membres actifs du comité, de réduire ces pratiques et significations multiformes à des dépolitisations. En cautionnant le jugement d'irrationalité sur l'apathie émis par les leaders-démopèdes, le sociologue entérine alors la barrière misérabiliste construite par ces « citoyens de première catégorie » qui font de tout désengagement une « sortie » de la politique. Un tel biais, lié à la construction de notre objet sociologique, est littéralement impossible à éviter. Tout au plus, on peut l'explicitier à une étape de l'enquête. Car, pour faire une anthropologie de la politique vue par « ceux d'en bas », par ceux qui se situent au plus loin de la politique [Gaxie, 1978], nous avons été obligés de choisir les plus « politiques » des illégitimes, les leaders communautaires. Afin d'explicitier l'écueil, à défaut de le résoudre, on peut recourir *in fine* à « l'histoire naturelle de nos conclusions » sur l'apathie, à savoir le cheminement de nos hypothèses et de nos prismes de questionnement sur le terrain. « De cette façon, l'attestation de l'évidence ou la validation par les preuves accompagnent le cours de l'analyse factuelle » [Becker, 2003 : 361].

L'apathie est ainsi l'un des points nodaux de la démocratie participative dans les *barrios*; stratégie *sui generis*, les leaders ne la considèrent pas moins une menace pour le comité participatif : elle est en effet la démonstration visible d'un défaut d'intégration par rapport aux effets escomptés du comité populaire. C'est par son statut de menace qu'elle ouvre à un foisonnement d'opérations critiques, chargées de protéger l'intégration que le comité participatif a rendu possible.

b) *La force des moments faibles de la vie communale*

L'économie de vie d'un comité populaire se présente comme l'articulation d'un ensemble de moments fondamentaux : les moments centraux de l'élection et de l'assemblée communautaire hebdomadaire, celui de l'élaboration collective du projet communautaire à financer, de la rencontre avec les leaders d'un comité adjacent. Mais ces moments forts de la

⁵⁹⁵ Comme le souligne Cefaï en convoquant Emerson, « Trop souvent – dit Emerson – les notes de terrain ethnographiques manquent de prêter attention aux significations des membres de façon cohérente. Au lieu de quoi, elles importent des catégories exogènes. L'imposition de catégories exogènes produit des descriptions de terrain qui échouent à apprécier à leur juste valeur les significations et les préoccupations locales, et qui tendent à cadrer les événements pour ce qu'ils ne sont pas (c'est à dire en référence à des catégories et des standards qui diffèrent de ceux que reconnaissent et emploient les membres). En général, les enquêteurs de terrain attentifs aux significations des membres se méfient de toute classification qui ne se réfère pas aux catégories reconnues par les gens et auxquelles ils recourent effectivement entre eux » [Cefaï, 2010 : 130-131].

vie d'un comité n'épuisent pas la totalité de son existence sociale : existent également des moments faibles, routiniers, comme les leçons poméridiennes de la *Mission Ribas* (programme d'éducation en milieu populaire visant à l'obtention du baccalauréat), les tournées des leaders pour le recensement communautaire, ou la distribution de tracts annonçant des réunions « extraordinaires » ou diffusant l'information sur d'autres *barrios*. Dans leurs entretiens, les leaders communaux commencent par séparer deux régions symptomatologiques de l'*apatia comunitaria* comme pathologie sociale : elle toucherait paradoxalement, selon eux, davantage les moments *forts* de la vie communale. Le déclin de l'assistance aux assemblées est alors le principal symptôme de l'*apatia comunitaria*. Tous les leaders, à l'instar de Delfina L. racontant sa « tournée des portes du *barrio* », font *a contrario* des moments « faibles » de la vie communale le cœur pulsant de leur vie politique :

« Maintenant la communauté est un peu apathique. Aux assemblées il y a de moins en moins de gens. L'autre soir, nous avons fait une assemblée avec 15 personnes. On ne peut pas aborder des points importants de la vie du *barrio* avec 15 personnes. C'est bizarre parce qu'à chaque fois que je vais voir les gens chez eux pour leur amener les tracts, ou leur demander des nouvelles sur les infiltrations d'eau [Delfina L. est élue pour le comité thématique sur l'eau], ils m'accueillent généralement les bras ouverts. Ils m'assurent qu'ils viendront à la réunion, et ils me disent qu'ils en ont parlé avec les autres gens de la communauté. Mais après on les voit plus. C'est bizarre je te répète, parce qu'après on les voit aux Missions et tout » [Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Cette réflexion n'est pas isolée : l'apathie communautaire est systématiquement référée par les enquêtés à des causes (la principale en étant le désenchantement politique et le *chisme*) et des conséquences récurrentes. Les leaders démystifient alors immédiatement la menace de l'apathie – car il s'agit de mettre en avant leur capacité à réveiller la communauté et à la transformer en sujet collectif conscient – par le listage de tout un ensemble de situations où la communauté se montre, au contraire, active, réceptive, solidaire. Mais si les exemples concrets de réactivation communautaire diffèrent de comité en comité, au moins trois familles de situations reviennent dans les entretiens, apparemment au plus loin de l'idéal d'une communauté politiquement active. Ce ne sont ni des descriptions d'assemblées particulièrement réussies (12% de l'échantillon), ni des manifestations d'effervescence collective (32%), mais trois moments de vie ordinaire qui ne revêtent aucune transcendance collective ou politique immédiate aux yeux du sociologue : les recensements, les *Missions* et la distribution de tracts.

c) *Les tournées des censos comunitarios*

En accompagnant Francisco, représentant du comité de culture du CC *yukpa* de Toromo, faire la tournée des maisons pour le recensement communautaire, nous avons pu restituer une première intelligence sociologique à ces moments très prosaïques et considérés par les leaders eux-mêmes comme le « sale boulot » (Hughes) du leader communal.

À écouter Francisco, il y a deux raisons principales qui en expliquent l'importance :

« Écoute, ne pense pas que cela me plaise de faire le tour du village. Mais c'est important d'une part parce que nous devons recenser tous ces colombiens qui se cachent dans la région, de l'autre pour souder la communauté qui est en ce moment très apathique » [Francisco, CC *yukpa* Toromo (Sierra del Perijà)].

Comment le recensement pourrait-il « souder » la communauté, et résoudre le paradoxe de l'apathie communautaire ? Comment le recensement pourrait-il faire plus que les réunions, plus que les assemblées, plus que la participation elle-même dans un comité participatif ?

Au moment du recensement, le leader aide souvent le recensé à remplir la feuille ou le fait à sa place. Ce faisant, il accomplit trois opérations : il se fait connaître, il éduque l'habitant du *barrio* aux critères pragmatiques qui placent sa situation sur une échelle du besoin, tout en lui exposant d'autres situations sociales plus ou moins graves que la sienne, et construit en même temps, pour soi, une cartographie mentale des conditions des uns et des autres. Cette cartographie lui sera fort utile lors des Assemblées communautaires, et le leader y puisera afin de justifier publiquement les modalités d'attribution des ressources communales. Un lien fort se construit ainsi, par l'intermédiaire de la feuille de recensement, entre acteur populaire potentiellement « apathique », leader démopède et membres de la communauté dont on vient à connaître la situation de besoin. Autour de la feuille de recensement se crée ainsi un espace d'interconnaissance virtuel⁵⁹⁶.

Cette feuille comporte plusieurs sections : une section démographique sur la composition de chaque foyer, une section socio-économique sur les ressources familiales, une section éducative sur les niveaux de scolarisation et d'alphabétisation, et enfin une section sanitaire sur les risques de maladie⁵⁹⁷.

Quand leader et recensé remplissent ensemble la feuille, le leader y trouve en premier lieu une occasion irremplaçable de démopédie. Ainsi, au moment de convertir les réponses

⁵⁹⁶ Cf. aussi M. Phelan [2006]. L'auteur analyse les opérations de recensement à travers le prisme d'une socialisation progressive des classes populaires aux catégories du droit.

⁵⁹⁷ Cf. Annexe II. 1. Fig 7(a+d)

sur les niveaux de scolarisation des enfants en positionnement sur l'échelle des capitaux scolaires, il peut s'interroger sur un défaut de scolarisation, ou raconter des anecdotes moralisantes :

« Tu n'as pas envoyé tes enfants à l'école ? Mais tu sais, il ne faut pas faire ça. Ils doivent s'instruire. Nous avons besoin de citoyens responsables. Tu ne viens jamais aux assemblées. Parce que nous parlons aussi de cela, de comment mieux éduquer nos enfants. Tous ensemble » [Francisco, CC *yukpa* Toromo (Sierra del Perijà)].

Dès lors qu'il s'agit de transcrire un besoin (état de la maison, risques sanitaires, besoins socio-économiques), le leader aide l'enquêté à traduire son manque en échelle des besoins, tout en lui apportant une connaissance générale des conditions de vie de la communauté :

« Voilà, toi t'as un toit en eternit, l'eau ne t'arrive pas directement à la maison, tes murs sont infiltrés, donc tu vois on va te placer à ce niveau-là. Mais il y a des gens qui sont encore pire, ceux qui ont un *ranchito* sans toit par exemple. L'autre jour, je suis passé chez Fernando, tu sais le type qui habite avec sa famille, qui a un porc à l'entrée de sa maison, lui il vit dans des conditions horribles, mon ami. Ce n'est pas comparable. Dans sa maison, il y a 14 personnes qui vivent. Tu te rends compte » [Francisco, CC *yukpa* Toromo (Sierra del Perijà)].

Pour sa part, le leader dispose d'une feuille synthétique à la fin des recensements, qui lui permet de connaître les risques sociaux, de les localiser, de les relier à la qualité des pratiques participatives, et donc d'adapter en permanence son discours démopédagogique :

« Alors là tu vois, nous avons 10 *madres solas* et 30 gamins déscolarisés, 18 *ranchos* qui sont tous dans la zone par-là bas tu vois. Et notre point faible sont les communications. Moi, j'apprends tout ça par cœur parce que pour bien parler à la communauté, il faut connaître la feuille parfaitement » [Euclide M., CC *wayuu* (Guajira)].

D'autre part, les habitants du *barrio*, en se croisant à l'arrêt de l'autobus ou sur la place principale, se rendent compte d'avoir tous reçu la visite du leader. En relatant cette expérience au sociologue, ils insistent dès lors sur le fait de « compter pour la collectivité », d'« avoir eu sa chance, comme le voisin, d'exprimer son besoin ». Les acteurs populaires *vérifient* alors cette égalité de condition.

Lourdes confirme la genèse de cet espace d'interconnaissance en décrivant sa tournée des *censos* au moment de la constitution des CC comme la première fois où « les gens

reprenaient confiance et te donnaient quelques informations » :

« Quand on a formé les CC, au début cela ressemblait énormément à ce qui s'est passé dans les années 58-59, là c'était par secteurs et pas tout le barrio, presque rue par rue, mais il y avait la même dynamique d'une meilleure connaissance des conditions et des gens. Quand on forme le CC en 2006, il m'incombe de m'occuper de tout le processus d'enquête, ce dont je m'occupe également maintenant en 2010. Et je pense que ce faisant on arrive quand même à mieux connaître les gens qui sont à tes côtés. En premier lieu, parce qu'on est moins. À Carpintero, où j'habite, dans une rue il y a 106 familles, alors on peut arriver à savoir combien il y en a qui sont propriétaires ou locataires, depuis combien de temps ils vivent là. Par exemple, à Carpintero on se rend compte que beaucoup de gens sont locataires, ça semble très bizarre parce que ça se rapproche d'une *urbanización*, mais en effet c'est comme ça. Et on découvre vraiment beaucoup de choses avec le *censo sociocomunitario*. Et les gens recommencent à avoir un peu de confiance pour te donner quelques chiffres sur leur condition personnelle. Les premières enquêtes ont été très longues, mais les gens te délivraient des données et souvent des données difficiles... combien ils gagnent, combien de gens il y a dans la maison, si les enfants ont eu des maladies... Bon nous, en échange, on leur raconte un peu ce qu'on voyait, tu vois ? C'était un peu un échange » [Lourdes P., CC « Carpintero » (Petare/Caracas)].

Cet espace d'interconnaissance virtuel s'ajoute ainsi aux sociabilités de voisinage en élargissant le rayonnement, et socialise les acteurs à une grammaire de la justice fondée sur l'objectivation différentielle du besoin des uns et des autres.

C'est pourquoi, afin de contrer la menace de l'*apatia comunitaria* dans les moments forts de la vie d'un CC, comme l'Assemblée hebdomadaire, les leaders essaient de renforcer avec la communauté cet espace virtuel d'interconnaissance, en empruntant publiquement à leur cartographie mentale du *barrio* au moment de justifier et discuter les priorités d'action.

« La *señora* qui est prioritaire sur les *planillas de arreglo de vivienda* [Formulaires pour la réhabilitation des maisons] vit dans un des *ranchitos* [Maison auto-construite avec des matériaux de fortune] les plus moches de la communauté, elle a trois enfants, elle est pour le moment au chômage, sans un mari qui alimente le foyer : ce n'est pas parce qu'elle est venue se plaindre de sa situation avec moi que nous voulons la proposer pour un programme de « *rancho por vivienda* » [Programme consistant à remplacer les *ranchos* les plus insalubres par des maisons préfabriquées]. Ce n'est pas parce qu'elle est amie avec nous, ou que je suis le *compadre*⁵⁹⁸ de sa fille. C'est parce qu'elle est plus dans le besoin. Et vous le savez, parce que je vous ai raconté sa situation quand je suis passé avec Edgardo ».

Ma voisine à l'Assemblée : « La pauvre, c'est vrai. Une femme qui vit dans le dénuement. Une voisine,

⁵⁹⁸ Le *compadrazgo* est un système de relations péri-familiales, très présent dans le *barrio*, et inscrit dans une ritualité religieuse (le *compadre* est le parrain de l'enfant au moment de ses rites de passage catholiques). Il pourrait être défini comme un réseau à mi-chemin entre les sociabilités de voisinage et le système clanique indigène.

c'est horrible. Si on n'avait pas fait passer la feuille de recensement maison par maison, on n'aurait jamais su comment elle vivait, à quel point elle était dans le besoin » [Interventions à l'Assemblée communautaire, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), *Journal de terrain*, 15/3/11].

C'est également en vertu de cette puissance reliaante, que de nombreuses controverses surgissent sur le « fait de ne pas avoir été recensé », comme dans ce cas reporté au leader *wayuu* Euclide F. par le *vocero* Zamuro :

« Écoute *hermano*, nous avons des problèmes entre *paisanos* du CC maintenant. Je suis très énervé contre les gens du CC parce qu'ils n'ont pas recensé ma sœur. Alors, non seulement ils ont demandé de l'argent pour faire je ne sais pas quoi, aller en ville chez *Fundacomunal*, et après on ne comprend jamais s'ils l'empochent où ils l'utilisent vraiment...mais surtout j'ai eu ma sœur hier, et elle m'a dit qu'ils ne sont pas passés chez elle parce qu'elle a une « maison trop grande » et de toute façon elle ne pourrait pas aspirer à une réhabilitation. Alors à quoi bon la recenser, lui dit-on. Mais bon, je vais aller leur parler, parce que c'est faire une discrimination à quelqu'un de la communauté, non ? Tout le monde les a vu passer et nous, non ? » [Zamuro, CC *wayuu* Guajira, conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 11/05/11].

Le locuteur, oncle maternel et donc responsable de la famille, se plaint de cette « discrimination » dont sa sœur a fait l'objet. Or, comme il le souligne dans la formulation de sa plainte, son agacement ne vient pas tellement de la non-éligibilité potentielle de sa sœur à une réhabilitation, mais du fait que les leaders l'ont exclue du « cercle herméneutique et politique » des recensements.

d) *Les rencontres des Missions sociales*

Dès lors qu'ils sont éligibles à une *Mission*, un programme éducatif ou de formation professionnelle le plus souvent, les membres de la communauté ont l'opportunité de rencontrer des voisins plus ou moins « lointains », avec lesquels confronter les apprentissages. S'ajoute ainsi au premier espace d'interconnaissance, fondé sur les conditions de vie des uns et des autres, un deuxième espace, fait de sociabilités culturelles (conseils de lecture, discussions après la leçon, rédaction collective des devoirs) et de confrontation d'expériences d'émancipation par le savoir :

« J'aime beaucoup ces leçons. J'ai l'impression d'apprendre plein de choses, et d'apprendre ensemble avec mes compagnons dans le *barrio*, avec mes voisins. Cette année par exemple, nous sommes 35. J'ai connu une vieille dame très sympathique qui vit dans le *barrio* « La piedrita », elle a perdu son mari il y a quelques

années et elle est en galère. Ses petits enfants ne font rien. Alors j'ai parlé de sa condition à la dernière Assemblée, parce que les personnes âgées sont sans voix aussi dans notre *barrio*. Ils ne peuvent pas se déplacer. Ils n'ont personne [Delfina L., CC Santa Rosa (23 de enero/Caracas)] ».

« Qu'est-ce que j'ai appris ? Tu sais, c'est surtout les personnes que j'ai connues, et que je n'aurais jamais imaginé de rencontrer dans le *barrio*. Parce que nous ne nous parlons pas souvent entre voisins de *barrios* proches. C'est un peu un problème que nous avons ici dans les *barrios* vénézuéliens, le fait de ne pas se connaître au-delà de l'enceinte de tout ce qui nous entoure. Et ces gens-là sont très intéressants. J'ai connu une fille qui fait du théâtre et qui m'a raconté de tout ce qu'elle a lu, de comment elle a commencé à s'intéresser à ça. Ou un autre qui est étudiant dans la *Bolivariana* en droit, et alors on a parlé de la Constitution, de toutes les nouvelles lois des CC. Je me suis intéressée à pas mal de choses grâce à eux [Juana D., CC « Carpintero » (Petare/Caracas)] ».

Les programmes éducatifs sont ainsi l'occasion pour leurs participants de confronter des mondes sans communication, divisés par les barrières spatiales, de genre, générationnelles, et de cristalliser une intersubjectivité dans les récits.

« Il y avait un type qui m'a raconté son voyage à Cuba, pour se soigner les yeux, tu sais la *Mission Milagro*...il m'a raconté les choses de là-bas, sur la place de la révolution, sur comment les gens vivent la révolution. Et alors, en l'écoutant parler, j'ai eu vraiment l'impression que nous vivons aussi une révolution, qu'ici les choses sont encore plus vivantes que là-bas. Je n'aurais jamais eu la possibilité de connaître tout ça si je ne l'avais pas rencontré dans la *Mision Ribas* » [Nigia P., CC paysan Misintà].

e) *La distribution des tracts : partager l'information entre comités*

À ces deux espaces s'en ajoute un troisième autour du partage de l'information sur les dynamiques participatives et les événements relatifs aux quartiers environnants. Ce troisième espace se construit autour de la distribution de tracts politiques et militants, provenant des *barrios* adjacents. Les acteurs populaires s'en servent pour confronter leur situation communale, leurs réussites et leurs difficultés, aux informations qu'ils reçoivent sur les *barrios* environnants, en compensant ainsi la menace de l'*apatia comunitaria* dans leur *barrio* par une participation plus intense aux réunions organisées par les quartiers voisins, dont ils relaient ensuite les dynamiques dans les assemblées de leur quartier d'origine.

« C'est un hasard que tu me trouves à la maison aujourd'hui. Je suis toujours avec Branger. Nous allons à droite et à gauche, Zoulay par-ci on va à telle réunion, Zoulay par-là on va à tel événement. Je suis toujours partout. C'est important parce que tu te rends compte de plein de choses. Tu vois comment s'organisent les

communautés voisines, qui partagent pas mal de problèmes avec nous, avec nous du *barrio* Santa Rosa. Et tu vois les mêmes dynamiques : les leaders qui crient pour que la communauté participe, les mauvaises langues comme partout, mais pas mal de formes d'organisation intéressantes, qu'il serait bien de faire ici, dans le *barrio* Santa Rosa. Alors quand j'écoute nos voisines parler de certaines choses comme si elles étaient les seules à les vivre, ça me fait un peu rire. Et je leur dis : regardez que nos voisines du *barrio* « Observatorio » ont tel et tel problème » [Zoulay, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Mais l'interconnaissance par les tracts ne concerne pas seulement les leaders qui vont aux réunions « stratégiques » pour la création de la *Comuna* ou pour la *Sala de batalla*. Ces tracts sont au principe de conversations proprement politiques entre voisins :

- « C'est où la réunion ?
- C'est à l'UEB Gabriela Mistral, à 8h. Tu sais c'est où on va faire la *Comuna El panal* 2021.
- C'est l'*Alexis Vive* non ?
- Oui, je ne sais pas si je vais y aller. Tu sais le mois dernier ils sont venus dans le *barrio*, avec des fusils et tout pendant la nuit. Ils sont un peu fous. Ils traînaient un type qui était censé être un *malandro*. Mais ils sont un peu fanatiques. Je ne sais pas. En tout cas Zoulay qui y va souvent m'a dit qu'ils font ça chez eux, à La Piedrita, que ça arrive souvent ce genre de choses.
- T'en as parlé aux autres gens de la communauté ?
- Non, il y a rien à dire. De toute façon tu vois bien que les gens sont complètement annihilés devant l'*Alexis vive*. Que *el flaco* [le « maigre », l'un des membres du Collectif] fait peur à tout le monde. Mais il faudrait qu'ils connaissent, il faudrait que je montre ce tract aux autres pour qu'ils sachent ce que fait Alexis vive. Comme ça peut être ils seraient moins apathiques. Ils sauraient ce qui se passe ailleurs et pourquoi, et ils viendraient davantage aux réunions du CC » [Extrait d'une conversation non enregistrée entre Delfina L. et Carmen C., CC « Santa Rosa » 23 de enero (Caracas), *Journal de terrain*, 18/2/11].



Fundación Alexis Vive "Carajo"

INVITA:

A la Comunidad en general, Consejo Comunales, a los comuneros y comuneras, a participar en la Asamblea extraordinaria, Donde se tratarán los Sigüientes Puntos:

- ♦ **Plan de siembra de las tierras asignadas a la Comuna.**
- ♦ **Activación de brigadas de trabajo.**
- ♦ **Seguridad y puntos varios.**

**TU PARTICIPACIÓN
ES IMPORTANTE**

Día: JUEVES 03 /02/ 11

Lugar: U.E.B Gabriela Mistral.

Hora: 8:00pm

Comuna Socialista el Panal 2021

Document 2. Tract de la réunion dont parlent Carmen Q. et Delfina L. dans l'extrait *supra*. CC « Santa Rosa » 23 de enero (Caracas).

La réponse politique à l'*apatia comunitaria* ne s'arrête pas là. Les acteurs politisent en effet cet espace d'interconnaissance dans sa dimension de *monde commun*, en y inscrivant des « économies de la grandeur », qui leur permettent de « monter en généralité » [Boltanski et Thévenot, 1991]. En d'autres termes, les acteurs non seulement se reconnaissent comme membres du même cercle égalitaire, mais infèrent de cette expérience de l'égalité un ensemble de procédures normatives leur permettant de codifier le juste, le légitime, le raisonnable au moment de se justifier, d'argumenter, de critiquer, de dénoncer et de s'indigner publiquement. Les assemblées sont les lieux privilégiés de mise à l'épreuve de cette grammaire de la justice : elles deviennent des lieux de déploiement d'une raison publique. C'est à travers ces prises de parole, sur lesquelles nous reviendrons à divers moments, qu'un espace d'interconnaissance supplémentaire émerge : celui des besoins portés par chaque prise de parole, qui permettent aux différents acteurs de se faire une idée des « autres » souvent invisibles qui vivent dans la communauté. Or, pour accomplir le lien entre besoins et sens de la justice, les acteurs utilisent tout un équipement d'objets : les objets du comité participatif,

les documents, les chèques, les actes administratifs, deviennent ainsi des formes à part entière du politique populaire.

3. Neutraliser l'intérêt avec la rationalité juridique et le principe de publicité : l'ambivalences des objets publics.

Nous avons montré comment les moments faibles de la vie d'un CC sont paradoxalement les plus féconds pour comprendre les épreuves de justice dont les acteurs font preuve dans un comité populaire. Dans ces moments faibles, le sociologue trouve la clé lui permettant de comprendre les solutions collectives que la communauté apporte à la menace déstructurante de l'*apatia comunitaria*.

La neutralisation des logiques d'intérêt est, quant à elle, fortement reliée à la construction d'un ensemble de formes de débat autorisant l'expression d'intérêts justes et empêchant la mise en débat d'intérêts injustes. Comment éviter la transformation des CC en « orgies de l'intérêt » soumises à l'arbitre de leaders monopolisant l'information sur les financements ? Comment les leaders se défendent-ils des accusations de vol, proférées souvent en privé sous la forme du *chisme comunitario*, la rumeur ?

a) Défier les rumeurs à travers les preuves

Ce sont, une fois de plus, des éléments apparemment secondaires de la vie publique du *barrio* organisé en comité participatif, qui permettent aux leaders de construire des « économies de la grandeur », des formes de justification aux allures universelles, contre l'empire de l'intérêt et contre les accusations qui font d'eux des « voleurs ». Le sociologue se trouve alors confronté au pouvoir de « performance » d'objets [Conein, Dodier et Thévenot, 1993] comme les *planillas de arreglo de vivienda* (feuilles de réhabilitation des maisons), les budgets, les projections géographiques ou les chèques reportant le montant des dépenses effectuées et leurs entreprises bénéficiaires. Ces objets « réalisent » des opérations critiques, au sens pragmatiste de *formes de justification*, et présupposent une éducation – des leaders aux membres de la communauté - à la critique, chacun apprenant à justifier et *se justifier*. En d'autres termes, les objets sont porteurs, par leur maniement public, d'une rationalité morale et politique permettant de distinguer entre un intérêt juste et un détournement. Ce faisant, ils servent également aux leaders pour se défendre des rumeurs de détournement financier et

pour éduquer la communauté au respect de la loi et à la responsabilisation. Aussi cette éducation aux objets est-elle porteuse de tout un ensemble de catégories proprement politiques, comme la séparation entre le privé et le public et le partage entre la critique infondée du *chisme* et la critique fondée qui implique une prise de parole en assemblée.

Le cœur du problème du *chisme* nous est présenté par le leader Robert V. qui, en détaillant les défauts de la participation communautaire, relie dans son propos la baisse de la participation *et* la naissance de la rumeur sur les détournements financiers. Ce lien logique n'est parlant qu'une fois que l'on connaît les dynamiques des CC, autrement on ne pourrait pas comprendre pourquoi les gens se démobilisent *et* entretiennent la rumeur sur les détournements financiers des leaders. D'une part la communauté attend patiemment les fonds, d'autre part elle croit que ces fonds, fantasmés et donc toujours présents malgré leur non-visibilité [Morin, 1962], sont déjà arrivés.

« Si les gens de la communauté écoutent dans les assemblées les *memorias y cuentas* [ensemble des objets constituant la « mémoire » de l'administration communale], « on dépense tant et dans ces choses-là », « nous avons entrepris cela et nous prenons telle entreprise », « cela va bénéficier à tant de personnes et dans cet ordre », « on va réaliser tel projet, avec tel calendrier et tel budget », on va avoir peu à peu un *poder de convocatoria* [pouvoir de convocation]. Les gens commencent à venir aux assemblées, et à être moins apathiques. Si nous rendons des comptes à la communauté réunie, les gens viennent, participent. Comme je te le disais tout à l'heure pour les institutions, je crois franchement que là il y a un point de blocage, parce que si je dis à la communauté « l'État va nous réhabiliter tant de maisons, ou il va y avoir telle réparation de la route », et qu'après il n'y a personne, et bien les gens ne viennent plus, *la participation baisse, et les gens commencent à penser qu'il y a des détournements financiers*. Que les leaders s'empochent l'argent. Parce que c'est beaucoup plus facile de croire quelque chose que de s'informer sur le calendrier financier, si l'argent est arrivé ou tout simplement nous écouter » [Robert V., CC El Valle (Caracas), Nous soulignons].

La seule manière, nous confie Robert, de résoudre ces paradoxes de la participation, se trouve dans la démopédie de la critique dont le leader doit se montrer capable : éduquer les habitants à comprendre et évaluer la transparence, faire la *rendición de cuentas* (rendre des comptes à la communauté réunie en assemblée). Or, la *rendición de cuentas* comme pratique n'est pas concevable en dehors de tout un ensemble d'objets qui la rendent possible. Ce sont les budgets, les chèques, les actes qui mettent en communication politique leader et communauté. Mais comment opère cette relation ? À partir de quelles conditions devient-elle possible ? C'est un enchevêtrement de liens sociaux et d'objets, un « réseau sociotechnique » (Latour), qui en constitue le nœud central ; Robert V. décrit ce réseau dans l'extrait cité presque sous le mode de l'évidence, les objets traduisant un « *poder de convocatoria* » qui

n'est pas loin d'assumer, dans l'esprit de l'enquêté, le rôle de la « volonté générale » dans les théories démocratiques.

La même vision de la rumeur nous est présentée par Ligia P. Le leader paysan centre son récit sur la séparation entre « *chisme* » et « critique », l'un de l'ordre de l'irrationalité, de la passivité et de la lâcheté, l'autre de l'ordre de la rationalité, de l'activité et du courage :

« Le *chisme*, c'est un peu la partie irrationnelle de l'être humain tu vois ? C'est le manque d'effort qui amène les gens à croire, et à ne pas se documenter, à ne pas aller voir comment sont les choses vraiment. Et en plus les gens ne veulent pas dire ça devant la communauté, parce quand il s'agit de le dire en privé, à un copain, pas de crainte, tu vois ? N'importe qui peut le faire. Mais après avoir les couilles de dire ça devant les personnes en question et surtout devant toute la communauté réunie. Eh bien, là il faut être fort. Alors, moi ce que je dis c'est qu'il faut arrêter avec ça, avec cette culture du « j'ai entendu », du « je ne sais pas moi, c'est je ne sais pas qui, qui me l'a dit ». T'as quelque chose à dire ? Tu viens à l'assemblée et tu le dis, tu fais une critique. *En Assemblée on dit ce qu'on sent vraiment, pas un truc qu'on a entendu* » [Ligia P., CC paysan Misintà, Nous soulignons]

La séparation entre les deux mondes est radicale, à tel point que l'un réunit tous les caractères du politique, et l'autre ceux de l'apolitisme. L'enquêtée place la vérité du côté du premier, car « à l'Assemblée on dit ce qu'on sent », et l'illusion du côté du second⁵⁹⁹.

À partir de cette problématisation du *chisme* dans le discours des leaders, on pourrait se poser la question de savoir si la démopédie de la critique, l'éducation à la justice promue par les leaders du comité et chargée de « faire un peuple » par la participation, arrive à défier la rumeur. En d'autres termes, si cette éducation à la critique et à la publicité est susceptible de contrer les effets néfastes et démobilisants du « *chisme* ». Cela implique, en premier lieu, de retracer la genèse de la rumeur et, en second lieu, d'y trouver des points de contact avec la logique de la justification au cœur de la démopédie de la critique.

Mais dès lors que le sociologue veut retracer le chemin d'une rumeur, il se retrouve face à une opération impossible⁶⁰⁰ : personne n'est vraiment à l'origine de la rumeur, comme la psychologie collective l'a montré de longue date [Morin, 1962], tout au plus peut-on repérer des points de densification ou de passage dans un « réseau rumorale » [Aldrin, 2005]. Ainsi, dans le *barrio* « Santa Rosa », Mery G. nous confie que sa maison se trouve dans un carrefour

⁵⁹⁹ Pourtant des travaux historiques sur la politisation rumorale des classes populaires, montrent clairement l'imbrication d'irrationalité et de critique [Corbin, 1990].

⁶⁰⁰ Et cela d'autant plus que les rumeurs constituent un mode spécifique de politisation à l'échelle nationale. Ainsi, les informations statistiques délivrées par le gouvernement bolivarien sont considérées comme « non fiables » et carrément « fausses » par les tenants de l'opposition et inversement, en aboutissant au paradoxe de ne pas pouvoir connaître les statistiques exactes du chômage, de l'inflation, de la croissance et des exportations pétrolières. Ces chiffres sont considérés par les économistes « *oficialistas* » comme d'intérêt stratégique national.

stratégique pour comprendre « ce qui se passe » et avoir toujours en première les nouvelles. Mais ce qu'il importe d'élucider, pour répondre à la deuxième question sur le contact entre rumeur et preuve, est l'insécabilité des deux logiques. Les acteurs qui endossent la rumeur et ceux qui se justifient en affichant des preuves ne se rencontrent jamais, comme le souligne un leader communal de Bello Monte (Mérida) et un leader paysan de Misintà :

« Comme on a un grand problème d'eau dans le *barrio*, parce que, comme tu le vois, on est très en hauteur, et que j'ai fait installer un tube à proximité de chez moi pour avoir plus de points d'approvisionnement, alors la communauté pense automatiquement que je vole l'eau. Tu vois ? Mais je ne les rencontre jamais, je ne sais pas...soit ils se cachent...mais je sais qu'ils parlent de ça, qu'ils croient tout un tas de chose. Le problème c'est que les gens qui parlent de moi ne viennent pas aux assemblées, là où je porte les preuves que je ne me sers pas de l'eau, avec les tabulations des usages personnels d'Hydrocapital. Ça fait que tu peux choisir, soit tu me crois, soit tu les crois. Mais si tu veux je te montre les tabulations » [Efrain, CC Bello Monte (Mérida)].

« Il y a des gens qui disent que nous n'avons rien fait pour la tuyauterie, pour les sources d'eau, que les gens du *comité de riesgo* [organisation paysanne fondée sur la gestion collective des sources d'eau] de Misintà se sont vendus aux chavistes. Mais nous qui avons été là quand le camion est monté avec tout, savons l'effort et le travail que cela a coûté [Dionisio E., CC paysan Misintà].

Les deux enquêtés cernent le problème tragique posé par la rumeur. Ceux qui attribuent un crédit à la rumeur ne veulent pas « cesser de croire » car l'arrêt de la croyance supposerait des hauts « coûts cognitifs » [Festinger, 1953]. Ainsi, ils ne viennent pas aux réunions, lieu sacré de la mise en publicité des preuves. Aucune coordination n'est possible ainsi entre les deux logiques, car les vecteurs sociaux de l'une et de l'autre ne se rencontrent presque jamais, ce qui rend impossible l'émergence d'une convention. Pour chacun se pose alors la question de « choisir » entre deux biens cognitifs [Bronner, 2003] essentiellement équivalents : la rumeur ou la preuve, la raison privée et la raison publique.

b) La construction de l'objet comme preuve : rationalisation, publicisation, sacralisation

Pour contrer le *chisme* et ses effets déstabilisants les leaders élaborent ainsi toute une éducation aux objets, aux preuves, à l'argumentation fondée. Les documents parlent et révèlent ce qui a été fait et ce qui va être fait dans le comité participatif : ils parlent bien plus que les rumeurs, car le langage des premiers est universel et stable, celui des secondes, particulier et éphémère.

Tomás M. nous donne un exemple de comment les documents parlent, sont porteurs d'une vérité valide pour tous. Celui-ci fait des planimétries du quartier le cœur d'une querelle sur la distribution de l'argent pour les réhabilitations des maisons. Or, en raison de l'inscription de cette querelle sur la surface d'une preuve, l'objet fait naître autour de lui un « réseau sociotechnique », et fait surgir une controverse :

« Ça, ça pose des problèmes pour les gens du *barrio*. Ils ont approuvé cinq réhabilitations de maisons dans le *barrio*, ici pour les maisons en rouge tu vois, qui sont celles que nous considérons comme les plus dangereuses... On avait fait venir des ingénieurs et tout ça pour constituer ce plan de risque... et ils ont placé trois maisons dans le *barrio* à côté, sans respecter le plan. Tu vois, au-delà de la barrière rouge, de la Calle central⁶⁰¹. Ils en ont fait deux ici et trois dans le *barrio* Sucre, je ne sais pas si par erreur ou parce que là-bas vivait à l'époque le *vocero* du comité d'infrastructures. Pour ça, il y a eu un problème. Si FUNDACOMUNAL approuve 5 maisons ici, il faut respecter les planimétries, il faut respecter les choses comme elles sont écrites dans le plan. Eux, ils disent que c'est le même *barrio*, parce que concrètement il s'agit des maisons en face, une rue les sépare du *barrio* Santa Rosa. Mais les planimétries ne disent pas ça, et eux ils ne peuvent pas s'emparer de nos maisons. De telle sorte que les gens d'ici, du *barrio* Santa Rosa, ont été dégoûtés, parce qu'ils nous approuvent tant de maisons ici, pourquoi envoyer l'argent par-là ? Dans le plan on voit très bien quelle est la géographie de chaque *barrio*. Le plan est très clair, et c'est à ça que doivent croire les gens du *barrio*, et pas faire de *chisme* comme pour l'affaire de la *torrentera* ». [Tomás M., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)]

Dans le discours de Tomás, les documents se transforment en arguments rationnels, qu'ils rendent visibles. Et c'est par la conjonction de la rationalité de l'argument et de la visibilité de cette rationalité, que les documents peuvent se transformer en preuves.

Mais pour qu'un document, ou plus généralement un objet, devienne une preuve, il faut surtout qu'il soit public. Nestor nous donne un premier exemple de la fabrication de cette publicité : lors de l'entretien, il nous amène deux documents témoignant de la véracité et de la légitimité de son conflit. Ces deux documents sont, dans ses intentions, ontologiquement différents et se prêtent donc à deux usages différents : d'un côté la loi municipale, qui, en statuant sur la répartition de l'espace entre les maisons et les emplacements du marché informel, est la preuve ; de l'autre, l'article de presse, que « je peux lire pour comprendre un peu mieux l'histoire » et qui est le support symbolique, témoignant d'un certain degré de publicité de son histoire (pour que je le prenne au sérieux).

« Alors tu vois, je t'ai amené tout ça pour que tu vois que c'est un combat que nous menons depuis un certain temps désormais, et que nous avons des preuves de notre côté. Ici, tu as l'*ordenanza municipal*, qui dit

⁶⁰¹ Cf. Annexes II. 1 (Fig. 3).

dans son deuxième article que ces gens doivent s'en aller et qu'ils ne peuvent pas continuer à nous rendre la vie impossible. Et sinon, je t'ai amené aussi cet article du *Cambio* qui titre « Des voisins dénoncent les violences des marchands de rue »⁶⁰². Tu vois comme quoi les journaux nous ont fait connaître. C'est important tout ça ». [Nestor L., JV « 12 de octubre » (El Alto)].

Pour qu'un objet devienne public, les leaders recourent souvent à d'autres artifices que la simple présentation en cours d'assemblée. Giorman S. ou Robert V. insistent sur l'usage de *PowerPoint* pour élaborer collectivement le budget pendant l'assemblée, le programme permettant d'instaurer une relation directe entre leader démopède et communauté autour de l'élaboration de la preuve.

« Moi, je commence par projeter les diapositives des travaux en cours, ou de ceux qu'on peut montrer à la communauté de l'élaboration du projet, parce que sinon les gens sont tellement paresseux et tellement enclins au *chisme* qu'ils iraient même pas regarder ce qui est en train de se faire, de s'accomplir sous leurs yeux. Après on projette le budget, et alors avec *PowerPoint* on peut le construire ensemble. Moi je fais clic et une chiffre apparaît : alors je demande aux gens présents. C'est quoi ça ? C'est le chiffre des dépenses pour les matériaux, voilà. Et ainsi de suite. Comme ça ils comprennent les budgets et arrêtent de dire qu'on vole l'argent. Et je fais pareil avec tout le reste, avec les chèques que je projette sur les murs en leur indiquant le bénéficiaire et la dépense pour que tout soit clair, avec les factures, avec les *planillas*, pour que la communauté puisse tout voir. C'est clair que quand ils voient les trucs qui apparaissent sur le mur, ils sont un peu plus stimulés et essaient de comprendre. Et surtout ils voient les chèques, ils voient l'argent qui est écrit sur le chèque et qui en est le bénéficiaire. Parce que tout est clair ici » [Giorman S., CC paysan Misintà].

Mais une troisième conversion est nécessaire pour qu'un objet se transforme en preuve : l'investissement symbolique qui le qualifie comme quelque chose d'« important » pour la communauté. Or, cette sacralisation est hautement problématique : comme le souligne la sociologie et l'anthropologie du fait religieux, le processus de sacralisation entraîne la création de nouvelles barrières symboliques dans la communauté, tournant autour de la connaissance et du toucher.

c) *Les objets comme métaphores de la vie communale : secret-public et sacré-profane*

Afin de comprendre les modalités de ce dernier processus de fabrication publique d'une preuve, la sacralisation, nous souhaiterions partir de quelques paradoxes de

⁶⁰² Cf. Annexe II. 2 (Fig. 11÷14).

l'observation participante. Comme pour la tournée des *censos comunitarios*, c'est en effet en appliquant la méthode de l'observation participante que l'on peut saisir le rôle de ces objets pour accomplir le passage, entre leader démopède et collectif « rumoral » [Elias, 1987 ; Cefaï, 2007 : 116-123], entre le CC comme espace *social* et le CC comme espace *politique*.

Au cours d'un entretien avec Tomas M. et suite à deux entretiens avec une de ses collègues du *barrio* (Carmen Q.) et le *vocero* du *barrio* ouvrier « La Manguita » à Valencia (José R.), nous avons observé une similarité de postures envers ces objets particuliers que sont les documents du CC. Les trois enquêtés ne cachent pas leur protection « révérencielle » envers ces objets - des feuilles de recensement déjà rentrées dans l'ordinateur, des actes sans importance juridique, des feuilles de présence aux assemblées de l'année précédente, des photocopies dont ils avaient plusieurs exemplaires - et ils en font des objets sacrés ; en même temps, ils affichent un désir explicite de nous les montrer, de nous les faire toucher, de les partager. Tomás M. passe ainsi les premières vingt minutes de son entretien à nous dire qu'il doit nous montrer ces documents qui « parlent clair » (qui sont « dans la pièce à côté »), sans pourtant se lever pour aller les chercher.

À l'insistance des enquêtés sur le thème des chèques et des *planillas*, nous avons alors exprimé le désir de les voir et éventuellement de les photocopier, tout en reconnaissant croire à leur « honnêteté ». Les trois enquêtés, de manière extraordinairement similaire, ont refusé dans un premier temps de nous les montrer tout en nous en détaillant le contenu, et en justifiant leur refus par des explications incohérentes (« je ne peux pas les perdre, je ne peux pas risquer qu'ils s'abîment, ou que la communauté te voie en train de les photocopier »). Ils ont accepté par la suite de nous les montrer et de nous les faire photocopier : en nous les donnant, le soin et la ritualité du geste contrastent remarquablement avec le langage technique et la posture routinière utilisés pour nous les décrire peu avant. Quant à les photocopier, il faut faire ça « à deux », « rapidement », « en cachette », « ne pas être vu par les membres de la communauté » et aller les photocopier dans un *cybercafé* loin du *barrio*. Nous relatons ci-dessous la conversation avec Carmen Q.⁶⁰³ :

- « - Écoute je ne sais si je peux te les donner. Tu as demandé à Tomás ?
- Oui, bien sûr. Il m'a dit que tu les as, les recensements et tout ça.

⁶⁰³ Il faut bien décrire ces deux moments significatifs, en précisant qu'une bonne description est porteuse d'un ensemble de questionnements pouvant traduire même une ébauche d'explication causale (« de bons cheminements vers l'explication causale se dessinent dans les appréciations des lecteurs sur la qualité ou sur l'efficacité des descriptions de la vie social », Katz, 78 - il faut alors être le plus efficace possible dans la restitution par l'écriture de la situation observée et vécue, s'approcher pour utiliser le langage de Katz, d'une description « lumineuse », pour que l'explication causale soit présente in germe dans la description)

- Mais je ne sais pas s'il me les a restitués. Je ne sais même pas où les chercher.
- *Je t'en prie...il me faut vraiment ça pour ma recherche, c'est pour avoir un minimum d'information...*
- Bon, je vais les chercher [elle revient une minute plus tard] Tu verras, il y a tout dedans, tout est dans les chèques, c'est très clair, ici tout le monde est réglo. Mais il faut que tu fasses gaffe. Je te les donne juste parce qu'on te connaît, parce sinon...Bon, là il faut que tu les photocopies. Pour les photocopier, on ne peut pas aller chez Judith [qui fait partie du *Colectivo Alexis Vive*]. Il faut aller à la *bodega* [épicerie] qui est de l'autre côté du *barrio*, c'est à 15 minutes à pieds. Après quand tu marches, il ne faut pas les montrer. Il faut que tu les caches, entendu ? Parce que les gens ici sont très curieux. Dès qu'ils voient quelqu'un qui se balade avec des papiers, ils pensent qu'il y a quelque chose de caché et commencent à imaginer [Conversation avec Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), *Journal de terrain*, 27/2/11] »

Les enquêtés semblent projeter sur ces documents une sorte de *fides implicita* compensant une confiance et une remise de soi impossibles envers leurs voisins « sournois ». De plus, ils relient explicitement la genèse d'une rumeur à l'apparition non réglée des documents du CC (en compagnie d'un étranger, hors des horaires de l'assemblée). Comment expliquer cette association de la preuve et du *chisme*, apparemment contre-intuitive, si la preuve devait le conjurer, prouver son inconsistance ?

Tout nous fait penser que c'est la modalité d'apparition du document qui le transforme, par une opération parallèle de sacralisation, en objet « important » *et donc* en preuve. La modalité de son apparition constitue l'élément central de sa fabrication politique. D'autre part, les documents que nos enquêtés convoitent autant, doivent être protégés et ôtés au regard profane et « souilleur » [Douglas, 1971] de la communauté (car le seul moment légitime de les montrer à la communauté est l'occasion également « sacrée » de l'assemblée hebdomadaire), mais ils se trouvent investis, en même temps, d'un « désir de publicité » (l'enquêté nous en parle pendant tout l'entretien). C'est alors la double combinaison « sacré-profane » et « secret-public » régissant l'attitude des enquêtés envers ces documents qui nous a mis sur la piste de leur valence proprement *politique*, et notamment sur leur transformation en « économies de la grandeur », en formes de justification publique, lors de leur apparition au moment de l'Assemblée de *barrio* : ces documents deviennent dès lors des objets supportant la capacité critique des acteurs, les acteurs se faisant les « porte-parole des choses » [Boltanski, 1990 : 136].

En confrontant les résultats de l'observation participante et l'usage de ces mêmes documents en situation d'assemblée, nos intuitions sociologiques se sont affinées et une

hypothèse de travail a commencé à émerger : l'existence de ces documents est scandée par une double temporalité, celle du secret (il faut les ôter au regard « souilleur » de la communauté rumorale) et celle du public (ils deviennent des preuves par leur apparition lors de l'assemblée). Cette double temporalité métaphorise en effet la double condition politique du comité participatif, le secret de l'intérêt privé « inavouable » (et les rumeurs, également privées, sur les intérêts privés « inavouables » des leaders) et le public d'une existence transparente, composée d'intérêts justes, ouvrant à la maîtrise collective. Dès lors qu'ils sont relégués dans le secret du bureau du leader, ces documents doivent être protégés du regard et de la convoitise des membres de la communauté, toujours désireux d'« inventer des rumeurs » ou d'infléchir stratégiquement le choix des bénéficiaires de l'argent communal en les manipulant. Dès lors qu'ils apparaissent publiquement, apparition très ritualisée⁶⁰⁴ par le leader qui les lit exhaustivement et solennement, ils sont soumis au regard d'une communauté capable de décider collectivement, et donc de transcender, par sa présence et sa capacité à débattre, la « guerre des intérêts ».

Ainsi *pour le même document*, une feuille des réhabilitations de l'année passée – alors qu'est en cours le choix des nouveaux bénéficiaires - José R. adopte les deux postures, la privée-profane et la publique-sacrée :

« [Immédiatement après l'arrivée d'une femme qui lui demande des précisions, mais nous n'assistons pas à l'échange] Les gens de la communauté sont vraiment chiants de temps en temps. Tu leur dis les choses et ils sont toujours là à vouloir voir, à toucher les documents, à les garder. Moi je ne leur donne jamais rien parce qu'après ils l'empochent et ils le restituent pas. Comme cette petite vieille. Elle voulait la feuille des réhabilitations de l'année dernière, avec les noms des gens. Nous l'avions déjà montrée à la communauté à l'assemblée, mais les gens veulent toujours toucher. Il ne se contentent pas d'écouter » [José R., CC « La Manguita » (Valencia)].

« Chers voisins, alors voici la feuille des réhabilitations de l'année dernière. Vous vous en souvenez. Je vous l'avais lue quand nous avons décidé d'accorder les 17 réhabilitations des maisons. Comme plusieurs personnes me l'ont demandée cette semaine, la voici [Il la montre à la communauté et au secrétaire des actes, qui en prend immédiatement note]. C'est sur la même feuille, mais avec des noms différents, que nous allons maintenant mettre les gens les plus nécessiteux de la communauté, pour pouvoir délibérer ensuite sur les réhabilitations prioritaires » [José R., Assemblée communautaire, *Journal de terrain*, 29/2/11].

Montrer le document à la dame la veille de l'assemblée, ou aux autres qui lui en avaient

⁶⁰⁴ Ritualisation qui, comme le souligne F-I. Isambert dans son *Rites et efficacité symbolique*, 1979, est la condition *sine qua non* de leur efficacité pragmatique.

fait la requête, aurait pu faire « *chismear* » la communauté et, dans son esprit, l'aurait rendu complice d'une manipulation. C'est l'apparition publique qui est la véritable fonction politique du document : par les dynamiques de son apparition, il fait exister la communauté comme collectif politique, collectif s'opposant dans sa formation au secret des intérêts inavouables ou d'un réseau de rumeurs.

En guise de conclusion une précision importante, qui nous permet également de revenir, avec une autre perspective, sur la clientélisation populiste. À la lumière de ces dynamiques proprement politiques inscrites dans la fabrication des objets comme preuves, la question sociologique sur la gestion *effective* de l'argent peut devenir secondaire. Cette question, qui monopolise le regard sociologique sur les logiques de redistribution de l'argent dans des institutions d'assistance publique, ne deviendrait qu'une question sociologique parmi d'autres. Il serait sans doute intéressant de reconstruire, par une enquête proche de l'esprit « journalistique » des pionniers de l'école de Chicago (les *muckcrackers*), le réseau de distribution de l'argent, et y trouver le reflet des relations de *compadrazgo*, des liens familiaux ou claniques, ou de la « force des liens *forts* » (en écho à une célèbre thèse de M. Granovetter). Mais l'intelligence sociologique des comités participatifs ne peut s'arrêter là, car cela reviendrait, au fond, à en dépolitiser les logiques d'action. *A fortiori*, une telle opération, qui permettrait de dévoiler que l'argent suit, au moins partiellement, les réseaux d'interconnaissance dans le *barrio*, reviendrait à oblitérer, par l'opération sociologique du « dévoilement », l'équipollence entre la rationalité de l'acteur et la rationalité de ses arguments [Boltanski, 1990 : 44-74 ; Thévenot, 2006]. En d'autres termes : dans les pratiques participatives, que ce soit en privé ou en assemblée, l'argent suit les chemins de l'argumentation, tout comme les réseaux des liens personnels. Les deux dimensions sont indissociables, et c'est précisément dans leur agencement contradictoire que les acteurs concentrent leurs démarches argumentatives.

Dans ce double oubli - oubli de la dimension proprement politique des objets et de l'émergence progressive d'une raison publique contre l'emprise des logiques d'intérêt - les contextes de sens (*Sinnzusammenhang*) où nous avons vu les objets acquérir des significations publiques en viennent à être réduits à une variable purement descriptive [Cefaï, 2007 : 223]. Ce qui compte est, au fond, où va l'argent, non *comment* il y va.

Un dernier argument nous a *in fine* amené à étudier le statut politique de ces documents chargés d'administrer l'intérêt dans le comité participatif, non pas en essayant de répondre prioritairement à la question « où va l'argent ? » mais à travers la question « à quoi *servent*

ces documents du point de vue des acteurs ? ». Une fois photocopiés les *planillas* et les chèques, et observée la mise en scène de ces documents pendant l'assemblée, un paradoxe demeure : comme l'indique le leader de Bello Monte, rumeurs sur les malversations financières et preuves de l'honnêteté des leaders *coexistent*⁶⁰⁵. Ainsi, l'important n'est pas de donner raison aux uns et tort aux autres, en vérifiant ou non l'existence de régularités suspectes dans la répartition des financements, mais de se poser la question sociologique de la coexistence des deux régimes d'action, l'intersubjectivité de la rumeur et l'objectivité de la preuve. À partir de cette coexistence, il incombe à l'observateur d'activer son imagination sociologique [Mills, 2006 (1959)] sur les solutions pragmatiques négociées entre leader soucieux de se justifier et communauté secrètement accusatrice.

Comme le synthétise Carmen Q., en retraçant la genèse de la rumeur sur la *torrentera* et ses implications politiques pour la vie communautaire.

« On a alors prétendu que tous les gens du CC étaient corrompus. La communauté a commencé à fantasmer sur les détournements financiers, et tout le monde était compromis. Les gens se méprennent sur les choses et transforment un soupçon de malhonnêteté dans la gestion financière en lui mettant des noms, et lui mettant des catégories. Cela cause des dommages pour toutes les *vocerias* ensemble. Bon, nous de notre côté, nous avons eu nos fautes, une desquelles a été de ne pas faire une *rendición de cuentas* à temps, tous les membres du CC auraient dû faire cette *rendición de cuentas*. Mais à l'époque ils ne s'entendaient pas très bien. Ils n'ont pas eu cet esprit d'anticipation des problèmes, ils n'ont pas assumé cette responsabilité et le feu a été allumé. Mais bon tout ça, il ne faut pas l'oublier, est un mensonge, un malentendu, peut-être un peu exprès pour ruiner la réputation de certains *voceros* du CC, afin que les gens ne revotent pas pour eux » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Dans cet extrait, Carmen nous restitue toute l'ambivalence de la rumeur et de ses preuves. La rumeur apparaît comme une forme de politisation à part entière, aux limites du légitime et du rationnel, car à mi-chemin entre une vérité et un mensonge - un mensonge réel dans ses conséquences, à l'instar du théorème de Thomas. La rumeur apparaît, de surcroît, comme une variable parmi d'autres d'une fonction de conspiration agissant à l'échelle du

⁶⁰⁵ Il est extrêmement difficile pour les sociologues ou les politistes spécialistes des CC vénézuéliens de comprendre cette coexistence sans verser dans la normativité d'un jugement d'efficacité technique : souvent on traduit alors cette pluralité des registres pragmatiques de l'organisation populaire, comme un « problème de démocratie technique ». Les CC n'arriveraient pas à sortir de ce mariage incestueux d'un devoir d'expertise et de logiques émotionnelles empruntées au romantisme populaire. Ainsi M. Commet, à partir d'une perspective de sociologie des politiques publiques pose la question suivante à propos des CC sous la forme du jugement d'efficacité : « comment jouer la carte de la proximité, de la sensibilité, du langage commun avec les plus modestes tout en conservant la distance nécessaire vis-à-vis des habitants pour faire émerger un consensus et des décisions collectives ? [...] À trop verser dans les registres de l'affectif et du ressenti, le risque est grand de voir les émotions effacer le rôle de l'expertise dans l'élaboration des politiques publiques. L'excès de « romantisme populaire » est, en ce sens, un piège pour l'action locale » [Commet, 2009 : 119].

barrio, voire à l'échelle nationale et internationale. Si cette forme de politisation « rumorale » s'est mise en place, et que les gens ont accordé un crédit à un mensonge, c'est parce que la *rendición de cuentas* - le réseau sociotechnique des leaders démopèdes - a été défaillant. Mais dans son récit, un doute reste sur les raisons de cette faillibilité : pourquoi les leaders n'ont pas activé à temps la *rendición de cuentas* et n'ont pas rendu publiques les preuves ? Sa réponse demeure vague : « à l'époque les leaders ne s'entendaient pas très bien ». Le caractère vague de sa réponse, qui rapproche la logique du secret à la publicité des preuves, nous montre alors que rumeur et preuve agissent sur un terrain d'interpénétrations réciproques. Car le conflit entre rumeurs et preuves est, au fond, le conflit interne d'une communauté qui essaie d'accéder à une condition politique, et qui est donc confrontée systématiquement à elle-même et à ses déficiences.

d) *La construction d'un sujet de droit en milieu populaire : conformité, respect et responsabilité*

Si les documents renvoient à la double condition, privée (soumise à la guerre des intérêts) et publique (entraînant la constitution d'un collectif débattant contre la guerre des intérêts) du comité participatif comme espace politique, un ensemble d'« économies de la grandeur » spécifiques doit pouvoir être repéré dans la vie publique de ces objets. Les « économies de la grandeur » inféodées à ces objets, servant aux leaders à se défendre des accusations de corruption véhiculées par le *chisme* et à conjurer la résurgence de la « guerre des intérêts », tournent autour du concept de « rationalité juridique » élaboré par M. Weber [Weber, 1986 (1922)]. Les leaders non seulement font « apparaître » les preuves de l'action communale, en les ritualisant, en les sacralisant, en les mettant à disposition de la collectivité ; mais ils y associent également un ensemble de référents normatifs tournant autour de la « rationalité/universalité de la loi » et du « respect des règles enrégimentant la dynamique d'un projet ».

« Voici donc le document que nous envoie la Mairie pour le projet du camp de football [Il le lit intégralement] Le financement sera opérationnel en deux étapes, nous aurons un acompte au mois de mars et la totalité du financement une fois le camp de football construit. Nous allons donc maintenant contacter l'entreprise qui se chargera de l'installation du sol, pour lequel nous avons décidé du matériau la semaine dernière [...] J'insiste sur le fait que ces documents sont des promesses de financement que nous pouvons utiliser avec la Mairie au cas où les financements, comme cela arrive tout le temps, vous avez pu le constater, soient retardés. Mais si les financements sont retardés, malheureusement il n'y a pas de loi pour ça. Nous avons rédigé le projet

dans le respect des lois, des temps, des dynamiques : je vous ai souvent dit qu'on ne peut pas tout avoir, tout de suite. Il y a des temps précis pour que le résultat apparaisse aux yeux de tous » [José R., Assemblée communautaire, *Journal de terrain*, 29/2/11].

Le leader communal départage entre deux temporalités : d'un côté, une *temporalité communautaire*, reliée à la rumeur et à la raison démagogique qui associe promesse, foi et désenchantement, et qui veut « tout, tout de suite » (en étant vite « déçue ») ; de l'autre, une temporalité juridique rationnelle, qui impose la conformité aux règles, l'attente et la régulation politique du débat. Cette distinction doit réguler une communauté en proie à la rumeur et à l'effet d'ensauvagement de l'intérêt. C'est ce même principe de rationalité qui permet d'opposer une autre disposition, critique, à celle proprement a-critique de la rumeur : il s'agit du *souçon*, servant, dans l'optique d'J. Elster à jeter des éclairages sur des correspondances *équivoques* entre un argument général et un intérêt particulier [Elster, 1994]. On en trouve un exemple dans le récit d'Augusto M., membre « actif » de la communauté de Misintà, dans son appréciation de la démopédie du leader, Dionisio,

« Alors maintenant nous savons pourquoi nous faisons telle et telle chose, tu vois ? Tu as assisté hier à l'assemblée, tu as vu comment Dionisio nous a tout expliqué. Alors tu vois, ça, ça nous aide à comprendre qu'on ne peut pas demander la lune. Un leader honnête est un leader qui accompagne la communauté. Et puis on voit qu'Euclide est honnête, parce qu'il fait bien la *rendición de cuentas* et tout. Tout est clair, tout est là. Alors notre précédent leader, lui tu voyais qu'il y avait quelque chose de louche, parce qu'il promettait tout le temps, et il donnait toujours la responsabilité à quelqu'un d'autre. Et quand il disait : « Il faut faire telle chose et telle chose », on ne se demandait pas pourquoi il nous le disait. Maintenant que nous avons appris à ne pas nous faire arnaquer, chacun de nous se demande « Pourquoi il me dit ça ? Est-ce qu'il a les preuves ? », pour démasquer les voleurs. Même si Dionisio est honnête, on le fait avec lui aussi tu vois ? » [Augusto M., CC paysan Misintà].

La loi pénètre alors, avec sa rationalité et sa temporalité propre, dans le *barrio* : elle est chargée d'abord, instrumentalement, de réguler les instincts désintégrateurs et, deuxièmement, d'opérer la transformation d'une communauté géographique en sujet de droit. Les « principes, catégories et normes de droit » ainsi que « les usages, rituels et conventions de justice » doivent devenir des « cadres de référence pour l'expérience individuelle et collective » [Cefaï, 2007 : 536].

Or, la conversion d'une communauté en instance politique, par l'intermédiaire de la loi, implique un double processus de constitution d'un sujet de droit individuel et d'un sujet de droit collectif. Les deux processus sont liés, car d'une part la loi pacifie, civilise et régule une communauté de citoyens *barriaux*, et d'autre part le droit devient la grammaire du respect de

soi de chaque membre de la communauté ; de cette assimilation du droit découle la capacité de chacun à partager entre une cause juste et injuste, la première ouvrant au conflit, la deuxième au chaos⁶⁰⁶. À l'image de l'acquisition d'un « droit à avoir des droits » pour les domestiques brésiliennes - résultat d'un lent processus de décantation individuelle et collective de la loi – décrit par D. Vidal [Vidal, 2002], les habitants du *barrio* s'approprient la loi au fur et à mesure qu'elle se montre efficace dans la régulation politique de la communauté. Ils se socialisent aux textes, aux objets de la loi : quand on leur pose la question de la première chose qu'ils ont faite pour former le comité, ils répondent souvent qu'ils ont acheté la *Ley de CC* ou le Règlement administratif des JV.

On les observe pendant les moments de la *siesta* en train de lire des textes réglementaires qui ne concernent pas leur vie personnelle, et parfois même l'horizon du comité participatif. Ils justifient alors cette lecture comme une formation politique :

« L'autre jour Chávez nous a parlé de la Loi sur les autonomies universitaires à *Alô Presidente*, parce qu'il y a ces étudiants de l'opposition qui font plein de mouvements sociaux et tout. Alors j'ai vu à la télé que les conflits avec la police ont été durs. Pour moi c'est inadmissible. Même si ces gens suivent la propagande de la droite, et qu'ils se trompent sur pas mal de choses, je ne vois pas comment on peut réagir comme ça, la police et tout. Il y avait des jeunes de 20 ans qui se sont faits mal. Ce gouvernement devrait donner l'exemple. Mais bon, au-delà de ça, je voulais comprendre pourquoi ils manifestaient avec tant de verve, pourquoi ils étaient si attachés à leurs autonomies. C'est Chávez qui disait à *Alô Presidente* que c'était à cause des autonomies. Alors je me suis acheté la loi, et tant que j'y étais, j'ai pris aussi celle sur les télécommunications que je n'avais pas eu le temps de lire après le scandale sur RCTV [fermeture d'une chaîne privée par le gouvernement chaviste]». [Mery G., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)]

« Je lis la constitution parce qu'il y a dedans ce fameux article 162 qui, comme nous l'a dit Jesus, consacre notre renaissance indigène. Personnellement, j'ai un peu honte à le dire, mais je n'avais jamais lu une loi. J'avais déjà lu des livres, mais bon, je n'ai jamais passé mon bac. J'en ai un peu parlé avec Sumi qui est institutrice, et elle m'a donné la Constitution. Alors j'ai lu et j'ai compris. Ce n'était pas si difficile. Mais bon, Jesus il en parle tellement, qu'à moment donné tu deviens curieux non ? ». [Andreina R., CC *yukpa* Toromo (Sierra del Perijà)]

Les espaces domestiques sont envahis par les textes de loi. Ces mêmes textes sont en vente dans les rues populaires, pénétration sensible de l'état de droit dans ces espaces souvent qualifiés comme « hors-droit » que sont les *barrios*.

Leur accès à la condition de sujet de droit (la définition de « qui les personnes sont, ce

⁶⁰⁶ C. Lafaye et H. Flanquart débouchent sur ces mêmes conclusions - le primat du droit dans la conversion de l'habitant en citoyen - en étudiant des dispositifs de participation dunkerkois [Lafaye et Flanquart, 2001].

qu'elles peuvent faire et ce à quoi elles peuvent aspirer, de ce qu'elles doivent accepter et de ce qu'elles peuvent refuser », [Cefaï, 2007 : 540]) tend alors à s'entrecroiser avec la transformation de la communauté *barriale* en sujet collectif de droit. D'où aussi tout un ensemble de critiques sur les défauts de développement du cadre juridique pour l'organisation des *comunidades*, comme dans l'extrait suivant où Robert déplore le vague juridique autour des EPS [*Empresas de producción social*, les coopératives populaires socialistes]. Il nous raconte une anecdote sur un avocat venant d'une autre communauté :

« Là il y a un problème avec le *statu quo* juridique, parce que ce truc des EPS n'est toujours pas bien formalisé au niveau de la loi, et parfois nous leaders, on s'étonne d'à quel point l'État manifeste des lenteurs non seulement bureaucratiques mais aussi juridiques. Parfois j'en parle avec les gens réunis dans l'Assemblée et on se met à cogiter sur quelle serait la loi parfaite pour nous mais aussi pour les autres *barrios* pour telle chose ou telle autre. Pour les coopératives par exemple, on a fait l'exercice avec la communauté, chacun a levé la main et a dit ce qui était important pour lui, on a tout écrit sur le tableau, et après on a fait un projet de loi ! Pas mal non ? Alors par exemple untel dit, il est important de fixer les salaires, l'autre ajoute comment fixer les salaires, et après les droits des travailleurs, le financement de l'État, comment contrôler la gestion de l'argent, bon tout ça. En tout cas, j'étais en train de te raconter comment s'est passée l'histoire de l'EPS : il y a un avocat qui vient nous voir à la *Comuna* et nous dit « Mais quel statut juridique vous avez pour cette coopérative que vous avez formée ? ». Sans savoir rien de lois, en dehors de ces exercices qui sont un peu des blagues, nous lui avons dit que nous voulions nous organiser ensemble et que nous nous sommes organisés. Point. Après si l'État ne suit pas, il ne suit pas. Mais bon, là j'ai lu la *Ley de comunas*, et nous avons des chances d'obtenir une régularisation rapide, parce que nous-mêmes, nous nous sentons menacés comme ça » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

Le jeu que nous raconte Robert témoigne de deux dynamiques importantes de la transformation des communautés populaires en sujets de droit : d'abord d'une familiarisation progressive, puis d'une imagination juridique à l'œuvre (dès que l'on forme une organisation, ou que l'on prend une décision, on se pose la question de son *marco juridico*, de sa faisabilité juridique). Surtout, il marque l'émergence progressive d'un principe de responsabilité dans les espaces populaires : dès lors qu'on est en défaut avec l'état de droit, on se sent en devoir de se justifier (les lenteurs et les incohérences de la Loi sur les EPS) et de se mettre en conformité. La pénétration de ce principe de responsabilité n'est pas visible uniquement dans les questions un peu « abstraites » de la régularisation ou de la mise en conformité. Elle touche toute la communauté à partir du partage, au cœur du principe de rationalité juridique et de publicité, du privé (et donc de l'appropriable) et du public (et donc du non-appropriable). On en trouve deux exemples très éclairants dans l'affaire du camion pour les déchets du CC de Misintà et dans les discussions entre leader et ingénieur sur l'importance de donner un

« statut juridique » à l'aqueduc en voie de construction dans un CC de Bello Monte (Mérida) particulièrement touché par la pénurie d'eau :

« Alors quand on a essayé de nous voler ce camion que le CC avait financé pour régler l'histoire des déchets, car nous n'avions pas une société qui s'occupait de manière régulière des déchets, c'était vraiment un moment important. Non pas tellement pour le vol en soi, parce qu'après on l'a réglé. On a découvert les coupables, qui ont fait amende honorable devant la communauté. Mais l'important a été le débat qui s'en est suivi. Parce que toute la communauté a pu discuter autour de cette question de « de *qui* était le camion ». Alors nous, leaders, nous avons lancé le débat, parce qu'il y avait un type, le fils d'un paysan qui vit en bas de la route, vers la ville, qui a dit que du moment où on avait besoin d'un camion et que le besoin le justifiait, on pouvait l'emprunter à la communauté. Alors je lui ai dit « Tu penses qu'on peut emprunter la communauté ? Tu penses qu'on peut s'approprier d'une communauté comme ça impunément ? Parce que c'est de cela qu'il s'agit. Les gens qui ont fait ça se sont appropriés d'un truc qui était à toute la communauté, et maintenant ils doivent assumer la responsabilité d'avoir fait un truc contre la loi. Et les autres membres de la communauté ont réagi, c'était super, chacun avec sa vision des choses ». [Giorman B., CC paysan Misintà].

« Il est très important de donner un statut juridique à cet aqueduc. Parce que comme on va demander aux gens de la communauté de le construire selon la modalité du travail socialiste [travail gratuit et *cayapa*], après, une fois qu'il sera construit, il faut que tout ce travail soit protégé. On ne pourra pas permettre que des gens fassent des dégâts ou se l'approprient de manière privative. C'est fondamental. Alors je ne sais pas, il faut trouver une manière légale, il faut mettre ça dans un code pour le CC, pour que les gens comprennent que ce n'est pas à eux, mais que ça appartient à tout le monde. D'ailleurs les voisins de la partie basse du *barrio* disent que selon eux, il faut écrire tout cela très clairement dans un code de conduite supplémentaire qui ait valeur d'engagement pour tous, et qu'on va mettre avec le projet ». [« Le Professeur », membre actif du CC Bello Monte (Mérida)]

Comme en témoignent ces extraits, les acteurs greffent leur mission d'éduquer une communauté toujours en proie à la « guerre des intérêts » autour de ces réalisations collectives. Ainsi, ce sont les membres de la communauté qui participent au débat sur l'appropriable et le non-appropriable, et ce sont également des voisins qui proposent d'inscrire le code de conduite sur l'aqueduc dans le projet, afin de produire une sorte de « constitution communale ». Encore une fois, au croisement de démopédie et d'assimilation des catégories du droit, émergent des nouvelles figures de la responsabilité en milieu populaire, à même de partager intérêt juste (collectif) et intérêt injuste (« égoïste » ou privatif).

Les objets semblent donc avoir un rôle fondamental dans la conversion du comité participatif en espace politique : loin d'être uniquement des supports d'une distribution de

l'argent *décidée à l'avance*, selon les réseaux personnels des leaders et les rapports de pouvoir à l'intérieur de la communauté, ils parlent. Ils témoignent, ils font autorité et ils émettent des vérités collectives. Sur eux, et sur leurs usages collectifs se greffent des formes très hétéroclites de rationalité politique, allant de la légitimité à la légalité, de la responsabilité au sens du commun. En ce sens, ces objets font signe vers quelque chose d'autre : la politique au *barrio* est avant tout de nature *morale*, comme le soulignaient G. Lefebvre, R. Huard ou E. P. Thompson dans leurs travaux sur la politique des dominés. Dès lors que les dominés, les exclus, les illégitimes font l'expérience de la politique, cette expérience implique, en premier lieu, la genèse des catégories permettant de séparer le juste de l'injuste, le dû de l'indu, le licite de l'illicite, le privé du public ; ces catégories morales, qu'il s'agira maintenant de formaliser à l'aide du cadre d'analyse pragmatiste, servent *a fortiori* à protéger les dynamiques de subjectivation, toujours menacées de retomber dans l'état infra-politique de la précarité, de la violence et du fatalisme.

4. Protéger la subjectivation en moralisant le politique.

À la fin de notre séjour de terrain chez les *wayuu*, Euclide M. reconnaissait :

« Tu sais Federico. Je ne te cache pas que dans la communauté il y a plein de choses qui ne vont pas. Il y a beaucoup de conflits à cause des CC, tu l'as vu : les querelles sur le fait de financer ou non l'aller-retour en ville, la communauté qui ne veut pas cotiser, les problèmes entre familles, untel qui ne vient pas aux réunions. Nous avons des problèmes. Mais j'ai envie de te dire une chose, que je pense sérieusement depuis que je me suis mis à faire le leader du CC, *le conflit est ce qui maintient la communauté vivante. Le conflit est une manière pour la communauté de se regarder dans un miroir. Voilà. C'est ça le CC, c'est comme se regarder dans un miroir* » [Euclide M., CC *wayuu* Guajira, Nous soulignons].

Afin de combler les brèches du CC, de résorber ses contradictions et de « faire avancer les choses », la seule solution, comme le souligne avec finesse analytique le leader *wayuu* Euclide, est de reconnaître le conflit comme une dynamique vertueuse. « Le conflit est ce qui maintient la communauté vivante. Le conflit est une manière pour la communauté de se regarder dans un miroir » : une telle posture envers les conflits qui apparaissent en vertu des contradictions de l'agir communal, permet à l'acteur d'élaborer des économies proprement morales de l'agir. Afin de convertir cette vision du conflit en règles du vivre ensemble, l'acteur populaire doit élaborer, à partir des *phénomènes* propres au conflit, une grammaire

morale. À savoir, un langage fait de règles, d'images et de sociabilités qui permette à tous les habitants de la communauté de partager « l'effet miroir » du conflit.

Pour bien affirmer cette vision « positive » du conflit ouvrant à l'élaboration d'une grammaire morale, Euclide la distingue d'une vision « négative » :

« Les *wayuu* du *Mamón* [*barrio* de la grande ville à côté du village lieu de l'enquête, Paraguaipoa], eux oui, vivent dans un conflit horrible. Nous, notre conflit, nous permet de parler. On discute de tout et on arrive à se mettre d'accord, parce que nous savons discuter ensemble de ce qui est mieux pour la communauté. Mais ces gens-là dont je te parle, eux, ils ont perdu toutes leurs ressources parce que le leader communal s'est cassé avec l'argent, et maintenant ils sont en train de perdre leur identité, leur culture. Alors chez eux, quand on est pauvre et sans rien, et bien on est dans un conflit total » [Euclide M., CC *wayuu* Guajira].

Cet extrait renvoie à la contradiction propre à la subjectivation. Dès lors que la participation n'arrive pas à fournir une culture collective nouvelle à l'ancienne culture de la précarité (ici représentée par le leader voleur), la communauté se désagrège. Le conflit qui apparaît ne donne pas lieu à des dynamiques vertueuses, car la communauté n'existe plus, ni l'ancienne culture indigène ni la nouvelle culture participative. Le conflit devient alors une « guerre de tous contre tous », sans possibilité de construire ensemble des remparts moraux à la résurgence de la violence [Tassin, 2003 : 45-78].

Changeons de contexte et d'acteurs : lors de notre enquête dans le *Caujaro yukpa*, *barrio* indigène à la périphérie de Maracaibo, un jeune leader communal, Elias, insiste sur la désagrégation de sa communauté après le déplacement forcé :

« Avec le déplacement ici, vers la ville, nous avons perdu la possibilité de cultiver la terre, alors tu comprends pour un *yukpa* ne pas pouvoir cultiver la terre veut dire tout simplement mourir. Chacun de nous est mort intérieurement et la communauté est morte ici. Maintenant nous avons une possibilité avec les *Comunas* de retrouver l'ancien élan, l'ancienne unité. Parce que même si nous n'avons pas de nouveaux champs, nous aurons les moyens pour éduquer les nouvelles générations à la terre, à nos valeurs, à l'artisanat (cf. photo). Mais bon, c'est toujours difficile, parce que nous sommes toujours un peuple à moitié » [Elias, CC *wayuu* Caujaro (Maracaibo)].

La perte de la culture matérielle, semble nous dire Elias, a engendré une dilution de la culture du groupe. Les CC présupposent la possibilité de reconstruire une culture sur les ruines d'une ancienne communauté de valeurs. Mais, comme le souligne l'enquêté, ces tentatives de reconstruction sont toujours fragiles. Quels remparts opposer à la résurgence du chaos ? Comment pérenniser les dynamiques de subjectivation, marquées du sceau de la

caducité et de la fragilité ?

Une solution semble faire surface dans les entretiens : les valeurs et la morale. Ainsi dans une assemblée, Branger R. insiste sur le primat des valeurs socialistes dans les *barrios*, sans lesquels rien ne sera possible :

« Ici il faut construire le socialisme mes chers amis. Nous avons tous regretté le fait que l'Assemblée de la semaine passée ait fait ressortir de mauvais instincts de la communauté. Nous sommes ici pour discuter, pour nous écouter les uns les autres, non pas pour nous insulter, pour insulter les choix de nos voisins : nous ne devons pas être égoïstes, penser à notre bien avant celui du voisin, car ça c'était la politique de la *Cuarta República* dans les *barrios*, des *Asociaciones de vecinos*. Des leaders qui pensaient seulement à leur petit jardin, l'*amiguismo*. Nous devons comprendre que le bien collectif vient avant notre bien personnel, car c'est ça le socialisme. Quand nous parlons publiquement, nous ne devons pas agresser nos voisins, et nous devons avoir une bonne raison pour parler, s'il s'agit de critiquer, il faut que la critique soit juste. Parce que j'ai aussi quelque chose à vous raconter. L'autre jour j'ai rencontré, en allant à la réunion pour la *Comuna*, un frère d'un CC de « La piedrita » qui m'a dit qu'il n'arrive plus à nourrir ses enfants, qu'il veut se suicider, chers voisins. Et je lui ai dit : il faut que tu en parles à la communauté, ils vont t'aider. Il faut toujours penser que ça peut être mieux. Quand vous assistez à l'Assemblée, chers voisins, vous voyez qu'il a des choses qui fonctionnent, et des choses qui ne fonctionnent pas. Il y a des gens qui ne parlent pas de leurs problèmes devant les voisins réunis, comme l'exemple du voisin de « La piedrita » que je vous ai raconté. Ils ne parlent pas parce qu'ils ont peur, ou parce qu'ils se disent que ça ne sert à rien. Mais vous, vous devez parler. Si vous avez un problème vous devez nous en parler. Vous vous imaginez un *barrio* Santa Rosa où tout le monde, avec ses problèmes, avec ses difficultés, parlait ? Ce serait un peu comme un paradis. C'est ça le socialisme, partager, partager, partager [...]» [Intervention de Branger R. dans une assemblée, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

La « morale du partage » doit, dans les intentions du locuteur, opposer des remparts à la résurgence de la culture ancienne, faite d'*amiguismo*, d'égoïsme et de passivité. Cette nouvelle morale, que Branger relie explicitement à l'horizon socialiste, doit offrir un rempart protecteur aux processus de subjectivation à l'œuvre dans le collectif débattant de l'assemblée⁶⁰⁷.

Ligia P., enfin, clarifie la solution morale aux contradictions de la subjectivation en mettant l'accent sur les valeurs « de la nature » et les rites qui doivent les « faire exister ». Elle ajoute alors une pièce à l'énigme de cette morale qui doit résoudre les contradictions d'un agir en vue de « devenir-sujet »: son caractère proprement religieux et rituel.

« Une bonne relation avec la nature permet de sauver l'homme, parce que nous, en tant que leaders, nous devons produire de nouvelles valeurs. Et moi je le fais avec la nature. Avec les valeurs de la nature. Avant de

⁶⁰⁷ Cf. *supra*, « Le *qui* populaire : apparaître parmi les autres ».

faire intervenir les dieux des montagnes, les paysans de la communauté avaient perdu la bonne voie. Ils avaient massacré la terre, et la terre n'avait pas pu se régénérer. Alors quand on a mis en place le CC, et que je m'en suis occupé, la première chose à faire a été d'organiser des pèlerinages collectifs sur nos montagnes, pour que les paysans reprennent contact avec les sources divines de leur être. Je leur disais de se tenir main dans la main, de se parler, parce qu'il fallait que ce soit des moments de convivialité, même si, bien sûr, il s'agissait de parler aux dieux. Et alors tu les vois maintenant discuter dans les assemblées. Avant ils ne se parlaient pas plus que ça. Mais bon, il faut toujours entretenir ça, parce que ça se perd, ça se perd » [Ligia P., CC paysan Misintà].

Les rites de Ligia avec les « dieux des montagnes » ont, comme dans les exemples précédents, une fonction de rempart contre la résurgence d'une culture ancienne du « chacun pour soi », de l'absence de solidarité. La dimension rituelle tient toute dans la performance des nouvelles sociabilités, dans la constitution d'un lien entre participants au rite. Ainsi, malgré son adhésion à la croyance animiste, Ligia n'hésite pas à insister sur cette dimension de « convivialité » du rite, qui doit davantage créer des liens que produire des conversions.

Dans ces exemples, les enquêtés creusent l'écart entre le sujet nouveau et les « forces de rappel » anciennes, et mettent le cap sur la question des valeurs, des remparts moraux à la fragilisation des nouveaux sujets populaires.

Le dernier principe de la politique communale que nous retrouvons à côté de la logique de la subjectivation est alors une vision éminemment morale de la politique.

À travers toutes ces formes morales de la politique, qui convoquent des grandeurs et des formes d'argumentation, des casuistiques et des utopies, le sociologue pénètre dans la boîte noire d'une justice populaire dont il avait saisi les formes à partir « d'autre chose » (les cercles d'interconnaissance et les objets). Il se trouve maintenant directement confronté à la question de la grammaire populaire du juste et de l'injuste. Comment peut-il alors rendre compte du passage pratique d'une vérité individuelle à une justice collective ? Comment apprécier cette marge d'autonomie politique des acteurs dans la constitution d'une grammaire *collective* de la justice, à partir de la mise en récit d'une condition de malheur *individuelle* ? Comment étudier ces catégories orientant la prise de parole publique dans les Assemblées de *barrio* sans les dissocier des conditions sociales de prise de parole ? Comment ne pas tomber, d'autre part, dans les pièges « textualistes » de l'analyse du discours, qui hypostasie la parole *en dehors* de ses conditions sociales de performance publique ? Comment les émotions viennent-elles infléchir ces catégories, en séparant des opérations de cadrage public d'une indignité individuelle « qui marchent » pour le collectif et d'autres « qui ne marchent pas » ? Quelle est, plus généralement, la place d'une sociologie des émotions privées et publiques dans la définition du juste et de l'injuste ?

C'est à partir de tous ces questionnements que, comme nous le verrons *infra*⁶⁰⁸, des cités démocratiques pourront être élaborées, et que les dynamiques de démocratisation des *barrios* pourront être comprises à leur juste hauteur.

Cependant, devant la tâche de répondre à ces questionnements cruciaux, le sociologue se trouve désemparé. La morale semble en effet échapper à l'explication sociologique. Comment restituer par une méthode cohérente cette dimension morale du politique dans les comités populaires ? Comment analyser ces « univers symboliques où les visées alternatives du bien public, les dilemmes personnels entre valeurs, les arbitrages entre fins et moyens, les tensions entre réalisme et utopie, les épreuves d'indignation et de révolte, le désir de reconnaissance publique, le bonheur d'avoir bien agi et les exigences de la morale et du droit ont autant de réalité, sinon plus, que les problèmes d'intendance, d'alliance et d'organisation » [Cefaï, 2007 : 474] ?

Plusieurs perspectives sociologiques seront convoquées : dans un premier temps, il faudra montrer comment le passage d'une vérité individuelle, fruit d'une perception, à une vérité collective, élaborée et valant pour tous, nécessite d'une grammaire spécifique. Or, cette grammaire unit les opérations de vérification et de légitimation : il s'agit alors d'une grammaire de la justice, qui permet d'énoncer quelque chose comme devant être écouté par tous, et étant donc, en premier lieu, audible. Nous construirons cette grammaire du juste sous la forme d'un ensemble de « grandeurs » populaires, en puisant à la sociologie des opérations critiques de L. Boltanski et L. Thévenot. Dans un deuxième temps, il faudra montrer comment cette grammaire est inscrite par les acteurs dans des arguments publics, redevables également d'une logique propre (une logique d'argumentation). Des exemples d'interactions publiques en cours d'assemblée et tout un corpus de dénonciations ordinaires envoyées au « directoire » du comité, pourront être mobilisés pour définir des régimes moraux de pertinence où la grammaire morale est adaptée aux situations. Nous nous acheminons alors vers une forme spécifique d'argumentation publique qui se retrouve également dans les entretiens : la casuistique ou l'argument spécifique au *barrio* du « cas du *Señor X* », résultant de l'entrelacs de grammaire du juste et de logique des situations. Enfin, dernier aspect de la moralisation du politique dans le *barrio*, la projection vers le devoir-être par l'imagination, donc le sens utopique des acteurs. Ces différentes dimensions de la morale populaire correspondent aux différents sens du juste retrouvés dans les entretiens, allant de la revendication légitime au

⁶⁰⁸ « Les cités démocratiques populaires ».

rêve à réaliser.

a) *Grandeurs populaires*

La moralisation de la politique doit être présentée en premier lieu comme un ensemble d'économies de la grandeur permettant de faire le lien entre une vérité individuelle et une vérité collective. En prenant la parole à l'assemblée, en restituant une controverse au sociologue, ou en lui relatant une prise de parole « ratée »⁶⁰⁹, les acteurs doivent transcender leur situation individuelle afin d'émettre un jugement aspirant à être compris, accepté et valide pour tous. Dans ces transitions entre l'individuel et le collectif, entre le particulier et l'universel, réside la source pragmatique d'une grammaire de la justice qui, pour autant qu'elle n'ait pas été créée de toute pièce par le comité populaire, lui doit une part de sa vigueur. Le comité incite en effet les acteurs à jouer le jeu de la critique, de l'universalité et de l'intérêt général, y compris ceux motivés par un intérêt purement égoïste, objets de ce processus vertueux qu'Elster a désigné comme la « force civilisatrice de l'hypocrisie » [Elster, 1994].

Mais quelles sont les formes élémentaires de cette grammaire de la vie publique populaire ? Quelles sont les formes du « bien vivre ensemble »⁶¹⁰ populaire, de la *polis* *barriale* ?

Le cœur des arènes populaires est sans doute le moment de l'assemblée. Mais les acteurs déploient leur sens de la justice aussi dans les interactions ordinaires, ou en en faisant le récit au sociologue. Dans les deux exemples suivants nous retrouvons, à partir de deux controverses différentes, un certain nombre de « cités » décrites par L. Boltanski et L. Thévenot, sortes de « types du juste » que les deux sociologues construisent en faisant dialoguer sociologie et philosophie politique⁶¹¹ :

⁶⁰⁹ Comme le dit Cefaï, la différence entre un argument « en situation » et un argument « à froid », relaté est fondamental pour comprendre l'émergence d'un sens de la justice.

⁶¹⁰ La question de la justice et du bien commun se rejoignent, comme le soulignent Boltanski et Thévenot dès *La justification*. Cf. également pour une perspective alternative, les analyses de Teske qui, sans nier l'importance d'une rationalité purement stratégique et utilitaire dans l'action collective, met l'accent sur une rationalité morale allant de pair avec la construction d'une subjectivité, d'un Je moral : son analyse des « identités activistes » dans l'ouvrage de 1997 part précisément de la préoccupation des acteurs à agir en vue de ce qui leur paraît une vie « valant d'être vécue », à choisir la « bonne conduite » en vue d'un « bien vivre ensemble ».

⁶¹¹ En mariant une perspective pragmatique sur le monde social, élaborée à partir d'une enquête sur les formes de la critique ordinaire, et une analyse systématique des principes de justice contenus dans les œuvres « capitales » de la philosophie politique, Boltanski donne la définition suivante de « cité » : « Pour faire une cité, il faut définir un bien commun qui soit supérieur aux individus particuliers et qui puisse faire entre eux équivalence. C'est en prenant appui sur cette équivalence que pourra être établi le caractère juste ou injuste des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, parce que c'est du principe d'équivalence retenu, qui qualifie la

« - Je te dis que c'est comme ça. C'est Chávez qui nous le dit, qui me le dit. Ce que je vous dis, c'est Chávez même en personne qui vous le dit. Ça ne se voit pas que je suis un vrai révolutionnaire ? Nous du *Colectivo* sommes l'avant-garde révolutionnaire de ce *barrio*. Si vous continuez à affamer votre peuple, c'est normal qu'après ils viennent chez nous.

- Mais non mais pour qui vous vous prenez ? Nous savons mieux que tous ce que veulent les habitants, ils nous connaissent depuis toujours » [Conversation entre Judith et Delfina non enregistrée, *Journal de terrain*, 25/2/11].

« Alors le problème ici c'est qu'il y a des injustices, parce que la señora Marianela, tu as vu qu'elle n'est pas inconnue dans le *barrio*. Si elle a pu refaire la maison, je pense que c'est parce que les leaders l'ont placée en priorité sur les feuilles de réhabilitation. Alors elle dit que c'est normal, qu'elle est la plus ancienne, qu'elle vient avant tout le monde, qu'elle est connue et respectée. Mais moi j'en ai parlé aux autres, et nous sommes nombreux à penser que ce ne doit pas être comme ça. Nous sommes nombreux et nous le ferons voir. Alors

forme de grandeur à laquelle peuvent accéder les gens, que dépendra la possibilité d'établir, entre eux, un ordre de grandeur qui ne soit pas arbitraire et qui puisse, par-là, être qualifié de juste. [...] la justice est assurée dans un ordre politique lorsque la distribution de ce qui a valeur entre les personnes est opérée par référence à un principe d'égalité. Mais le respect de ce principe ne suppose pas la division arithmétique de tout entre tous. Car il doit tenir compte de la valeur ou, si l'on préfère, de la grandeur relative de ceux entre qui la distribution est réalisée. Or, pour pouvoir tenir compte de cette grandeur, le juge doit pouvoir prendre appui sur un principe d'équivalence qu'il n'a pas choisi et qui, situé en amont du jugement, soutient la construction de l'ordre politique tout entier. C'est au déploiement de cette métaphysique politique qu'est consacré le modèle de compétence au jugement présenté dans les économies de la grandeur » [Boltanski, 1990 : 38-39]. À partir de cette définition 8 « cités » peuvent être construites (6 formalisées par Boltanski et Thévenot et 2 par Corcuff) :

- La **cité inspirée** , construite en s'appuyant sur *La Cité de Dieu* de St. Augustin et sur les traités consacrés par le philosophe au problème de la grâce. Dans cette cité, la grandeur est conçue sous la forme d'une relation immédiate à un principe extérieur, source de toute grandeur. Définie par l'accès à un état de grâce qui ne dépend pas, à ce titre, de la reconnaissance des autres, cette grandeur se révèle dans le corps propre préparé par l'ascèse, dont les manifestations inspirées (sainteté, créativité, authenticité) constituent la forme privilégiée d'expression.
 - La **cité domestique** , établie par un commentaire de *La politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* de Bossuet. Dans la cité domestique, la grandeur des gens dépend de leur position hiérarchique dans une chaîne de dépendances traditionnelles.
 - La **cité du renom** , construite à partir du *Léviathan* de Hobbes, qui inféode la grandeur à l'opinion des autres. Liée à la constitution de signes conventionnels qui, condensant la force et l'estime des gens, en permettent l'équivalence et le calcul de la valeur, elle ne dépend que du nombre de personnes qui accordent leur crédit et est, par la vertu de cette formule d'équivalence, abstraite de toute dépendance personnelle.
 - La **cité civique** , construite à partir du *Contrat social* de Rousseau. La formule de subordination au bien commun ne dépend ni de la grâce divine, ni de la soumission au principe paternel, ni de l'acceptation de l'opinion des autres ; le souverain bien est fait de tous quand chacun renonce à l'état de particulier. La grandeur civique s'établit ainsi à la fois contre la dépendance personnelle sur laquelle repose la grandeur domestique et contre l'opinion des autres qui fonde la grandeur du renom.
 - La **cité marchande** , extraite de *La richesse des nations* de Smith. Le lien marchand unit les personnes par l'intermédiaire de biens rares, soumis aux appétits de tous, qui peuvent régler les discordes, la concurrence des convoitises subordonnant le prix attaché à la possession d'un bien aux désirs des autres.
 - La **cité industrielle** , établie à partir de l'œuvre de Saint Simon. La grandeur y est fondée sur l'efficacité, et elle détermine une échelle des capacités professionnelles. Associée à la production des biens matériels, elle est orientée, par l'organisation, la programmation et l'investissement, vers l'avenir.
 - La **cité compassionnelle** , établie à partir de la théorie du Visage de l'autre de Levinas.
 - La **cité tactico-stratégique** , établie à partir de la théorie de la guerre de Von Clausewitz.
- Nous excluons de cette liste la « cité écologique », définie par C. Lafaye et L. Thévenot [1993].

Efrain qui dit « non, pour construire les *barrios* socialistes, mes amis, mes voisins, il faut que chacun de vous arrête de penser pour soi et qu'il pense un peu pour les autres. C'est comme ça qu'on vote, en pensant à son voisin, en pensant à ce qui est bien pour tous, pour les plus nécessiteux d'entre nous ». Mais lui est le premier à ne pas le faire ! » [Eglys D., CC Bello Monte (Mérida)].

Dans la première controverse, que nous avons observée dans une conversation entre Judith, membre du *Colectivo* Alexis Vive et Delfina L. dans le CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), les deux leaders recourent respectivement à la « cité inspirée » et à la « cité de renom ». La première revendique une légitimité transcendante, découlant d'une relation directe avec le « super-leader Chávez », qui fait figure d'oracle marquant de sa « grâce » le corps du leader ; l'autre recourt à une légitimité fondée sur la « connaissance de proximité », cette connaissance dont les leaders communaux bénéficient vis-à-vis de leurs voisins. L'une insiste sur le fait d'être une « vraie » révolutionnaire, *via* sa proximité avec le corps du chef, l'autre sur le fait d'être connue et reconnue pour son travail avec les voisins.

Dans la deuxième controverse, portant sur la répartition des programmes de réhabilitation dans le CC « Bello Monte » (Mérida), l'enquêtée présente la bataille de trois arguments : la justification passant par l'interconnaissance et le « droit d'aînée » portée par Marianela, sa propre justification passant par une opinion partagée (« nous sommes nombreux à penser ça et nous le ferons voir ») et la justification du leader qui, pour ne pas prêter le flanc à la critique de favoritisme, essaie d'éduquer la communauté à la « volonté générale ». « Cité domestique », « cité de renom » et « cité civique » s'affrontent alors sur la place publique.

La grille que nous présentons ci-dessous a été intégralement construite à partir des formes de justification des leaders, en cours d'entretien, en assemblée, ou reportées par des membres « actifs » ou « apathiques » de la communauté, que nous avons transformées en unités qualitatives typiques de codage dans le traitement des données. Elles ne se réfèrent donc à aucune controverse en concret, mais elles ont été « typifiées » à une lecture croisée de plusieurs situations critiques, où les acteurs populaires étaient amenés à se justifier, à argumenter, à débattre. Réguler une controverse, se défendre d'une accusation, persuader l'assistance, porter un conflit devant l'ingénieur présent à la réunion : dans toutes ces situations le sociologue peut observer l'élaboration de plusieurs cités, de plusieurs règles du juste s'affrontant sur la place publique. Aussi ces dernières constituent-elles l'« équipement moral de base » de ces « grammairiens » de la justice communale que sont les leaders. En ce sens, elles ne leur appartiennent pas : en formant la base de leur démodéologie de la critique,

elles innervent, par la force du débat et l'exercice de la morale en situation, les compétences critiques des différents acteurs du *barrio*.

Cités	Unités qualitatives typiques de codage (UQTC)
Cité inspirée	« Je vous le dis, je n'ai pas besoin de votre approbation, ce que je vous dis m'a été suggéré directement par le <i>Comandante</i> Chavez, son message a pénétré mon cœur ».
Cité domestique	« Il faut savoir d'où nous venons. Vous savez que la personne X jouit de notre respect, et qu'elle est donc prioritaire dans les décisions ».
Cité de renom	« Je voudrais tellement que les autres, que les médias parlent de nous, de comment nous nous organisons dans ce Conseil Communal, de comment notre exemple rayonne dans toute la région Y ».
Cité civique	« Pour construire les <i>barrios</i> socialistes, mes amis, mes voisins, il faut que chacun de vous arrête de penser à soi et qu'il pense un peu aux les autres. C'est comme ça qu'on vote pour une décision collective, en pensant à son voisin, en pensant à ce qui est bien pour tous, pour les plus nécessiteux d'entre nous ».
Cité marchande	« Chers voisins, nous voulons tous une maison digne, nous voulons tous une bourse, nous voulons tous une aide. Mais nous ne devons pas nous faire la guerre pour avoir tous une aide, car cela est impossible. Il n'y a pas assez d'argent pour tous ».
Cité industrielle	« Nous devons faire en sorte que ces Conseils communaux fonctionnent, chers camarades. Le Président Chavez attend de nous que nous soyons efficaces, que nous mettions en place des projets, que nous réduisions la pauvreté dans nos <i>barrios</i> ».
Cité compassionnelle	« Quand je vois ma voisine qui souffre, eh bien je pense que sa souffrance – je l'ai vue moi, elle n'a rien la pauvre – est un argument suffisant pour la mettre parmi nos priorités d'action, cher Président du Conseil communal ».
Cité tactico-stratégique	« Il faut être rusés avec les institutions parce que si nous ne leur faisons pas la guerre sur l'argent qu'elles doivent débloquent pour nous, elles vont débloquent les fonds pour les autres <i>Conseils communaux</i> avant le nôtre ».

Tableau 9 : Cités populaires.

Ces cités correspondent à autant d'économies de la grandeur, de manières de « monter en généralité » et de « se grandir » face aux autres, pour utiliser l'expression de L. Boltanski et L. Thévenot. Les acteurs populaires y recourent en situation d'entretien pour se justifier face à cette personne interposée entre eux et la communauté qu'est l'enquêteur, et en situation publique (notamment d'assemblée) face à la communauté réunie. Ils peuvent mettre en avant la grâce reçue par Chávez et inscrite dans leur corps et dans leur voix (cité inspirée), leur prestige dans le *barrio* (cité domestique) ou la force de l'opinion qu'ils incarnent (cité de renom). Ils peuvent mettre le cap sur la nécessité de « penser pour l'autre » avant soi (cité civique), et ce d'autant plus que les aides sont convoitées comme des biens et des valeurs

rare (cité marchande). Pour ce faire, ils font souvent appel au visage de l'autre (cité compassionnelle), dont ils trouvent des traces partout dans le *barrio*. Cependant le comité demeure un espace à construire, qu'il faut organiser et programmer comme une usine (cité industrielle) en guerre contre les autres pour l'allocation des financements publics (cité tactico-stratégique).

Bien que la « montée en généralité » suppose un habitus spécifique, donc un certain nombre de dispositions et de compétences au raisonnement de la généralité [Bourdieu, 2001 : 94-98, 120-131], une observation attentive de ces régimes de justification en milieu populaire permet de nuancer le propos des inégalités justificationnelles au profit d'une *socialisation* justificationnelle. Le sociologue des comités populaires se trouve face à une myriade de formes de justification privées et publiques, dont la conformité à une rhétorique est loin d'être parfaite⁶¹², mais qui forment un sens de l'injuste, de l'anormal et de l'intolérable⁶¹³ partagé entre leaders et membres de la communauté. Tout le monde se justifie. Non seulement : tout le monde se justifie devant tout le monde, y compris devant des autorités qui les auraient impressionnés naguère, avant de se socialiser progressivement au raisonnement de la hauteur et de la grandeur⁶¹⁴.

⁶¹² Comme le soulignent Cardon et Heurtin, « La structure normative du langage ordinaire est habitée par des « généralités », des « idéautés » de sens commun qui ne sont pas réductibles à des techniques rhétoriques d'euphémisation, de distinction ou de dissimulation ». Ils précisent que « ce serait faire une faute conceptuelle que de confondre la *compétence à critiquer* et la *capacité à maîtriser la langue de la critique* publique. En effet, la validité de la critique ne procède pas d'un simple test cognitif (comme le fait de connaître et de savoir mobiliser tel ou tel type d'argumentation ayant cours dans le débat public) mais d'une correspondance entre la forme pragmatique de la protestation et les critères normatifs qui fondent notre sens ordinaire du critiquable » [Cardon et Heurtin, 1999 : 87].

⁶¹³ Il s'agit alors de voir comment des acteurs populaires caractérisés par une « disqualification ordinaire qui les prive d'un statut d'égal » (la condition *barriale*) et « affaiblis par une catégorisation de l'action publique qui particularise et naturalise leur place dans l'espace social » (le dispositif d'assistés du comité), conçoivent leurs capacités d'action collective à l'aide d'une grammaire de la dignité. Comme le soulignent Payet, Giuliani et Laforgue, une sociologie des processus d'affaiblissement et de renforcement individuels, et notamment de renforcement d'acteurs faibles *via* la construction collective d'une cause, peut être convoquée [Payet, Giuliani et Laforgue, 2008 : 9]. Une précision cependant sur la définition de cet « intolérable » *barrial*, qui ne correspond pas aux situations-limite décrites par D. Fassin dans ses études sur les souffrances extrêmes, et qui le portent à reprendre le concept thomsonien d'« économie morale ». Le rapport à l'institution n'est pas le même : l'institution assistentielle est lointaine, elle n'épouse pas les modalités asilaires et n'oblige pas les individus à produire un récit de soi, une « supplique » liée à une catégorisation biopolitique [Fassin, 2000]. Cependant, comme dans les cas mobilisés par l'anthropologue, c'est l'affichage d'un malheur inscrit dans le corps qui permet d'activer la compassion, forme spécifique de « bio-légitimité ». C'est, en d'autres termes, grâce à cette mise en forme morale d'une souffrance, mise en forme solidaire d'une visibilisation de la souffrance sur le corps populaire, que le sujet du *barrio*, toujours fragile, toujours menacé de retomber dans la précarité, se protège en tant que sujet.

⁶¹⁴ Nous rejoignons ainsi les conclusions de M. Carrel qui dit « Petit à petit, les participants les moins dotés en compétences pour s'exprimer en public ont pu apprendre à critiquer (...) et à faire des propositions (...). Lors de la restitution finale des propositions, tous les participants se sont exprimés individuellement devant des personnes aussi impressionnantes que le maire ou le sous-préfet. Grâce au travail effectué en groupe sur un temps relativement long, les habitants et les agents de base du transport ont ainsi réussi à passer de l'impuissance à l'action, du « bruit à la parole » [Carrel, 2003].

C'est en grand partie en vertu de l'activité démopédique des leaders du comité, que les voisins se socialisent à la compétence morale, à juger et critiquer, et qu'ils participent tous, quelle que soit leur position dans les rapports de pouvoir du comité, à l'élaboration collective d'un sens populaire de la justice⁶¹⁵. Car la démopédie fonctionne, comme nous l'avons souvent dit, comme une éducation à la critique et à la dénonciation, parallèlement à la formation d'un peuple. « Il faut faire un peuple » pour les leaders du comité participatif veut dire autant « il faut éduquer les voisins à la justice », donc transformer des habitants en citoyens, autant « il faut créer une nouvelle identité collective dans la quelle tout le monde puisse s'identifier en étant soi-même ».

Cette piste permet alors de nuancer le propos sur l'élitisation que nous avons évoqué dans la section « Genèse des comités populaires » : si une barrière éthique, convertie en tâche démopédique et en « civilisation de la barbarie » des voisins par nombre de leaders, sépare l'élite du comité et sa masse d'habitants, un programme d'étude des formes de socialisation à la grandeur permet de rendre plus poreuse cette barrière. Un tel programme permettrait également de comprendre pourquoi certaines communautés, plus que d'autres, ont développé des formes de justification, certaines même d'une grande complexité reposant sur l'enchevêtrement de plusieurs grandeurs. C'est l'ancienneté de ces dispositions individuelles et collectives à l'argumentation, à l'instar d'Alicia F. insistant sur l'ancienneté de l'exercice critique du débat dans sa communauté⁶¹⁶, qui explique la densité de la grammaire morale, et

⁶¹⁵ Ainsi, les constats de D. Memmi et M. Bachir in *Espaces publics mosaïques* (« s'il est bien une grammaire spécifique de la généralisation [...] il n'est pas donné à tous de pouvoir l'emprunter pour occuper sa place dans la communauté rhétorique qu'elle contribue à définir » [François et Neveu, 1999 : 155]) ne semblent pas s'appliquer aux grandeurs populaires, en vertu de la prégnance de la démopédie de la critique. S'ils valent pour la confrontation entre savoirs techniques et savoirs profanes dans certains comités délibératifs ou d'expertise, ils doivent être nuancés, au moins partiellement, pour les procédures *autodéterminées* du comité populaire. Ces comités à la structure juridique importée, reconduisent en large partie des formes de débat traditionnelles de la communauté populaire et y greffent des nouvelles formes de critique. Ainsi, la socialisation justificationnelle, modelage d'anciennes compétences de justice sur de nouveaux formats publics, semble-t-elle prévaloir sur la distribution des compétences justificationnelles. Les leaders ont *dû* emprunter le chemin de la socialisation au discours de la grandeur pour devenir porte-parole accrédités de la communauté : leur légitimité symbolique implique la compétence à « se grandir » et, ce faisant, à grandir la communauté représentée. Cependant cette socialisation se retrouve, dans la pluralité de ses formes, chez tous les membres de la communauté, du moins tous ceux qui s'expliquent sur leur position face au CC, à son travail, à ses problèmes (donc tous les enquêtés et les refus d'entretien motivés). Dans la suite du chapitre, les auteurs précisent leur position : « La montée en généralité, nul ne s'en étonnera, est un discours de la hauteur – de la hauteur de vue – discours réservé aux « grands », qui seuls peuvent faire le sacrifice de leur singularité pour définir le bien commun à l'attention du commun. L'Universel lui-même, et sa maïeutique, peuvent s'apprendre. Il y a une socialisation à la montée en généralité, nous dit Dominique Memmi. (...) On trouve la même idée avec Myriam Bachir qui parle, dans une perspective bergero-luckmanienne, de la conversion comportementale qu'implique l'adhésion à un rôle – en l'occurrence celui de « sage » - de monteur en généralité (de montreur de « généralités », devrait-on dire). C'est-à-dire que la montée en généralité ne peut s'analyser uniquement comme une stratégie rhétorique, mais qu'elle repose avant tout – que l'on parle de socialisation ou de conversion comportementale – sur un habitus » [François et Neveu, 1999 : 36].

⁶¹⁶ Cf. extrait reporté *supra*, dans la section « autonomie-hétéronomie ».

donc la capacité de la communauté à protéger son devenir-sujet.

b) *La morale en situation : les régimes de pertinence des indignations populaires*

Le sens de la justice populaire est indissociable, comme nous l'avons vu dans les exemples de controverses reportés *supra*, d'un ensemble d'arguments dotés d'une logique propre [Fornel et Passeron, 2002]. On peut même dire, à l'instar des « bons citoyens » analysés par J. Talpin dans des dispositifs participatifs en France, que l'apprentissage de l'intérêt public est plus une question de « jouer aux bons citoyens » que la révélation d'un ordre de préférences éthico-cognitives préalables [Talpin, 2006]⁶¹⁷. En ce sens, on apprend le public en jouant au public à savoir, dans notre perspective, en mettant à l'épreuve un sens de la justice dans une grammaire d'argumentation publique.

Aussi, s'il est difficile de voir dans les arguments des acteurs populaires une architecture d'argumentation à proprement parler, leur sens de la justice se trouve-t-il néanmoins constamment relié à des régimes de pertinence et de validité de la grandeur, régimes liés à des situations d'action dotées aussi d'une logique propre [Fornel et Quéré, 1999]⁶¹⁸. Quel type d'adaptation observe-t-on alors des « grandeurs » aux « situations d'argumentation » ? Quelles règles statuent sur la recevabilité d'une critique, élaborée en référence à une grandeur spécifique ?

Après une observation croisée des critiques formulées en cours d'assemblée ou en situation d'entretien, et des dénonciations populaires envoyées à la direction du comité (un corpus de 57 lettres nous ayant été fourni par les leaders communaux), un premier constat s'impose : dans les plaintes orales, l'émotion et la personnalisation jouent un rôle beaucoup plus important que dans les plaintes écrites. Cette observation sur les formats oraux et écrits de la critique populaire nous a amené à questionner le leader du CC « La Manguita » au sujet des modalités générales de recevabilité d'une plainte dans le comité : « Comment doit-elle

⁶¹⁷ « L'important, d'un point de vue sociologique, ce ne sont pas tant les préférences, c'est-à-dire ce que les individus pensent vraiment, que ce qu'ils font et disent dans l'espace public. Parce que les opinions individuelles sont le fruit de leurs conditions de production et de leur contexte d'expression, et parce que les décisions prises au sein des dispositifs participatifs où se déploie la délibération sont issues des arguments effectivement avancés plus que des préférences supposément possédées, l'étude des effets de la délibération doit se concentrer sur l'« entre-deux », sur l'espace d'interaction où les individus discutent, échangent et agissent de concert, et prennent occasionnellement - selon la situation - le rôle de bons citoyens » [Talpin, 2006 : 75-76].

⁶¹⁸ Une situation devra alors être entendue comme un moment social porteur, par l'ensemble de ses logiques de fonctionnement, de son explication : « La « situation » est ainsi l'horizon de nombreuses tentatives de comprendre ce qui se passe, qui impliquent la mise en ordre narratif des phases d'un processus factuel, le traçage des relations de cause à conséquence, l'imputation de calculs et de responsabilités à des acteurs » [Cefaï, 2007 : 666].

être formulée pour qu'elle soit recevable et que vous la lisiez en cours d'Assemblée devant tous les voisins réunis ? », lui avons-nous demandé :

- « Eh José, elles sont très bien écrites ces lettres non ? Ça ressemble un peu aux lettres qu'on envoie à FUNDACOMUNAL...

- Oui, tu sais les gens ici font des efforts au moment d'écrire une lettre au CC, parce qu'on peut toujours les lire en cours d'assemblée. Et une chose c'est de dire un problème à l'assemblée, où les gens connaissent plus ou moins le problème, parce que les gens se parlent entre eux, et une chose c'est de l'écrire pour que nous le lisions. Parce qu'il y a des règles non ? » [Conversation non enregistrée avec José R., CC « la Manguita » (Valencia), *Journal de terrain* 28/2/11].

En posant la même question à l'auteur d'une dénonciation dans le même CC, Maria S., cette hypothèse a pu être vérifiée. En exposant sa plainte en cours d'assemblée, elle utilise un ton très agressif et « marque » son discours avec tout un ensemble de détails personnels :

- « Alors, chers voisins, vous savez que j'ai un problème avec une voisine, dont je ne veux dire le nom parce que nous le connaissons tous, mais je m'adresse à ceux qui ont le pouvoir de faire arrêter ce que je suis en train de subir : il faut arrêter de faire chier les voisins avec ces odeurs, avec ses saletés horribles. Les déchets, chers voisins, cette voisine veut juste couvrir notre *barrio* de toute sa merde [rire], et une fois qu'elle aura fini avec moi, elle commencera avec vous aussi. Parce qu'elle ne se satisfait pas d'un tuyau de plus pour décharger sa merde, elle veut en effet couvrir de merde tout le *barrio*. Alors il faut vraiment faire quelque chose, parce que mon mari n'en peut plus, nous n'arrivons même plus à dormir avec ces odeurs, et ses merdes arrivent jusqu'à notre porte, parfois elles rentrent même. Mais elles arriveront aussi chez vous, parce que la route traverse toute « *La manguita* ». Il faut vraiment faire quelque chose !

- [Un voisin] : Oui, en effet, c'est vrai. Ça c'est le problème des valeurs dont on parlait tout à l'heure. Parce que si nous voulons vivre dans les *barrios* du futur, dans les *barrios* socialistes, il faut commencer par bien cultiver notre propre jardin, et vivre tous en harmonie les uns les autres. C'est ça le socialisme, il faut demander à la collectivité quand et où installer la tuyauterie, parce que ça ce n'est pas seulement l'intérêt de chaque voisin de mettre autant de tuyaux qu'il le veut, mais l'intérêt de tout le monde pour vivre dans des espaces confortables ». [Interventions à l'Assemblée communautaire, CC « la Manguita » (Valencia)].

Les deux lettres qu'elle avait envoyée au CC, et celle qu'elle allait envoyer trois jours après la formulation publique de la plainte, au contraire, témoignaient d'une plus grande neutralité émotionnelle :

« 12 juillet 2010

Chers messieurs du CC *Ambito* « A »,

Veuillez recevoir toutes mes salutations. Avec cette lettre je voudrais vous informer d'un problème qui se présente à moi en ce moment avec une voisine, qui désire installer un tuyau d'évacuation des eaux sales devant l'entrée de mon domicile. On lui a dit que c'est quelque chose d'illégal, étant donné que sa famille possède déjà un tuyau plus en hauteur, mais comme il est bouché, ils prétendent en installer un autre à côté de leur porte.

Je les ai déjà prévenus que ce problème devait être résolu dans les meilleurs délais, mais ils se refusent à une telle résolution, en prétextant qu'ils ont la permission du Département de Mérida pour réaliser une telle œuvre de canalisation. En vue des odeurs désagréables des eaux sales qui passent devant chez moi, je ne peux pas permettre qu'on m'installe un autre tuyau.

J'espère que vous puissiez prendre acte de ce problème qui se présente à moi en ce moment, et profitez également de l'occasion pour vous demander s'il serait possible de re canaliser ce tuyau dans d'autres directions, afin d'éviter que cette personne continue de jeter ses déchets dans la rue, et que je ne doive pas continuer à supporter des mauvaises odeurs dans mon domicile.

Dans l'attente de votre réponse que j'espère prompte,

Bien cordialement,

Maria Sampallo » [Lettre non manuscrite, 12/05/10, original in Annexe II].

L'observation des plaintes en situation d'assemblée pourrait ainsi nous amener dans une fausse direction, cautionnée par nombre de représentations sur la « manière de dénoncer » du « bas peuple » : les classes populaires modaliseraient toujours leurs dénonciations, et l'émotion serait toujours un bon argument pour faire valoir ses raisons⁶¹⁹. Si une telle hypothèse demeure valide pour les plaintes « oralisées », elle ne peut s'appliquer aux plaintes « écrites », où l'écriture a plutôt tendance à neutraliser l'émotion.

Suite à une nouvelle conversation avec José R., une nouvelle hypothèse émerge pourtant :

- « Tu as d'autres lettres à me donner ? J'ai lu toutes celles que tu m'as données il y a une semaine.

- Non, je n'en ai plus. Tu sais, on n'en reçoit pas beaucoup en tout cas. Les gens qui écrivent sont les plus motivés, ceux qui veulent arriver jusqu'au bout de leur problème. En tout cas ce sont ceux que tu entends dans l'assemblée, ce sont les mêmes qui écrivent après. Sinon après nous recevons aussi d'autres lettres auxquelles nous ne donnons pas suite, parce que ces gens-là, nous ne les avons pas vus à l'Assemblée, la communauté ne connaît pas leurs problèmes. Si les gens écrivent et qu'après ils ne viennent pas à l'assemblée pour parler de leurs problèmes, nous jetons leurs lettres. C'est normal. Et de toute façon la plupart du temps, *elles ne sont pas bien écrites* » [Conversation non enregistrée avec José

⁶¹⁹ Dans *La tyrannie du national*, G. Noiriel émet le même constat en analysant un corpus de lettres de migrants, extrêmement formelles contre toute attente du « sens commun ». Je suis redevable à Isabelle Matamoros pour cette remarque.

Dans cet extrait, José R. souligne un élément fondamental pour comprendre les régimes de validité/légitimité d'une plainte publique. Le leader sélectionne les dénonciations ouvrant à une double publicité : une publicité en cours d'assemblée, où, au vu des réactions de la salle, la modalisation et la personnalisation sont fortement valorisées, et une publicité écrite où, au contraire, la neutralisation et l'universalisation sont de mise pour que les « lettres soient *bien* écrites ».

En utilisant le schéma de L. Boltanski [1990] repérant quatre modalités de prise de parole publique à partir du croisement de la « distanciation » (plaintes énoncées à la première ou à la troisième personne) et de la singularisation/modalisation émotionnelle (plaintes personnalisées et émotionnelles ou plaintes non personnalisées et neutres)⁶²⁰, et en y inscrivant les situations de parole observée en cours d'assemblée et à l'état figé de l'écriture, on remarque que les premières demeurent majoritaires dans la partie droite (plainte de la victime et constat d'impuissance), les deuxièmes dans la partie gauche (témoignage et critique engagée).

	Singularisation / Modalisation émotionnelle -	Singularisation / Modalisation émotionnelle +
Distanciation – (énonciateur victime)	Témoignage du porte-parole	Plainte de la victime
Distanciation + (énonciateur témoin)	Critique engagée	Constat d'impuissance

Tableau 10 : Les modalités de la prise de parole.

⁶²⁰ Comme le résumait D. Cardon et J-P. Heurtin « Le premier critère [la distanciation] permet de distinguer les énoncés en première personne dans lesquels le locuteur est sujet de l'injustice et ceux tenus en troisième personne dans lesquels il apparaît en position de témoin. Cette première distinction spécifie deux modes d'engagement, l'un caractérisé par une relation interne du locuteur et de l'injustice, qui dote son expression de la légitimité inconditionnée due aux victimes (mais lui retire aussi les bénéfices d'une distanciation objectivante), l'autre par une relation externe du locuteur et de l'injustice, qui fait de son non-engagement préalable une condition d'excellence de l'expression d'un concernement solidaire (mais lui retire aussi l'authenticité de la proximité à la situation dénoncée). Le second critère, inspiré de la pragmatique de l'énonciation, partage les messages [les situations d'énonciation] selon qu'ils se caractérisent par une très forte présence des marques d'énonciation dans l'énoncé – ce par quoi le locuteur affirme sa singularité – ou par un effacement de l'énonciation derrière l'énoncé – ce par quoi le locuteur arme son propos des ressorts d'une possible généralisation » [1999 : 93-94].

Si maintenant on essaie de départager les critiques populaires selon la « distanciation » de l'auteur on peut relever que ce n'est pas la première personne qui prime dans les situations de parole, mais la troisième. En d'autres termes, en croisant cette observation avec la précédente sur la singularisation/modalisation, la situation de plainte majoritaire à l'oral est le « Constat d'impuissance », où on relate la plainte de quelqu'un d'autre en la faisant passer comme importante « pour tous ». L'extrait de Maria S. reporté *supra* ferait donc partie des situations de parole statistiquement minoritaires à l'oral. Au contraire, après dépouillage des 57 dénonciations écrites de notre corpus, la première personne prime, mais sous la forme du « Nous ». Alors que dans le corpus *aucune* plainte n'est écrite à la troisième personne, 35% de l'échantillon utilise le « Je » et 65% le « Nous ». Or, ce « Nous » implique rarement (3 lettres) un public de voisins signataires de la dénonciation - qui se transforme par-là en *pétition* - et dans l'extrême majorité des cas un « Nous » fictif, composé des voisins *concernés* par la plainte (32 lettres).

Résumons. Dans les plaintes orales prime le « constat d'impuissance » portant sur la place publique, et ce de manière extrêmement personnalisée et modalisée émotionnellement, la situation d'un autre voisin (ou d'un groupe). Dans les plaintes écrites prime le « Témoignage du porte-parole », qui convoque pourtant majoritairement le « Nous » au lieu du « Je ». Ces constats sont lourds d'implications sociologiques sur le régime de pertinence de la justice populaire : à l'oral, il faut marquer la dénonciation mais la référer à une tierce personne dont on porte la plainte ; à l'écrit, il faut neutraliser et dépersonnaliser le plus possible la plainte, tout en la référant à un « Nous ». Malgré les différences des régimes de pertinence entre l'écrit et l'oral, un point de convergence demeure toutefois : dans les deux cas, il faut désingulariser la plainte, pour que l'auditoire n'ait pas l'impression que le plaignant se réfère trop « à soi », à un intérêt personnel, puisque son intérêt doit convoquer d'autres intérêts semblables. C'est l'horizon de ce « nous » à construire par la participation qui revient en force dans les régimes de pertinence des grandeurs populaires : ces dernières, pour être acceptables, devront toujours articuler malheur individuel et imagination d'un public de « concernés ».

Si maintenant on analyse les *contenus* des plaintes et on les réfère aux trois être fictifs de la critique mentionnés par D. Cardon et J-P. Heurtin, les « Malheureux, les « Dominés » et les « Exclus »⁶²¹, l'être majoritaire dans les plaintes orales résulte être les « Malheureux », et

⁶²¹ En mariant différentes définitions de la victime et différentes « herméneutiques de l'injustice sociale », les auteurs repèrent ces trois « êtres » de la critique : « Le premier être, les Malheureux, rassemble les figures d'une misère immanente. Les lexies employées recouvrent toute une série d'états, souvent individualisés, marqués par

dans les plaintes écrites les « Exclus ». Cela s'explique par la nécessité de rendre visible et sensible la critique à l'oral (de la présentifier par l'affichage de la souffrance du « tiers »), en d'insister sur sa catégorisation de « demandeur ou bénéficiaire d'assistance publique » dans le cas écrit (au principe d'une recevabilité proprement institutionnel de la plainte).

Ainsi, dans leurs critiques orales, les plaignants associent une *approche scopique* de la misère (que l'on voit et dont on restitue la vision), une proximité subjective avec le souffrant, une singularisation/modalisation émotive très forte du régime de la critique, une vision manichéenne des ennemis-responsables (les « forces du mal ») et des alliés (les « forces du bien ») et une critique larvée de la relation de représentation :

« L'autre jour en passant dans la rue, j'ai rencontré la Señora Juanita qui me disait qu'elle ne pouvait plus rentrer dans sa chambre à cause des infiltrations. C'est inadmissible. Nous souffrons tous de ce problème des infiltrations, mais c'est vraiment déplorable que personne ne fasse rien. Je les ai vues ses infiltrations : les murs sont complètement détruits, c'est très dangereux parce qu'ils peuvent tomber d'un moment à l'autre. Alors là moi je dis qu'il faut trouver des responsables à cette situation. Ici il y a des responsables, autant l'État qui ne nous aide pas, qui ne fait rien, que les gens qui sont dans cette *Junta* et qui continuent à ne rien faire » [Intervention d'une voisine à l'assemblée de la JV « 12 de octobre », El Alto].

Les leaders répondent souvent par l'être « Dominé », en désignant un responsable collectif déduit d'une théorie des rapports de domination hérités le plus souvent du cadre néocolonial) :

« Si ces infiltrations continuent, c'est, chers voisins, à cause d'un état de fait que nous héritons des abus qui nous été infligés depuis tellement longtemps. Nous avons toujours été dominés par l'oligarchie, l'oligarchie coloniale avant, l'oligarchie *puntofijista* après, il faut arrêter ça maintenant » [Intervention du Président de la JV,

la dégradation, l'infirmité et la souffrance. Ils sont attachés à des descriptions de la société opposant faibles et forts, innocence et méchanceté. Les formes d'injustice s'y caractérisent notamment par la malignité, la méchanceté ou la violence, et par le fait d'une proximité souvent forte entre persécuteur et victime. Le second être, les Dominés, que nous avons construit à partir de la grammaire des classes sociales, regroupe les désignations qui incorporent une théorie de la justice (les exploités, les travailleurs, les prolétaires, les moins favorisés). Il renvoie donc à un tableau de la société travaillé par une confrontation entre groupes sociaux que gouverne la question de la distribution du pouvoir et des richesses. Enfin, le troisième être, les Exclus, fédère toutes les victimes que désignent les catégories d'intervention des politiques publiques (SDF, RMiste, précaire, mal logé, exclus, sans-abri, chômeur). Il renvoie au tableau d'une société assurancielles qui, en substituant à la notion de risque à celle de responsabilité, tend à déporter la désignation des responsabilités de l'exclusion des individus (comme chez les Malheureux), ou des groupes sociaux (comme chez les Dominés), vers des mécanismes systémiques » [Cardon et Heurtin, 1999 : 97]. En raison également de notre méthodologie générale, qui fait primer les entretiens et l'ethnographie des assemblées, nous n'avons pas utilisé le logiciel de codage Prospero, et nous avons plutôt insisté sur l'observation des conditions de félicité récurrentes des différents types d'argumentation et de critique. C'est à travers ces observations, qui ne peuvent pas être systématisées sous la forme synthétique et ordonné d'un tableau lexico-métrique de fréquences, que nous pourrions cartographier les différents régimes de critique populaire.

Assemblée communautaire de la JV « 12 de octubre » (El Alto)].

Le primat oral du « Constat d'impuissance » du côté du régime de la critique, et de l'Être « Malheureux » du côté de ses contenus, n'est pas sans conséquences sur les modalités de l'argumentation publique des acteurs populaires. Le primat du « voisin » dont on relate la souffrance tend en effet à définir une modalité d'argumentation spécifique, proche de la casuistique. Les habitants portent sur l'agora des exemples de voisins dont ils ont croisé les malheurs, et qu'ils construisent comme des « cas » à part entière. L'argumentation publique épouse alors une pensée critique « par cas » [Passeron et Revel, 2005], à l'image des conférences de consensus étudiées, dans l'ouvrage, par S. Boarini et des comités bioéthiques observés par F. Zimmermann. Les espaces publics populaires ressemblent davantage à des affrontements de cas, dotés d'une inscription empirique et phénoménologique propre et d'une logique du particulier, qu'à des délibérations fondées sur une mise en ordre d'arguments universalisables :

« Le señor Mateo, que j'ai croisé l'autre jour, est important pour nous tous. Ce monsieur a un problème avec les marchands de rue, ils l'ont menacé, ils ont menacé leur fille, sa maison est complètement entourée de marchands à tel point qu'il ne peut plus rentrer chez lui, il ne peut même plus prendre l'autobus sans risquer de tomber. Et c'est un monsieur déjà âgé. Et surtout, le monsieur ne s'est pas plaint. Il n'a rien fait. Alors pour moi c'est un peu un exemple de ce qui arrive dans cette *Junta* avec le problème des *gremios*. On subit, on a des raisons de se plaindre mais on ne le fait pas » [Nestor L., Intervention à l'Assemblée communautaire de la JV « 12 de octubre » (El Alto)].

Le « cas du señor Mateo » n'est pas un exemple. Il ne supporte pas une argumentation plus générale, auquel il vient se greffer, pour la rendre plus « parlante ». Il est en lui-même son argumentation, il parle par lui-même : exemple d'une situation d'injustice, il définit un seuil de supportabilité et une revendication de justice. Les voisins pourront ainsi opposer d'autres « cas » au « cas du señor Mateo », reposant sur d'autres formes d'argumentation, d'autres grandeurs, d'autres manières de construire le juste et l'injuste, le supportable et l'insupportable, dans une casuistique composée d'« arguments du voisin ».

c) *Utopies : faire advenir la « république bolivarienne »*

Nous avons vu que les tournées des leaders pour le *censo* conjurent la menace de l'*apatia comunitaria*, et des objets comme les *planillas*, les documents financiers ou les

chèques performant une rationalité juridique susceptible de neutraliser l'intérêt. Si les grandeurs et les casuistiques populaires expriment la spécificité du sens de la justice populaire, c'est dans le domaine ineffable de l'imaginaire, de l'idéal, du rêve, de l'utopie qu'il faut chercher un dernier rempart contre la dé-subjectivation communautaire. C'est ainsi l'ensemble des opérations critiques afférant au « devoir-être » et à la « pensée utopique » comme pensées structurées et cohérentes mobilisant une obliquité cognitive *et* normative [Abensour, 2010] qui permet aux acteurs de résorber les brèches du « devenir-sujet ». C'est l'idéal et la force de l'imagination dont l'utopie est porteuse qui permettent aux acteurs qui débattent d'absorber le décalage problématique entre une culture héritée obstacle à l'émancipation et une culture politique seconde fonctionnant comme une grammaire pour la subjectivation. En d'autres termes, cette pensée de l'« à-faire », traduite en normativité pour l'action, recadre⁶²² la réalité sociale du comité populaire telle que chaque acteur en fait l'expérience, en réduisant l'écart entre domination et émancipation. La parabole d'Azoulay L. en est un exemple :

« Quand je parle avec quelqu'un qui me dit « je n'arrive plus à nourrir mes enfants », « je suis au bord du gouffre », je lui dis « *compañero*, il faut construire un monde meilleur, c'est ça la révolution. Nous devons faire ça pour nos *barrios* ». La vie est rude ici, tu le sais, je le sais : le chômage ou un boulot alimentaire, les enfants, pour les femmes c'est encore pire parce qu'elles sont *madres solas* [mères célibataires, non divorcées et sans aide financière du mari], et puis la délinquance, la violence, l'insécurité, la police. Nous souffrons de ça tous les jours. Mais nous souffrons ensemble. Ici tout doit changer, c'est ce que je dis à la communauté durant les assemblées, pour que nos vies changent. Et alors, pour que la communauté pense « je dois m'améliorer, je dois participer, je dois écouter mon voisin, je dois construire des *barrios bonitos* pour y vivre ensemble », je raconte l'histoire du *compañero* à la communauté réunie. Pour que chacun y voit sa propre histoire, et pour que la communauté y reconnaisse sa propre histoire » [Azoulay L., CC région *dormitorio* Santa Teresa del Tuy (Miranda)].

C'est alors l'hypothèse d'une interruption, d'une mise entre parenthèse de l'ordre de la domination, par la constitution d'une temporalité nouvelle qui vient s'ajouter à celle, pratique, de la domination, qui permet aux habitants d'agir et de restituer le sens de leur action au sociologue. Une telle possibilité n'est pas dissociable de l'axiome d'égalité qui en constitue la logique interne et de la prise de parole qui en est le moteur :

⁶²² Nous utilisons le mot « recadrage » au sens d'E. Goffman et de sa *Frame analysis theory* : un cadre est « un dispositif cognitif et pratique d'organisation de l'expérience sociale qui nous permet de comprendre ce qui nous arrive et d'y prendre part » tout en la rapprochant d'autres situations sociales similaires afin de constituer une constellation de sens » [Cefaï, 2007 : 557].

« Le socialisme est ce moment précis où tout le monde arrête de voir sa vie avec les yeux de la misère, de la difficulté, de ne pas réussir à voir la sortie, et où chacun parle avec les autres de ce dont il rêve, de comment il pense apporter sa petite pierre à l'édifice de la communauté. Parce que nous sommes tous ici dans cette place pour faire revivre cette communauté. Nous avons oublié que nous sommes tous capables de parler à égalité, de nous écouter sans dire « lui, je ne l'écoute pas, lui je ne le connais pas, lui il n'est pas comme moi », ou « les gens nous méprisent parce que nous venons des *barrios* ». Non, nous sommes tous des habitants, nous sommes tous des citoyens. Dans ce fait d'être aujourd'hui tous ensemble à égalité, chacun avec son histoire, mais tous avec une histoire collective à raconter, réside le socialisme » [Discours lu par Branger au début d'une Assemblée communautaire, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

À la fin de l'assemblée, le leader a répondu à nos questions en insistant sur le fait qu'il l'avait écrit « pour tout le monde, pour que tout le monde s'y reconnaisse, mais que tout le monde aurait dû l'écrire » :

« - Alors c'est toi qui l'a écrit le discours ?

- Oui, c'est moi. Je l'ai écrit hier soir dans ma chambre et je l'ai lu à ma femme et mes enfants. Je voulais écrire un truc pour tout le monde, que tout le monde puisse réciter devant l'assemblée. Parce que c'est moi qui l'ai lu, mais n'importe qui aurait pu le faire. Parce qu'ici on s'était un peu éloigné les uns des autres avant le CC. Les gens ne se parlaient pas trop. Maintenant nous sommes tous conscients de cette tâche de faire advenir la « république socialiste dans les *barrios* ». C'est comme ça que l'appelle le Président » [Conversation avec Branger R. à la fin de l'Assemblée communautaire, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), *Journal de terrain*, 14/2/11].

La parabole d'Azoulay et le discours de Branger sont des traces de l'émancipation faite et à-faire qui relie présent, passé et futur en protégeant la subjectivation communautaire. L'observation participante nous a mis, comme pour les parties précédentes, sur la piste d'une efficacité pratique de cette pensée du « devoir-être » (le *sollen* kantien) et de l'utopie pour transformer l'espace communal en espace politique. Le leader communal d'un CC de Catia (Caracas), interrogé sur le sens de son engagement dans le CC dont il avait activement promu la création depuis 2006, nous a répondu longuement sur son désir d'une société nouvelle, d'une société qui, malgré son appel constant au super-leader Chávez, dépasse même les « frontières imaginaires » délinées par Chávez dans ses discours publics.

« Ici il faut faire encore mieux que Chávez nous le dit le dimanche à *Alô Presidente*, ou quand il vient en tournée dans les *barrios*. Il faut éliminer les inégalités, il faut que le peuple soit encore plus puissant que son leader [...] Nous, en tant que peuple, nous devons faire l'histoire de ce pays, nous devons rentrer dans les livres d'histoire, nous du *barrio* Santa Rosa, mes voisins, nous faisons partie de l'histoire. La société du *barrio* Santa

Rosa doit devenir le modèle d'une nouvelle Constitution pour le pays » [Wilfredo V., CC Catia (Caracas)].

La situation d'enquête dans laquelle l'acteur répond sur le sens de son engagement communautaire en le référant à tout un ensemble de figures du « devoir-être » du *barrio*, de rêves, d'utopies à construire à partir de l'idéologie bolivarienne et socialiste, s'est présentée à plusieurs reprises, notamment avec le leader historique d'une communauté indigène de pêcheurs *wayuu* :

« Nous vivons ici, et nous tirons d'ici notre pain quotidien, nos vêtements, tout pour nos enfants, et nous le tirons de Dieu, qui a créé le Ciel et la Terre. Ce qui se passe, c'est que dans des temps anciens, avant l'administration actuelle du « socialisme du XXI^e siècle », durant la IV^e République, durant 40 ans, le peuple vénézuélien n'a pas été écouté, et le peuple indigène non plus, ce peuple qui est très courageux. Maintenant nous devons faire plus : nous devons récupérer nos terres, nous devons réconcilier le Ciel et la Terre, pour que nos enfants ici dans la Guajira, ne meurent plus, pour que les familles ne perdent plus leurs *ranchitos*, pour que nos fleuves ne soient plus asséchés. Le Président a de beaux rêves, nous devons les suivre » [Carlos U., CC Canos Agua, Guajira].

Wilfredo et Carlos témoignent, à partir de deux contextes d'énonciation complètement différents, du primat de l'imagination utopique comme forme morale du politique populaire. Mais d'autres exemples viennent corroborer cette hypothèse d'une morale utopique des acteurs populaires ; à la fin d'un entretien de 3h, le leader *caraqueño* Branger R. a ouvert un livre illustré d'histoire vénézuélienne et s'est évertué à nous commenter soigneusement chaque personnage :

« Regarde-le [C. A. Pérez], avec ses compagnons mafieux, avec l'élite étatsunienne. Comment aurait été l'histoire vénézuélienne sans ces hommes politiques qui ont vendu nos ressources, qui nous ont laissé crever ici ? La vie des *barrios* a été paralysée par la politique. Nous ne sommes jamais rentrés dans l'histoire, dans l'histoire de ce pays, dans l'histoire des peuples latino-américains. Maintenant avec la révolution, ces gens ont été effacés de l'histoire et nous sommes dans les illustrations des livres de la révolution bolivarienne. Nous faisons maintenant partie de l'histoire. Nous devons alors assumer cette tâche qui nous revient de construire un monde meilleur, pour nos enfants, pour nos *barrios*. Et pour ça il faut que chacun de nos voisins sorte de son foyer, des problèmes de sa vie personnelle, et participe à la construction des *barrios* socialistes. Il faut que chacun dise : « moi, le futur du *barrio* Santa Rosa je l'imagine comme ça », « moi je ferais telle chose ». Par exemple avec la rue Urdaneta : pourquoi ne pas imaginer qu'un jour cette rue qui divise la *comunidad* 23 de enero ne soit pas éliminée et que les gens de différents *barrios* viennent se rencontrer, échanger sur les différentes expériences ? Pourquoi ne pas imaginer qu'un jour nous soyons autosuffisants et ne dépendions plus de l'État ? Par exemple avec les coopératives ? Il faut rêver mon ami, parce que c'est comme ça qu'on fait les choses » [Branger R., CC

« Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Imagination de l'avenir et réécriture d'une mémoire historique figée dans les illustrations communiquent, dans le discours de Branger, avec tout un tas de propositions relevant de « l'impossible » : retracer les routes, faire parler des gens habitant à des kilomètres de distance, repenser le pouvoir politique voire refonder le droit matrimonial⁶²³. Expérience politique et expérience de l'histoire⁶²⁴ [Koselleck, 1997] semblent dialoguer en permanence : s'émanciper ensemble, réécrire une histoire collective et « entrer dans l'histoire ». Ce n'est que par l'imagination⁶²⁵ d'un devoir-être du *barrio* que ses acteurs peuvent se convertir en sujets et accéder, dans ce processus de constitution d'un *Je* politique, à une identité collective. Ce n'est que par cette forme particulière d'imagination politique, difficile à saisir pour le sociologue réticent à tout ce qui échappe aux « dire-faire » des enquêtés (ces régimes de parole qui traduisent, de manière plus ou moins directe, des pratiques visibles), que les acteurs du *barrio* peuvent faire dialoguer héritage et « travail politique de l'héritage »⁶²⁶, condition pratique de domination et virtualité d'une émancipation, maîtrise politique de leur propre vie et « faire-part » d'un sujet collectif.

Cette hypothèse de travail autour de l'efficacité politique du devoir-être a été confirmée par l'observation des dynamiques collectives des Assemblées de *barrio*. Afin de maintenir intacte cette vision positive de l'individu « qui peut » et d'une communauté capable de s'autoréguler, les leaders utilisent une panoplie très large de préceptes moraux (le « bien », le « juste », l'« égal ») par lesquels ils vont éduquer leurs concitoyens communaux. La politique communale, loin de l'« égoïsme » et du « capitalisme » des anciennes *Asociaciones de vecinos* corrompues et élitaires, est la politique du « bien », du « juste » et de l'« égal », d'une société socialiste à construire à travers l'imagination utopique :

⁶²³ L'enquêté rêve dans la suite de l'entretien d'une « vice-Présidence *barriale* » de la République, et propose de réécrire le droit matrimonial pour éliminer le problème des « *madres solas* ».

⁶²⁴ L'« expérience historique » doit être ici entendue au sens de l'historien R. Koselleck comme une mise en intelligibilité du temps comprise entre expérience et attente [Koselleck, 1997 : 109-117]. L'historien parle de l'« ouverture d'un abîme entre l'expérience et l'attente », entre contingence et horizon d'attente du présent. L'histoire n'est pensable qu'à partir de cet intervalle.

⁶²⁵ La fonction sociale et politique de l'imagination nous amène vers l'hypothèse, approfondie par C. Grignon et J-C. Passeron, d'une stylistique populaire fondée sur un usage « subversif » de la métaphore [Grignon et Passeron, 1989 : 73-78]. Dès lors qu'ils doivent persuader, émouvoir, fédérer, les acteurs populaires font usage de tout un patrimoine stylistique qu'une sociologie légitimiste/misérabiliste ôte aux classes populaires, obligés à n'avoir que le langage qu'elles méritent et à n'exprimer que la résignation ou la honte face à un destin social déjà écrit.

⁶²⁶ La notion de « travail de l'héritage » a été introduite, en relation à la conception quelque peu « mécanique » de la socialisation dans l'économie de la pratique bourdieusienne, par B. Lahire dans sa sociologie « dispositionnelle », développée notamment à partir de *L'homme pluriel*.

« À bas les *Asociaciones de vecinos*, à bas la politique de l'égoïsme, du chacun pour soi !

Patria, socialismo o muerte !

Vive la politique où nous avons notre mot à dire, où il n'y a pas d'inégalité !

Patria, socialismo o muerte !

Vive les *barrios* du futur ! » [Extrait d'une assemblée communautaire du CC « La Manguita » (Valencia)].

Ce dernier extrait, reportant un échange entre leader communal et assistance qui crie « *Patria, socialismo o muerte* » les poings levés, témoigne également de la synergie entre devoir-être et émotions collectives : pour que ce devoir-être devienne une « représentation qui flotte dans la tête des hommes et d'après quoi ils orientent leur activité » [Weber, 1971 (1921) : 16], les émotions doivent assumer leur rôle d'opérateur cognitif et moral. Le remords envers une assemblée « qui s'est mal passée », la pitié pour le voisin, l'enthousiasme à l'évocation du paradis dans les *barrios*, sont constamment « travaillés par une tension vers un devoir-être et un devoir-faire et pointent vers des figures normatives de *politie*, d'histoire et de société » [Cefaï, 2007 : 521]. D'ailleurs, une deuxième synergie frappe l'observateur de ces dynamiques utopiques : l'imagination d'un « devoir-être » n'est pas sans convoquer les arts, que ce soit les arts visuels (peintures murales dans le barrio⁶²⁷) et la musique (les chansons du vénézuélien Ali Primera ou du cubain S. Rodriguez qui rythment souvent les assemblées communautaires). Comme le souligne Cefaï, « Le sens de la transformabilité politique du monde a un rapport, à la fois proche et lointain, avec l'ouverture de possibilités « expérientielles », émotionnelles et imaginatives par les mondes de l'art » [Cefaï, 2007 : 526], de telle sorte qu'un mouvement social a « ses images » et « ses rythmes » et les révolutions dessinées ou chantées contribuent à dessiner les frontières de la communauté de l'avenir.

Devant la richesse et le caractère polymorphe de ces formes morales du politique, le sociologue ne peut pas se prévaloir de la caution intellectuelle de l'« illusion démagogique ». La *morale* que les acteurs construisent dans les conseils de *barrio* ne peut être réduite à une entreprise de *moralisation* menée par les leaders, pire à une démagogie servant à travestir leur pouvoir. Il ne s'agit pas seulement pour les membres du comité participatif d'élaborer collectivement des formes de pouvoir, il s'agit de se rapprocher du politique. Et la principale modalité d'accès au politique des acteurs populaires, comme cela a été maintes fois remarqué

⁶²⁷ Cf. *infra* « la culture graphique du *barrio* ».

[Huard, 1984, Thompson, 2012 (1963)], est de nature morale.

Ainsi, réduire la morale à une moralisation, pire à une démagogie (donc à une morale illusoire) ce serait passer à côté d'une part fondamentale des intentions des leaders et des activités de réception des membres de la communauté observables en cours d'assemblée. D'une part, les leaders dans le *barrio* se croient investis d'une mission « civilisatrice » envers leurs voisins et ces dichotomies morales doivent être comprises à l'intérieur de leur projet « démopédique ». La frontière entre démagogie et démopédie, entre le *ago* (« conduire ») de la démagogie et la *paideia* (« éduquer ») de la démopédie, recouvrant celle entre domination et émancipation, peut paraître très tenue au sociologue partisan de l'« (auto)-illusion » des acteurs. Mais elle est tout à fait fondamentale pour comprendre les dynamiques de politisation populaire enclenchées par un appel populiste et des dispositifs de délibération locaux.

C'est dans l'Assemblée, lieu privilégié de mise à l'épreuve de toutes ces formes morales, que le *barrio* fait l'épreuve de sa conversion en espace politique. Non seulement les habitants y deviennent des citoyens par l'exercice de leur nouvelle compétence au jugement et au débat, mais les individus y font l'expérience du collectif. Il s'agit là d'une expérience à part entière (*erlebnis*), car la démopédie des leaders ne s'épuise pas dans l'éducation à la critique, à la citoyenneté et au collectif : elle consiste aussi, en un certain sens, à faire *advenir* le peuple sur la chair de chaque membre du collectif, à permettre à chacun de réaliser la volonté générale. C'est à l'aune de cette concrétion de la volonté générale *via* les émotions publiques et de nouvelles expériences du collectif, qu'il faudra repenser la nature proprement démocratique de ces espaces de débat.

5. Une théorie « ancrée » de l'assemblée de *barrio* en tant que cérémonie collective.

L'Assemblée est un moment tout à fait central dans l'économie d'un comité populaire. Que nous apprend-elle comme cérémonie sociale et moment politique spécifique sur la dynamique du comité populaire ? Après avoir évoqué, à l'aide de l'observation participante, l'écologie des assemblées (leur publics, leurs techniques), on pourra approfondir deux hypothèses de lecture de ces assemblées : les cadrages du peuple qui y opèrent et l'émotion comme logique politique à part entière.

a) *Écologie des assemblées communautaires*

Les assemblées communautaires ont lieu chaque dimanche au siège du comité populaire, lieu autour duquel se produit souvent la refonte symbolique de l'espace *barrial*⁶²⁸. Leur cadre matériel⁶²⁹ est extrêmement dépouillé : une estrade au-dessus de laquelle trône souvent le portrait de Bolivar (détail commun aux comités vénézuéliens et boliviens), et sur laquelle se placent les leaders communautaires, et une tribune où se rangent les voisins.

Si le *barrio* ne dispose pas d'une *Casa comunal* où convoquer les voisins, l'assemblée a lieu sur la place centrale et le leader en occupe alors le centre, tandis que les voisins se disposent en hémicycle⁶³⁰. Cette manière différente d'occuper l'espace entre la *Casa comunal* et la réunion « en plein air » implique un partage des places (et des tâches) différent entre le leader et les voisins : dans la *Casa comunal*, la séparation entre leaders et auditoire est plus affirmée et les leaders tendent à monopoliser la parole ; dans les réunions « en plein air » la procédure d'allocation de la parole est plus souple et des échanges moins codés entre animateurs et masse sont visibles. Enfin, quelques mots sur les procédures de vote observées. Pour autant que sociologues et politistes vénézuéliens et boliviens critiquent le caractère « acclamationniste » des procédures électorales dans les *barrios*, ces assemblées semblent de prime abord plutôt rétives au vote. Dans les décisions routinières qui constituent l'essentiel du fonctionnement de ces comités, le vote est évité : leaders et voisins argumentent jusqu'à ce qu'un consensus apparaisse autour de la voie à suivre, consensus dont le moment d'émergence est toujours difficile à cerner sociologiquement. La quête du consensus n'est pas alors sans impliquer la construction d'un espace de débat riche, où la confrontation des arguments des « preneurs de parole » est chargée de convaincre le public « silencieux ». Dès lors que les réactions du public silencieux (applaudissements, murmures d'approbation, *hexis* corporelles codifiées)⁶³¹ témoignent de l'apparition d'un consensus et donc de la possibilité de

⁶²⁸ Cf. *infra* « Repenser l'espace du *barrio* ».

⁶²⁹ Que D. Cefaï résume de la manière suivante : « (...) la place de l'estrade ou de la tribune et la disposition des membres du public, la détermination de l'ordre du jour, la procédure d'allocation de parole et le respect d'un protocole public sont capitaux dans le déroulement d'un événement » [Cefaï, 2007 : 680].

⁶³⁰ Cf. Annexe photographique.

⁶³¹ La qualité politique de ces réactions du public est l'une des voies les plus fécondes de la sociologie de l'argumentation publique et des dispositifs délibératifs. Pour une comparaison avec le cas classique de la délibération à Athènes, on se référera à l'important article de N. Villacèque sur le *torubos* (vacarme), tour à tour stigmatisé comme qualité politique de la foule, signe d'une malléabilité populaire face au désir de pouvoir des sophistes-rhétieurs et raison politique à part entière (comme Démosthène faisant l'apologie du vacarme à l'*ekklesia* dès lors qu'il permet de faire partir un mauvais homme politique de la tribune : « Faites-le taire ! »). Pour toutes ces analyses on se référera à Villacèque [2012].

clôturer le débat, le leader en prend acte et tire les conclusions « juridiques » ou « bureaucratiques » du consensus communautaire⁶³².

Le vote est alors appliqué comme procédure par défaut : à défaut d'un consensus visible, notamment à cause d'un débat public de faible vigueur, le leader procède à un vote à main levée, chargé de donner une idée générale (sans comptabilisation des voix) des humeurs de la communauté autour de la décision à prendre. Or, une telle spécificité des techniques électorales, davantage évitées que codifiées, pourrait aisément faire penser à des espaces d'acclamation. Mais à y regarder de plus près, on remarque que la prise de décision populaire suit davantage la formule de la « conférence de consensus » que celle de l'espace d'acclamation. Les prises de parole des voisins « actifs » doivent identifier des espaces du possible du débat public à partir du problème posé en ouverture par le leader, et éventuellement des lignes de fuite de ce débat. Dans la confrontation des arguments qui étoffent le débat, les voisins « silencieux » échangent entre eux, ou manifestent leur approbation/refus par des *hexis* appropriés. C'est alors l'assistance qui scelle la fin du débat car, quelle que soit la longueur du débat – qui peut prendre plus d'une assemblée – le débat communal doit *trancher*. Si leur proximité à des espaces d'acclamation est pour le moins douteuse – en raison de la confrontation d'arguments, et du primat des réactions de la salle dans la clôture du débat - il faut néanmoins remarquer que l'allocation de la parole est marquée par une asymétrie fondamentale entre voisins « actifs » et voisins « silencieux ». Plus que d'asymétrie, il faudrait d'ailleurs parler d'une division des rôles : les voisins « actifs » donnent le ton de l'argumentation publique et les voisins « passifs » départagent entre arguments. La même division est opérationnelle entre leader-animateur et public : le premier monopolise la parole de l'assemblée, certes. Mais il ne peut sceller la fin d'un débat si les voisins considèrent que le tour des arguments n'est pas fini. Il ouvre la discussion en présentant les termes du problème public, donc en en construisant « l'agenda ». Mais si la description du problème qu'il propose ne répond pas à des sensibilités communes, un voisin pourra toujours lui opposer sa propre construction du problème, et se proposer en « ouvreuse » des danses de l'argumentation. Dans ce type de situation, le leader se révèle le plus souvent extrêmement bienveillant vis-à-vis de la nouvelle construction publique du problème, comme en témoigne cet exemple du CC « La Manguita » :

⁶³² D. Recondo arrive aux mêmes conclusions en analysant les procédures de vote des communautés indigènes mexicaines [Recondo, 2009 : 381-426].

« - Alors, comme vous le savez, le problème à l'ordre du jour est la question de la *Comuna*. Il faut s'organiser avec les gens de la « zone » B pour mettre en commun nos priorités. Alors je pense que la question du partage des zones de réhabilitation des maisons est conclue, il faut parler d'où on va construire le camp sportif, et le *modulo sanitario*. À cet égard, il faut savoir également où placer les médecins cubains. Il y a là, il me semble, les deux problèmes principaux à affronter, parce que ces gens-là ont besoin d'un espace accueillant. En ce qui concerne le camp sportif, il faut décider comment financer les matériaux synthétiques.

- Veuillez m'excuser, monsieur le Président, mais ici il me semble – et je pense que les voisins seront d'accord – que les problèmes prioritaires à décider ne sont pas ceux-là. Je pense qu'il faut vraiment prendre une résolution pour les maisons, parce qu'il ne me semble pas, et il ne semble pas à la majorité des voisins, juste que les gens de la zone « B » prennent 13 réhabilitations sur 17, quelles que soient leurs conditions de besoin. Nous avons lutté pour cet argent, les voisins s'en souviennent. Maintenant que la *Comuna* soit la caution pour que l'argent aille là où il ne devrait pas aller, et que les gens prennent les fruits d'un travail qui a été fait par d'autres, cela ne me semble – et ne nous semble – pas juste. Et après sur la question du *modulo sanitario*, c'est pareil. La priorité, comme vous l'avez dit, n'est pas où placer les cubains, pour ça il n'y a pas de problème, il y a les refuges, il y a plein d'endroits. Le problème c'est où nous allons le construire. Car je pense qu'il faudrait revoir la décision de le mettre à côté de l'École bolivarienne, car également c'est une décision qui a été prise par eux, et par vraiment par nous en assemblée.

- D'accord. Je pensais qu'on avait suffisamment discuté ce problème. Je suis d'accord avec vous, mais il y a peut-être d'autres priorités. Vous êtes d'accord qu'on reprenne la question des réhabilitations ? [Une partie de la salle – environ un tiers – s'écrie « oui »]. D'accord, bon alors commençons par ça, puis on verra les autres points. Je vous promets que pour 22h on sera tous libérés [rire] ». [Interventions à l'Assemblée communautaire CC « La Manguita » (Valencia)].

La suite du débat témoignera d'un conflit d'agenda entre leader et public. La réunion précédente avait statué sur les réhabilitations des maisons et le leader avait considéré, en interprétant les réactions de l'assistance pendant le débat, que la décision était prise. Une part de l'assistance a considéré néanmoins que le débat devait être rouvert, le voisin *supra* cité s'en faisant le « porte-parole »⁶³³. D'autre part, la construction du problème du « *modulo sanitario* » était également remise en question : la priorité n'était pas de trouver un hébergement pour les cubains mais de revoir l'emplacement des installations sanitaires, ce qui participait d'une refonte symbolique de l'espace partagé du *barrio* suite à la mise en place du dispositif participatif. En ce sens deux cadrages opposés du débat public s'affrontent, l'une neutralisant le conflit latent entre les deux zones qui doivent participer de la construction de la *Comuna* socialiste (le leader), l'autre le réaffirmant comme une priorité publique. Dans ces différences de cadrages, on observe également la contestation de la part d'un voisin « actif »

⁶³³ Nous avons par la suite vérifié pendant l'assistance que cette prise de parole était en effet représentative d'un certain nombre de réactions de l'assistance de l'assemblée précédente. Il ne s'agissait donc pas d'une prise de parole « pour soi », elle portait réellement une parole publique.

des capacités du leader à animer la séance : ce dernier n'a pas su interpréter correctement les humeurs de la salle.

Le caractère extrêmement codifié de ces réunions les rapproche alors des « cérémonies » décrites par Garfinkel dans un célèbre article [Garfinkel, 1956] : au début de la réunion, le leader fait passer la feuille d'assistance qui circule parmi les voisins, puis appelle le secrétaire qui rédigera les « actes » de la réunion, enfin s'adresse à l'auditoire pour lire l'ordre du jour. S'ensuit alors l'annonce de la nouvelle de la semaine : l'arrivée des financements, les informations qu'il a pu obtenir chez *Fundacomunal* sur l'avancée des projets, ou encore la visite prochaine d'un expert. Cette nouvelle est porteuse du problème qu'il faut discuter, dont il propose un cadrage, qui pourra être contesté ou accepté en tant que tel, et auquel la discussion publique fera suite. La mise en débat d'un problème est porteuse d'une dynamique largement autocentrée : c'est la salle qui définit la « fin » du débat, le leader devant interpréter sur un mode « indiciaire » les traces de ce moment. Une fois déchiffrés les signes de l'assistance, et la « voie » qu'ils indiquent dans le partage des positions du débat, le leader énonce la conclusion du débat, en faisant advenir « ce qu'il dit » sur le mode de l'énoncé illocutoire/performatif d'Austin. En cas de visite d'une autorité externe (député ou expert), les codes du débat sont évidemment brouillés. Leur présence rapproche l'assemblée de *barrio* d'une cérémonie où l'espace social et symbolique est partagé entre « ceux qui savent » et « ceux qui ne savent pas », des « gens à dégrader » et des « gens à investir de l'autorité symbolique », des « amis » et des « ennemis ». Malgré le supplément cérémoniel de la visite d'une autorité externe, l'agencement des étapes du débat public demeure le même : le leader présente le porte-parole de l'institution qui recadre sa présentation du débat avec les termes de l'autorité légitime. S'ensuit le débat public, qui se transforme en questions à l'autorité, sommée d'y répondre. Selon la réponse, l'auditoire sera apaisé ou ses inquiétudes redoublées : dans le premier cas, le débat sera clos par la sortie de l'autorité, dans le deuxième, par un recadrage conflictuel des relations entre la communauté et l'institution dont l'autorité est le porte-parole légitime.

Venons-en maintenant aux fonctions associées, dans le triptyque « leader - voisin - expert », à chaque prise de parole. Chaque membre de la cérémonie collective prend alors la parole dans un souci différent : les leaders rentabilisent leur capital politique (envers les autorités publiques et les membres de la communauté) et déploient leurs compétences démopédiques ; les hommes politiques, les experts et les fonctionnaires font tout pour que l'Assemblée se rapproche d'un « comité technique » où les gens prennent la parole dans un souci de conformité aux règles, aux procédures et à « ce qui est faisable ». Les voisins, enfin,

prennent la parole suivant leur degré de compétence technico-politique, selon qu'ils soient plus ou moins concernés, ou plus ou moins crédibles pour relayer une opinion ou une rumeur dont ils ont eu l'écho. Ils peuvent prendre la parole pour présenter des « cas », interpellier l'expert sur un détail d'un projet ou son financement, contester le discours de l'autorité, exprimer un besoin, ou encore faire état d'une différence entre régime d'engagement de l'autorité et le leur (ils usent alors souvent du « régime de familiarité » de Thévenot, qui se passe de toute médiations cognitive entre l'action et l'objet⁶³⁴). Cependant, malgré la pluralité de logiques de leur prise de parole et le caractère extrêmement codifié de ces espaces de débats public, une question de fond continue de tarauder l'observateur « participant » : Comment des individus au capital culturel très faible, notamment en milieu indigène, ou paysan, ou parmi les habitants de la JV « 12 de octobre » d'El Alto, peuvent discuter pendant des heures sur la qualité chimique de la pelouse du camp sportif, ou sur le calibrage d'une œuvre publique, ou du matériau à utiliser pour la réhabilitation des toits (donc la compréhension des raisons médicales, écologiques, en situation de dénuement total comme parmi les pêcheurs de la Alta Guajira vénézuélienne), ou encore sur le choix de la meilleure qualité pour une réhabilitation des maisons, ou de la meilleure manière d'utiliser l'argent public ?

Cette question, qui a fonctionné comme paradoxe centrale de notre « induction analytique » [Katz, 2010]⁶³⁵, en implique une autre : Comment peut s'établir une communication entre des incompetents et des experts, des gens qui ne maîtrisent pas la technique et des gens qui la maîtrisent ?

Car un élément fondamental à relever dans l'écologie de ces moments collectifs est la barrière symbolique forte qui existe entre leader et public, d'une part, et qui est renforcée avec l'autorité extérieure. S'il est clair alors que les voisins prennent la parole en étant souvent incompetents d'un point de vue technique, comptable et financier, et que leur parole suit une

⁶³⁴ Thévenot [2006 : 93-111]. Pour un cas d'étude sur ces différences d'engagement se traduisant en inégalités face au dispositif de concertation en milieu rural, cf. Doidy [2003].

⁶³⁵ « Selon cette approche, dont le pedigree s'est forgé au long de multiples controverses, depuis son lancement par Florian Znaniecki, qui l'opposait à l'« induction énumérative » [de Giddins], l'enquête vise à définir simultanément, dans un même mouvement, l'objet à expliquer (*explanandum*) et les facteurs qui l'expliquent (*explanans*). [...] L'investigation empirique circonscrit son objet et fait conjointement émerger les critères de son analyse » [Cefaï, 2010 :]. Comme le souligne Katz dans son article séminal « Du comment au pourquoi », le passage du « comment » au « pourquoi » doit être construit méthodologiquement à partir du pouvoir d'interpellation d'un paradoxe. Le primat de l'induction analytique intervenait a fortiori en relation à deux difficultés fondamentales : 1) la difficulté à restituer une intelligence sociologique à ces moments d'interaction à la lumière de la politisation, en absence du dispositif réflexif de l'entretien ; 2) l'existence de modèles, issus d'idéaux philosophiques, de démocratie, qu'il ne fallait absolument pas plaquer sur ces espaces de débat, au risque de ne pas les comprendre, de les dénaturer.

logique d'argumentation spécifique, comment une communication entre eux, le leader et l'expert devient possible ?

b) *Cadrages du peuple : la volonté du peuple comme épreuve de réalité*

La possibilité d'une telle communication doit être comprise avant tout comme une articulation de logiques contradictoires. Une observation des postures de réception du public des assemblées communautaires – voisins « actifs » et « silencieux » - a ainsi pu relever que ce qui primait chez les voisins n'était pas une compréhension *technique* du discours du leader ou de l'autorité, mais un recadrage [Goffman, 1991 (1974)] de la réalité sociale⁶³⁶ selon le prisme de la puissance du collectif.

« - Alors ça t'intéresse toute cette histoire des matériaux pour le camp sportif ?

- Oui, bien sûr que ça m'intéresse. C'est pour la communauté. Tu vois, nous avons tous contribué à financer un projet si grand, si puissant tu vois, plus d'un million de BsF. Alors que nous tous seuls, nous sommes si petits [rire] » [Conversation avec une voisine à l'assemblée communautaire de la JV « 12 de octobre » (El Alto)].

L'assistance (notamment l'assistance « silencieuse », car les prises de parole des voisins « actifs » répondent, comme nous l'avons évoqué, à des logiques spécifiques) reçoit les nouvelles techniques, les détails de l'ingénieur, les montants annoncés par le leader communal, comme des indications de la puissance du collectif présent. En ce sens l'on peut émettre l'hypothèse que la volonté du peuple correspond à un ensemble de recadrages spécifiques de la réalité, à la constitution d'une réalité seconde, où la temporalité de la précarité individuelle cède à la temporalité collective du projet, où l'expérience de l'impuissance cède à la maîtrise collective.

⁶³⁶ Ce processus de cadrage commun repose sur quatre principales stratégies : la connexion de cadre (*frame bridging*) lorsqu'il s'agit pour l'organisation de s'adresser à des particuliers qui partagent déjà leur point de vue mais qui ne la connaissent pas, pour leur donner l'occasion de s'engager (exemple de Nestor demandant des signatures) ; l'amplification de cadre (*frame amplification*) lorsqu'il s'agit de clarifier ou de développer un cadre pour montrer en quoi il est lié à des valeurs, des croyances, et même émotions supposées partagées par les participants potentiels ; l'extension de cadre (*frame extension*) lorsqu'il s'agit d'étendre le cadre au-delà de ses intérêts originels pour y inclure des préoccupations, incidentes par rapport aux objectifs primaires, mais qui sont supposés avoir de l'importance pour des adhérents potentiels ; enfin, la transformation de cadre (*frame transformation*) lorsqu'il s'agit de diffuser et justifier de nouvelles pratiques, de nouvelles valeurs à l'encontre de préjugés en vigueur, de convertir les futurs recrues. Mais l'alignement n'est pas automatique et surtout, il n'est pas concevable comme une opération verticale procédant d'un entrepreneur vers une masse. L'alignement est évolutif, se fait et se défait au gré des interactions ordinaires des participants à l'action collective et engendre éventuellement, en cas de non réussite, des activités de recadrage et de contre-cadrage.

« Tu vois, nous on ne serait jamais capable de faire tout ça seul. Alors maintenant que nous sommes tous réunis ici à écouter tout ça, et que nous écoutons tous ensemble, c'est un peu comme si nous étions tous unis en une seule personne, tu vois. T'imagines chacun de nous faire ça seul ? Connaître tant de choses, installer une école, trouver la meilleure solution pour tout. Moi honnêtement, je n'en serais pas capable. Parfois je n'arrive même pas à faire ça pour ma famille. Mais bon, il faut aller de l'avant. Alors quand je viens à l'assemblée et qu'on me dit, on fait ça ensemble, on a réussi à faire telle chose, à avoir tel projet, que les institutions finalement nous prennent en compte, c'est un peu comme si j'étais à l'église, comme si quelqu'un de grand était à côté de moi » [Conversation avec une voisine à l'Assemblée communautaire, CC Catia (Caracas)].

La volonté du peuple, volonté générale ou volonté collective, peut être comprise dès lors comme une *épreuve de réalité* porteuse de toute une série de recadrages, de « conversions du regard, déplacements et refocalisations de l'attention partagée » [Goffmann, 1991 (1974) : 20]. Dès lors que le voisin accomplit pratiquement ce passage d'une perception individuelle, précaire, marquée du sceau de la contingence, à une vérité collective, sujette au questionnement et à l'autorité de la *comunidad*, donc à sa puissance, il « déprovincialise » sa réalité : il reconfigure, en d'autres termes, ses « provinces de réalité » [Schütz, 2007 (1946)], articulant de manière différente sa vision du possible et de l'impossible, du faisable et du non faisable, du rapport du soi au monde⁶³⁷.

L'acteur perçoit la puissance du collectif par un ensemble d'expériences spécifiques que l'observation participante a pu collecter. Une attention particulière doit être portée alors à ces moments où le leader communal lit de manière très solennelle la lettre d'approbation du projet, et qu'il insiste avec tout un jeu de pauses et d'actes de langage [Austin, 1970 (1962)], sur le montant du financement. Le public éprouve ainsi la puissance financière de la communauté, et la résonance de sa voix en dehors des confins du *barrio*, avec de forts applaudissements qui constituent en eux-mêmes des moments-clef de la phénoménologie du collectif [Heritage et Greatbach, 1986]. Tout montant annoncé pouvant facilement dépasser leur horizon vécu, le total du financement n'est jamais saisi en termes de calcul rationnel (par exemple une confrontation du montant demandé et du montant reçu, ou du montant reçu et des dépenses annoncées), mais il *indique*⁶³⁸ une puissance. La réalité des existences

⁶³⁷ Encore convient-il de préciser que cette acception phénoménologique du concept d'« épreuve de réalité » diffère de la définition pragmatiste que l'on trouve chez Boltanski et Thévenot et dont la première formulation remonte à l'ouvrage de B. Latour de 1984, *Pasteur : paix et guerre entre les microbes*. Ces sociologues définissent l'« épreuve de réalité » à l'intérieur d'une controverse ou d'une dispute, comme l'ensemble d'agencements et de démarches critiques permettant aux acteurs de sortir de la dispute sans violence en rétablissant un accord [Boltanski, 2009 : 53].

⁶³⁸ Comme le souligne Passeron dans *Le raisonnement sociologique*, la fonction symbolique liée à l'opération logique d'indiquer (*deixis*) n'est pas exempte de conséquences sur la construction sociale de la réalité. Dans notre cas, un moment apparemment très prosaïque contient, dans les logiques orientant sa perception,

individuelles précaires, dont l'horizon économique est celui, au mieux, du salaire minimum et de l'impossibilité d'épargne, est recadrée collectivement par la ritualité collective se déployant autour des annonces de financement. La volonté collective devient vraie, en d'autres termes, dans ses conséquences pratiques, à savoir l'ensemble des réactions en chaîne qui suivent l'annonce du montant financé. Ainsi, si les individus ne sont pas dupes de l'existence réelle d'une volonté générale aux allures organiques, comme le montrent de nombreux extraits d'entretiens, son expérience n'est rendue possible que par la vérification pratique de ses conséquences sur un auditoire.

« - Et donc la Mairie a décidé de vous accorder 1200000 BsF pour réaliser l'école bolivarienne. À partir de maintenant cet argent est opérationnel [vigoureux applaudissements, de nombreuses interactions entre voisins ; ma voisine prend dans ses bras sa voisine et crie « *Patria, socialismo o muerte* », puis elle regarde derrière elle en partageant ses regards parmi toute l'assistance, les larmes lui viennent aux yeux]

- (en s'adressant à moi) Tu as vu. Ça, c'est un peuple, un peuple qui sent ensemble, qui exulte. Comme Bolivar, comme Miranda. Comme nos ancêtres ici dans le *barrio* » [Assemblée communautaire, CC « Santa Rosa », 23 de enero (Caracas)].

« [suite à un enchaînement de critiques à l'ingénieur qui vient s'expliquer sur les retards de la Mairie dans le déblocage des fonds] Tu vois Federico, c'est ça un peuple. Des gens unis, qui se mobilisent ensemble pour exprimer des volontés, des souhaits communs. Là tu vois, l'ingénieur il faut le renvoyer chez lui, il faut le licencier, il faut que le peuple le licencie. À la maison ! à la maison ! [en partageant ses regards entre moi et ses voisins, puis vers moi] Il n'a pas accompli sa mission envers le peuple, ni lui ni la Mairie. Et alors c'est tellement beau de voir que nous sommes unis dans ce genre de situations et que nous ne nous faisons pas marcher dessus. C'est un peu ça le peuple, c'est une vision » [Giorman B., conversation pendant l'assemblée communautaire, CC paysan Misintà]⁶³⁹.

À l'instar du deuxième extrait, d'autres moments clef de l'épreuve de la « volonté générale » peuvent être mobilisés, comme lorsque surgit un conflit envers un agent extérieur. Ces moments de totalisation et de polarisation des voix produisent le collectif *via* le partage dramaturgique entre « amis » et « ennemis ». Un autre moment est celui de la « communauté des égaux », dans l'enchaînement des paroles des uns et des autres au moment de décider les priorités des besoins :

l'indication d'une puissance, et fait donc émerger dans la *lebenswelten* des acteurs populaires une réalité tierce, qui est celle du collectif.

⁶³⁹ Les deux extraits témoignent de la forte corrélation entre expérience et construction de la réalité, à l'instar du programme sociologique de L. Boltanski qui insiste sur ces « interactions collectives au cours desquels les acteurs se livrent à des expériences et où, mettant en œuvre la « créativité de l'agir », ils « performant » le social de façon novatrice » [Boltanski, 2009 : 31].

« - Alors, aujourd'hui on va parler de choses un peu difficiles non ? Mais toi ça t'intéresse ?

- Tu sais, quand je viens à l'assemblée, ce n'est pas tellement ce qui se dit qui m'intéresse. Oui, bien sûr, parce qu'on parle de choses de la communauté, de choses qui nous intéressent tous. Mais les moments vraiment inoubliables, si c'est cela qui t'intéresse dans ta question, c'est vraiment de voir des gens qui peut-être ne se seraient jamais parlés ailleurs, ou des moments où les gens se mettent à parler pour tout le monde. Alors tu sens vraiment que nous sommes tous égaux, que n'importe qui pourrait à la limite se mettre à parler pour la communauté, pour un problème que nous avons. Tu te sens un peu entouré de gens qui parlent pour toi, protégé non ? C'est un moment fort. Très fort » [Conversation avec ma voisine pendant l'assemblée, CC paysan Misintà].

La volonté collective « s'éprouve » et les terrains de son épreuve semblent être au plus loin des moments consacrés de l'acte électoral ou de l'effervescence collective⁶⁴⁰, pour se déplacer vers les épreuves de puissance financière, d'égalité, de conflit, de la parole « pour l'autre ». Fort de cette hypothèse, on peut maintenant revenir sur la question philosophique de la volonté générale à nouveaux frais.

Prima facie, la définition classique de la volonté générale chez J-J. Rousseau soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout, car la volonté générale y est définie comme l'agrégation des volontés partielles, entendue comme une sommation, une totalisation et l'ouverture à un principe de transcendance. La volonté générale permet au philosophe de concevoir le passage d'un état de nature à sociabilité limitée et marqué du sceau des rapports de domination, à l'état civique. Cependant, les passages décrivant en détail cette agrégation qui dépasse la sommation, qui change de nature ses composantes individuelles et s'impose par une sorte de « socialisation civique automatique » à ses parties, sont très rares dans le *Contrat social*. Rousseau élabore davantage une théorie de la légitimité démocratique en rapport avec sa morphologie (la relation de représentation, les formes de décision), qu'une théorie sociologique à proprement parler de la formation de la volonté générale. *De facto*, la triple condition posée par la constitution d'une volonté générale – totalisation, dé-singularisation et instantanéité de la socialisation civique – rend le programme d'une sociologie de la volonté générale ou collective pratiquement inobservable. Les « effets pervers » d'agrégation des volontés individuelles pourraient *a fortiori* amener le sociologue à vouloir renoncer à la volonté générale : opérateur du collectif inobservable dans la réalité sociale et hérité d'une philosophie morale et politique désormais anachronique, la sociologie peut désormais s'en débarrasser [Bronner, 2012]. Le détournement de la sociologie de la « volonté générale » est

⁶⁴⁰ Comme dans une interprétation du *Contrat social* de J-J. Rousseau qui relie la souveraineté collective à l'acte électoral [Déloye et Ihl, 2008], ou dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* d'É. Durkheim (pour l'effervescence collective).

d'autant plus fort que ce concept, politiquement investi par l'expérience soviétique et ses mises en scène d'une volonté collective indiscernable d'une esthétique du pouvoir, relie « penchant totalitaire » et « totalitarisme méthodologique » [Popper, 1956 (1949)]. La volonté désigne un concept désancré, sans « chaire sociale » (Merleau-Ponty) qui ne se réfère à rien d'empirique, en se rapprochant de l'abus de langage wittgensteinien, abus qu'une nosographie du langage ordinaire – et en l'occurrence scientifique – doit détecter. Enfin, une dernière raison peut expliquer l'éloignement de la sociologie de la « volonté générale » : une sociologie de la volonté collective semble *de facto* incapable de statuer entre collectifs porteurs d'une revendication de justice et agrégations informelles fondées sur le pur partage d'un désir, ou d'un sentiment catalyseur (la foule de G. Le Bon ou la masse de W. Kornhauser). Le destin du concept de volonté collective semble avoir suivi de près, en somme, ses inscriptions néfastes dans des foules plus instinctives que rationnelles, plus violentes que justes, où l'adhérent délègue au collectif davantage qu'il y trouve le rempart habitant d'un choix individuel.

S'il est incontestable que l'histoire du concept devrait nous amener à partager le souci d'« hygiène » que Wittgenstein (ou Nietzsche) opposeraient à la volonté générale – à l'instar du peuple – l'observation de ces dynamiques collectives pendant l'assemblée nous amènent à le reprendre. C'est alors en vertu d'une épreuve ethnographique, que le concept de volonté générale peut être convoqué à nouveaux frais sur la scène de l'explication sociologique : si les acteurs font de la volonté générale un signifiant important de leur construction de la réalité, comment le sociologue peut-il s'en détourner ? Si la volonté générale n'est dans leur esprit que l'opérateur scopique d'une mise en commun, d'un partage, ou d'un conflit, pourquoi la sociologie politique ne devrait-elle pas prendre ces formes d'expérience populaire « au sérieux » ? Les acteurs réfèrent en permanence le concept de « volonté générale » à l'univers de la puissance de l'être-ensemble. Donc, afin de construire une sociologie de la volonté générale, et pour passer de l'expérience populaire à l'explication sociologique, il faut relier le concept à des pratiques susceptibles de recadrer la réalité sociale, et d'y faire apparaître cette « puissance » latente du collectif. Ce seront alors des moments apparemment prosaïques, comme l'esthétique égalitaire des prises de parole, l'économie des annonces financières et leur mise en relation avec un univers individuel d'impuissance, le partage symbolique des places entre « amis » et « ennemis » lors d'un conflit avec une autorité extérieure, qui constitueront les terreau empirique d'une sociologie de la volonté générale.

c) *Émotions privées, émotions publiques : la volonté du peuple comme épreuve de soi.*

La volonté générale est une épreuve. Nous avons montré *supra* que celle-ci est davantage de nature phénoménologique qu'analytique. Les acteurs éprouvent la volonté générale plus qu'ils ne la saisissent comme un objet de la pensée, par un ensemble de recadrages pratiques de la réalité sociale sur le mode de la « puissance du collectif ». Or, l'épreuve de la volonté générale, en tant qu'épreuve phénoménologique, fait également appel à un ressenti, à une corporéité ou, mieux dit, une « inter-corporéité ». Nous avons des exemples de cette corporéité de la « volonté du peuple » dans les extraits d'entretien insistant sur la proximité phénoménale d'une émotion – d'un enthousiasme, d'une commotion - et de l'épreuve de réalité collective. L'émotion semble être un élément fondamental de la construction de la volonté générale, qui, en tant qu'épreuve faisant surgir une réalité seconde, se double d'une épreuve de soi - du corps de l'acteur comme faisant partie de la volonté collective. La volonté du peuple est alors une épreuve de réalité *et* une épreuve de soi.

En suivant une approche phénoménologique⁶⁴¹, les émotions peuvent être désignées comme un précipité du collectif « individualisé » ou comme une voie pour l'acteur pour percevoir le collectif « sur soi » [Livet, 2002]. D'un côté elles désignent l'inscription d'un « sentir commun » transcendant les existences individuelles dans le corps de l'acteur. De l'autre, elles identifient des *modi procedendi* pour éprouver, communiquer, négocier et construire collectivement la pertinence des valeurs.

La première définition de l'émotion nous renvoie à la saisie d'une « inter-corporéité » où le corps individuel se dépasse pour « sentir » comme les autres. D'où la proximité des émotions publiques et des émotions religieuses, les deux caractérisées par une ritualisation, le sentiment d'un doublement de puissance, et le dépassement de soi par un sentir et un ressentir commun. Ce genre d'épreuve demande un certain « oubli de soi », comme cela a été montré par de nombreux travaux sur les foules et les rassemblements collectifs [Mariot, 2001].

La deuxième définition phénoménologique de l'émotion est plus féconde pour saisir l'« épreuve de soi » de la volonté générale, épreuve de saisie, par l'émotion, des valeurs, du *lebensordnung* [Weber, 2003 (1904)], de l'« ordre de vie » qui constitue le fond de la relation

⁶⁴¹ Cf. également, pour une autre relecture phénoménologique des émotions le texte classique de Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, publié en 1938.

du Je au collectif⁶⁴². Questionnés sur leurs émotions lors de l'assemblée, les acteurs populaires distinguent deux usages de l'émotion : un usage privé, ayant une fonction essentiellement expressive et rationnelle [Ogien et Pauperman, 1995] et un usage public, qui doit accompagner l'énonciation d'une vérité collective [Paperman, 1992], et qui a trait à l'épreuve de la volonté générale.

« Tu m'as vue, je me suis énervée à l'assemblée. Mais bon, je ne suis pas une hystérique. Je ne m'énervé presque jamais comme ça chez moi, avec mon mari ou mes enfants. Ou non. Mieux dit, je m'énervé d'une autre manière avec eux. Avec mon mari, je pourrai m'énervé et ça pourra durer deux jours, trois jours où je lui fais la gueule, et c'est pour lui faire comprendre qu'il m'a énervée, qu'il a fait quelque chose qu'il ne devait pas faire. Mais bon ça s'arrête là, tu vois. Quand je m'énervé à l'assemblée, comme ce qui s'est passé l'autre jour pour les *gremios* [syndicats du commerce informel], je me sens presque possédée. Je dois faire comprendre toutes mes raisons à la communauté, je dois lui faire sentir ce que ça me fait tous les jours d'avoir ce problème avec les *gremios*. Et en plus je m'énervé pour moi et pour tous les autres qui se sont plaints de la même chose. Alors tu vois ? Ça fait qu'on s'énervé plus ! Mais bon je peux être encore plus hystérique avec mon mari [rire], mais ce ne sera pas la même chose, le même genre d'énervement, en tout cas » [Juana D., conversation non enregistrée, JV « 12 de octobre » El Alto, *Journal de terrain*, 13/4/12].

Dans l'esprit de l'enquêtée, les émotions privées n'ont pas de transcendance collective, elles ne concernent qu'elle et servent essentiellement à exprimer des états d'âme. Les émotions publiques lui apparaissent comme « plus puissantes », non pas par leur intensité différente, mais par leur lien au collectif. Les émotions⁶⁴³ expriment un « ordre de vie éthique » propre au collectif, ce qui donne l'impression à l'enquêtée d'être « possédée » par quelque chose qui la dépasse, au moment de parler « pour elle » et « pour tous ceux qui sont concernés par son problème », qui partagent sa construction morale du problème rendu public par sa prise de parole. Son énervement doit donc donner la mesure des valeurs qui fondent sa conscience conflictuelle, qu'elle partage avec d'autres voisins, et donner la mesure de leur

⁶⁴² Cette conception phénoménologique des émotions n'est pas sans évoquer, comme le souligne Wahnich, le concept de « passion » de la philosophie morale du XVIII^e siècle, notamment chez Rousseau ; Dans *l'Essai sur l'origine des langes*, le philosophe « associe les passions aux besoins moraux, et à ce titre semble affirmer qu'elles occupent une fonction d'évaluation morale des situations où elles émergent » [Wahnich, 2008 : 26].

⁶⁴³ Il faut ici insister sur des émotions nodales dans la constitution d'un collectif : la colère [Ost, 2004] et l'indignation, la fidélité et la loyauté, la compassion/la sollicitude et la complicité, la gratitude et la confiance [Ogien et Quéré, 2006]. Au-delà de leur portée cognitive et pratique, les émotions ont aussi, en effet, une portée morale et politique : « le sens de l'indignation, de la culpabilité, du remords ou de la reconnaissance est travaillé par une tension vers un devoir-être et un devoir-faire et pointe vers des figures normatives de politie, d'histoire et de société » [Cefaï, 2007 : 521]. Il faut enfin approfondir ces émotions qui « ne mobilisent pas », qui fonctionnent comme des « passions immobiles », qui paralysent, démotivent, voire démobilisent : ressentiment, égoïsme, amertume, mais aussi désenchantement, désespoir, scepticisme.

écart à la conscience du collectif. Les deux ordres éthiques sont greffés à l'émotion, et l'émotion permet à l'acteur de les sonder, tout en se redécouvrant partie du collectif.

Pour revenir alors à la question de l'épreuve de réalité associée à la volonté générale, une pièce supplémentaire peut être apportée à la compréhension de sa phénoménologie propre : il n'est pas d'expérience de la volonté générale sans communion de valeurs. Or, ce n'est que l'émotion comme « sondeur » des valeurs, et opérateur de mise en continuité d'une conduite individuelle et d'un éthos collectif, qui rend possible cette épreuve. Comme le synthétise efficacement P. Livet : « [...] les émotions nous *révèlent* nos valeurs, sans qu'elles nous permettent pour autant de *percevoir* ces valeurs » [Livet, 2002 : 2 ; Nous soulignons]⁶⁴⁴. La perception demeurant de l'ordre de l'individuel, la volonté générale ne peut être que *révélée*, ce dont témoigne l'extrait de Juana, qui éprouve la volonté générale *via* son usage public des émotions.

Ainsi également du recadrage émotionnel de la réalité par le leader communal paysan à Misintà, lors d'une Assemblée. Une controverse surgit autour de l'utilisation des fertilisants chimiques et des pesticides dans une communauté qui sacralise ses sources d'eau. Le leader communal, « mère et amante de ses paysans » comme elle s'auto-définit, fait alors du répertoire émotionnel du blâme, non pas une manière comme d'autres d'exprimer quelque chose de raisonnable (il ne faut pas utiliser les pesticides), mais un recadrage pratique de la réalité sociale, où l'ordre du monde est supprimé et renégocié, avec une nouvelle manière d'entendre moyens (pesticides) et fins (accroissement de la production ; accomplissement du travail ; sentiment d'intégration dans la communauté). Mais surtout l'émotion devient pour elle et pour son auditoire la voie royale pour éprouver une valeur, voire un ensemble de valeurs (une cosmologie), qui caractérisent la culture paysanne andine :

« Quand je me suis énervée, parce que c'est la seule manière de leur faire comprendre les choses, et de les faire réfléchir, ce n'est pas tellement mon énervement qui est important mais leurs réactions. Tu as vu ce qui s'est passé tout de suite après ? Ils ont commencé à discuter, à s'émouvoir aussi, Betilio s'est énervé contre moi, l'autre m'a défendu, l'autre s'est pris pour un prêtre des montagnes en personne. Et ainsi de suite. Chacun entrait dans le débat grâce au fait que je me suis énervée. Et ce faisant chacun se sentait concerné par un problème qui n'impliquait pas que les deux, trois paysans qui ont utilisé les fertilisants, mais toute la communauté [Ligia P., conversation non enregistrée après l'Assemblée communautaire, CC paysan Misintà, *Journal de terrain*, 13/6/11] ».

⁶⁴⁴ Cf. également Paperman [1987] pour une lecture goffmanienne de cette sonde émotionnelle de l'ordre moral du collectif.

L'épreuve de réalité liée à la volonté générale relève ainsi d'une ontologie particulière, celle du collectif et de la puissance, inscrite dans des corps enjoints de « sentir comme » les autres, et convoquant un ensemble de valeurs communément admises. Les émotions, dès lors qu'elles font l'objet d'un usage public, servent à sonder ce fonds de valeurs qui fait exister symboliquement tout collectif⁶⁴⁵.

d) *Vers un modèle contrefactuel de démocratie : un apolitisme technique et une délibération débordée*

Dès lors que le sociologue est confronté à des « urbanités » caractérisées par l'exclusion, l'application des modèles de « démocratie délibérative » [Habermas, 1997] et de « démocratie technique » [Callon, Lascoumes et Barthe, 2001] se révèle intéressante en vertu des *décalages* qu'elle autorise. En d'autres termes, référer les collectifs débattants que nous avons observés dans les conseils de *barrio* à ces modèles normatifs permet de saisir la nature de l'argumentation populaire à l'aune de ce que ces modèles n'expliquent pas⁶⁴⁶. En raison de la distribution sociale des compétences juridiques et politiques entre leaders et voisins, le débat ne sera pas gagné par le meilleur argument, mais par la mise en récit la plus convaincante. L'observation des modalités d'argumentation publique dans les assemblées montre par ailleurs que le primat de ces récits de situation et de la grammaire idéologique doit contrecarrer précisément l'incertitude *technique* liée à leur statut de dispositifs de la « démocratie technique ».

Nous avons déjà dit que la plupart du temps ces assemblées sont consacrées à la discussion en détail de projets en cours ou de projets en voie de formalisation. Or, dans les deux cas la *comunidad* est confrontée à leur technicité, que ce soit celle des matériaux à

⁶⁴⁵ En ce sens Jacques Revel, en présentant la réédition de *La Grande peur* de G. Lefebvre insistant sur cette définition politique des émotions : les émotions seraient de « la politique à l'état naissant » [Revel, 1988 : 21].

⁶⁴⁶ Sans compter la prégnance de l'argument d'autorité dans ces modèles démocratiques, fortement empreint de la normativité du chercheur : l'approche théorico-méthodologique qui nous a servi à restituer les dynamiques endogènes des assemblées de *barrio*, héritière de la réflexion pragmatiste sur les formes de la vie publique, nous a d'emblée mis sur la piste d'une critique de ces conceptions de la démocratie où l'argument d'autorité de l'analyste prime sur les arguments des acteurs. Comme le souligne Cefaï [2007 : 573], « l'ordre public n'est pas (...) le produit d'une rationalité communicationnelle au sens où il s'adosserait à des échanges d'arguments plus ou moins raisonnables et rationnels ; et qu'il ne s'explique pas par l'imposition d'une hégémonie idéologique ou d'une violence symbolique par où se reproduiraient des rapports de classe entre dominants et dominés. La lecture de Goffman nous invite à renoncer à l'artillerie lourde de ces conceptions de l'autorité et de la légitimité articulées autour des opérateurs de médiation et de régulation qui sont la force, matérielle ou symbolique, la norme et la loi, l'intérêt et le contrat, la délibération et le consensus. O, tout au moins, il nous invite à les tempérer et à les contextualiser, et à reprendre le problème sur fond de micro-analyse d'un ordre de l'interaction sui generis ». Voilà le problème posé et la critique de la démocratie délibérative et technique ouverte.

choisir et des questions architecturales et d'ingénierie, que celle budgétaire, qu'enfin celle juridique. Dans les trois cas, le sociologue pourrait s'étonner que les classes populaires vénézuéliennes et boliviennes, rejetées à l'état de barbarie par la presse nationale et les classes moyennes de la *ciudad*, délibèrent collectivement sur les matériaux, les emplacements, la comptabilité et le droit « participatif » en usant d'arguments dont la pertinence est, certes, variable, mais qui demeurent des arguments au sens fort du terme [Passeron et Fornel, 2002 ; Chateauraynaud, 2011]. L'étonnement de l'observation participante doit alors se transformer en compréhension, puis en « induction analytique » : les modèles consacrés de la « démocratie délibérative » et de la « démocratie technique » peuvent ainsi être utilisés comme des idéaux-types afin d'élaborer de manière différentielle une théorie des dynamiques du débat populaires.

Un premier cadre d'explication, qui restitue à ces moments de publicité toute leur stature politique, est alors celui de la « démocratie délibérative », développé à partir des travaux d'Habermas sur *L'espace public*, puis sa théorie de l'agir communicationnel. La démocratie délibérative, insistant sur la nature essentiellement rhétorique de l'agir public, et sur une définition du politique comme « négociation sémique et pragmatique entre arguments » [Girard et Le Goff, 2010], bien se prête à traduire cette interpénétration profonde entre l'agir et l'argument dans la prise de parole populaire en cours d'assemblée.

Dans la discussion sur l'emplacement de l'école ou du *módulo sanitario*, les arguments se départagent entre arguments « universalisables » comme la comparaison des trajets moyens ou la répartition des enfants dans l'espace, et arguments « particuliers », partie de la casuistique *barriale* : telle femme qui, abandonnée par son mari, a « galéré » pour l'éducation de ses enfants ; telle personne âgée qui doit disposer du *módulo sanitario* en priorité ; tel voisin qui s'est particulièrement investi dans la défense du projet. La délibération met à l'épreuve les différents arguments, en rendant commensurables le général et le particulier. Mais la démocratie délibérative, guettée par le biais d'une vision consensualiste de la politique comme art d'atteindre le consensus par la confrontation et la victoire du meilleur argument [Blondiaux, 2004] ne peut pas être appliquée à des comités d'« illégitimes/incompétents politiques » [Gaxie, 1978] sans se dénaturer complètement. En premier lieu, ce n'est pas toujours le meilleur argument qui gagne dans l'arène populaire : si l'articulation de l'argument technique d'ordre général et de la casuistique peut encore tenir à l'intérieur du cadre théorique délibératif, l'hétéronomie des arguments invoqués en assemblée a tendance, quant à elle, à le déborder. La démocratie délibérative se voit défiée par deux arguments *sui generis*, l'*argument culturel* et l'*argument idéologique*. Ces derniers ouvrent à

une herméneutique et non pas à une rhétorique ou une « balistique », pour reprendre l'expression de F. Chateauraynaud.

L'argument culturel, d'abord : en reprenant l'ensemble de ce qui « va de soi » (*taken for granted* selon l'expression ethno-méthodologique) pour la communauté, ensemble des vérités dotées de la force de la tradition et de l'*auctoritas* de son locuteur, l'argument culturel rompt l'ordre délibératif⁶⁴⁷.

Dans la controverse déjà citée sur les pesticides en milieu paysan, l'argument d'efficacité technique est opposé à l'argument culturel de la valorisation d'un écosystème sacré à protéger de la pollution. S'agissant de décider de la possibilité d'acheter des pesticides avec l'argent du comité, les deux arguments sont discutés ensemble, mais ils ne sont pas comparables *stricto sensu* dans la discussion ; en d'autres termes, leur égalisation *rhétorique* – le fait qu'ils soient discutés *ensemble* car ils proposent deux visions alternatives et exclusives de l'intérêt général - ne permettra pas à un tiers de statuer du « meilleur argument ».

Ainsi, en situation de débat, les paysans « techniques » font valoir des arguments relevant de la « cité industrielle » [Boltanski et Thévenot, 1991], en mettant en avant l'efficacité productive comme dimension primaire de l'intérêt général. Leurs adversaires, les paysans « culturels », qui incarnent - fût-ce temporairement, à travers l'argument culturel - l'unité symbolique de la communauté, arborent le danger d'assèchement des sources⁶⁴⁸. Dans la confrontation rhétorique des arguments techniques et culturels, donc, les deux porteurs d'arguments donnent une relevance, voire une transcendance collective à un argument singularisé dans la prise de parole : cette singularisation est évidente du côté du porteur de l'argument culturel, qui devient un *auctor* au moment d'incarner la conscience collective de la *comunidad* ; elle l'est également du côté du porteur de l'argument technique, que l'on soupçonne toujours d'être mû par l'intérêt personnel.

⁶⁴⁷ Tout en respectant, il faut le préciser, les prérequis de la délibération. L'argument culturel suit les critères d'exprimabilité et de réciprocité formalisés par Gutman et Thompson [2004].

⁶⁴⁸ La grammaire symbolico-rituelle préposée à la construction de l'argument « danger d'assèchement des sources » ne permet pas d'inscrire cet argument dans l'ordre de la « cité écologique », dont la logique met à égalité humains et non-humains [Lafaye et Thévenot, 1993]. Dans l'esprit des paysans « écologistes », il ne s'agit pas de protéger la nature, mais de protéger la communauté de la destruction de la nature.

	Singularité	Communauté
Argument technique	Intérêt	Cité industrielle
Argument culturel	<i>Auctor</i>	Conscience collective

Tableau 11 : Argumentation publique (technique/culturel).

Comment départager entre deux arguments suivant deux ontologies différentes et présentant deux visions incompatibles de l'intérêt général ? La lutte peut être particulièrement acharnée, et ce d'autant plus en raison du caractère sacré des sources en milieu paysan. Cette lutte, qui met des arguments de nature différente sur un plan de confrontation (*via* la désingularisation des preneur de parole et les deux vision alternatives du bien commun), ne débouche jamais sur une *mathesis*⁶⁴⁹ rhétorique des visions de l'intérêt général - leur mise en ordre sur un axe du « meilleur » au « pire ». La conscience collective peut gagner la lutte, tout comme la cité industrielle. La victoire dépend *de facto* de la capacité des acteurs à bien agencer les logiques argumentatives techniques et culturelles : gagnera alors la cité industrielle énoncée de la manière la plus imagée, ou la conscience collective présentée de la manière la plus pragmatique. Dans un village qui sacralise ses sources d'eau, les paysans désirant acheter des pesticides ou des fertilisants chimiques devront alors emprunter à la conscience collective ses lignes de force pragmatiques, ses images mythiques, les émotions qu'elle suscite ; les paysans « écologistes » (majoritaires parmi les leaders) devront, à l'inverse, convoquer les dieux des sources avec le langage du besoin et, si cela ne fonctionnait pas, dénoncer l'intérêt personnel caché dans l'argument opposé et le fantasme d'une désintégration de la communauté de voisinage.

« - Chers voisins, il faut arrêter d'acheter ces merdes des fertilisants, cela constitue un grand problème pour notre communauté, parce que vous savez à quel point nos sources sont fragiles. Il faut les contrôler à chaque fois, il faut les surveiller. Elles peuvent toujours s'assécher, comme l'a montré le cas de la partie sud l'année dernière.

- Oui, d'accord. Je suis d'accord, et d'autres voisins avec moi, avec le señor Augusto, mais le problème reste que nous devons nourrir nos familles, et les prix au marché baissent d'une année sur l'autre, donc il faut plutôt essayer de produire davantage. Il ne faut pas oublier que notre communauté est faite de familles, que le

⁶⁴⁹ Le concept de *mathesis*, renvoyant à une mise en ordre rationnelle et discursive, bien se prête à décrire le fonctionnement de la démocratie délibérative, comme le souligne C. Perelman dans *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Son idée fondamentale est que le discours constituerait une voie privilégiée de résolution politique des contradictions sociales.

lien sacré qui nous unit les uns aux autres, est la famille et que sans la famille tout fout le camp mes amis. Nous sommes dans le besoin maintenant.

- Mais ce n'est pas question de produire davantage. De toute façon, nos sources nous permettent déjà de produire à suffisance. Vous allez juste envahir les marchés de la ville et dans quelques temps, les prix vont baisser de toute façon. Et alors il faudra non seulement acheter des pesticides mais surexploiter les sols, et si les sources ne se sont pas déjà asséchées à cause de la rage des dieux des sources, ce sera avec la surexploitation des sols.

- Ce sont seulement des conjectures. Et de toute façon nos familles sont dans le besoin maintenant. Donc ce n'est pas la peine d'imaginer ça dans le futur. Nous sommes dans le besoin maintenant, c'est ça que vous ne comprenez pas.

- Je ne suis pas sûr que ce soit le cas de toutes les familles de la communauté. Honnêtement, moi je me promène dans la communauté, et ce n'est pas le cas. Les gens ont eu des bonnes récoltes cette année, le climat a été propice, et je pense que si vous parlez comme ça c'est seulement parce que vous voulez vous enrichir personnellement avec les pesticides » [Extrait d'un échange d'arguments entre deux voisins à l'Assemblée communautaire, CC paysan Misintà].

Le sociologue ne se trouve pas alors devant une *mathesis* d'arguments, ou de visions de l'intérêt général à hiérarchiser, mais devant une interpénétration de logiques argumentatives. Or, une telle interpénétration présume de la nature *sui generis* de l'argument culturel, qui n'est pas un argument comme les autres, mais plutôt une *grammaire* symbolique d'argumentation. C'est précisément ce statut particulier de l'argument culturel qui le rend si difficile à intégrer dans les modélisations de la démocratie délibérative : l'argument culturel n'est pas un argument à proprement parler. Chacun peut y trouver ses arguments, selon le récit qu'il en fait.

Ce même phénomène est observable dans l'ensemble d'arguments qui relèvent de cette culture politique « superposée » qu'est l'idéologie bolivarienne. Dans le débat populaire l'idéologie semble, de prime abord, gagner à tous les coups : celui qui porte l'argument le plus proche de l'imaginaire politique chaviste, de ses slogans, de ses héros, de ses utopies, semble le plus à même de gagner la bataille rhétorique. On serait alors face à une démocratie délibérative « pondérée », où l'argument idéologique, à condition d'être proféré conformément à ses codes, dans la bonne situation, et d'être parlant, vaut double, comme le montre l'exemple de la controverse sur la rémunération salariale dans l'assemblée de Bello Monte (Mérida). Dans cette assemblée, les participants - venus nombreux, ce qui rend inopérant le biais de représentativité de l'échantillon - trouvent à l'ordre du jour la question de la compensation financière à accorder à ceux qui participeront aux travaux de construction de

l'aqueduc, dans un *barrio* qui souffre d'une pénurie endémique d'eau. Trois positions s'affrontent alors :

- 1) Une position technique, défendue par le « professeur », voisin très compétent (il est ingénieur) qui propose de payer les volontaires au prix de l'heure de travail arrêté par le *Sindicato des obreros de agua de Mérida*.
- 2) Une position idéologique, qui défend la gratuité du travail communautaire dans une république *barriale* socialiste, portée par un groupe de voisins vivant dans la zone la plus touchée par la pénurie d'eau.
- 3) Une troisième position défendant un salaire d'efficiences qui devrait inciter les volontaires à s'investir particulièrement dans le travail et à créer une bonne équipe (salaire > salaire de marché), portée par la majorité des voisins présents à l'assemblée.

Pendant le débat, le tenant de la position idéologique fait appel à un ensemble de mythes fondateurs de la communauté, les *cayapas* (construction coopérative des maisons) de « nos pères », la période de la contestation *callejera* « où on partageait les tentes dans les sit-in nocturnes devant Hidrocapital ». Bien qu'il soit le moins rationnel et le plus lointain d'une argumentation cohérente, et qu'il est loin d'être majoritaire (y compris parmi les leaders qui sont plus proches de la troisième position), c'est l'argument idéologique qui gagnera la bataille.

Mais si l'on observe plus attentivement, l'argument idéologique fonctionne, à l'instar de l'argument culturel, davantage comme une grammaire d'argumentation que comme un argument *tout court* (pesant « double »). Dans la controverse entre pêcheurs indigènes et techniciens du *Ministerio de habitat y vivienda*, la « bataille de l'éternité » ouvre à deux lectures opposées de l'idéologie bolivarienne :

- 1) Une lecture inscrite dans le droit et l'écologie, portée par les techniciens du Ministère qui ne veulent pas accepter la requête de la *comunidad* de conserver l'éternité comme matériau de réhabilitation des toits : « Le peuple maintenant avec Chavez ne doit pas mourir inutilement, il doit être responsable de sa santé interne, et surtout doit vivre en harmonie avec la Pachamama, la mère terre » [extrait de l'argumentation non enregistrée, *Journal de terrain*, 13/5/11].
- 2) Une lecture inscrite dans l'auto-détermination du peuple pauvre *wayuu*, sujet de la nouvelle démocratie populaire et participative et désormais autonome sur ses terres. « Maintenant que l'État nous écoute, et nous a reconnu comme peuple, nous devons décider nous-mêmes de ce que nous faisons sur nos territoires. La république

approuve l'article 162 sur l'autonomie indigène, et vous ne nous laissez pas décider des matériaux qui nous semblent les plus adaptés pour notre vie ? » [extrait de l'argumentation non enregistrée, *Journal de terrain*, 13/5/11].

Deux lectures du même référent bolivarien, de ses idées-forces et de ses mythes : ses traductions en controverse sont littéralement *indécidables*. À la fin de la réunion, la controverse sera restée à ce qu'elle en fût au début. Les deux porteurs d'arguments n'auront pas réussi à capter la logique de l'adversaire et à l'intégrer.

Le modèle de la démocratie délibérative s'avère donc inopérant à traduire la spécificité de certains arguments, qui ouvrent à des grammaires de justification suivant des règles différentes de la balistique argumentative, comme l'argument culturel ou l'argument idéologique. Appliquer le modèle de la démocratie délibérative à ces espaces de débat renverrait à mettre en ordre et à hiérarchiser les différents arguments, pondérés selon leur efficacité argumentative, tout en apposant un écran sur ces logiques d'interpénétration des arguments et des grammaires. Or, oublier ces interpénétrations implique de ne pas comprendre le paradoxe d'un argument qui gagne la bataille de l'agir communicationnel sans être, et même souvent loin de là, le meilleur argument⁶⁵⁰.

En ce qui concerne la démocratie technique, il est évident que le primat de la technique dans ces débats publics rend le modèle de Callon, Lascoumes et Barthe particulièrement séduisant [Callon, Lascoumes et Barthe, 2001]. L'incertain d'une condition sociale faite de précarité et d'impossibilité à se projeter dans l'avenir, semble ouvrir à une résolution collective par le truchement de la technique. La technique, qu'elle soit juridique, comptable ou ingénierique, permet de débattre, d'ouvrir un espace de discussion publique dans la communauté à même de « démocratiser la démocratie », de rompre potentiellement la barrière entre savoirs techniques « experts » et savoirs profanes « dévalués ». L'hybridation de savoirs experts et profanes, la vision d'un profane maniant les savoirs experts ou « jouant » à

⁶⁵⁰ Dans une confrontation du modèle délibératif et du modèle de la « mésentente » de J. Rancière, Fourniau semble suggérer que la portée démocratique de la délibération est à référer davantage à la vérification de l'égalité qu'à la *mathesis* des arguments. L'égalité des conditions de parole dans la constitution d'une communauté qui débat prime sur la raison communicationnelle en soi. « Aussi, les activités délibératives de vérification de l'égalité que proclament les règles de discussion n'engagent-elles pas un « processus d'entente engagé au moyen de la discussion », selon la logique habermassienne, mais structurent au contraire une scène de « mésentente destinée à mettre en acte l'entente » [Fourniau, 2007b : 73]. Il s'agit là d'une relecture intéressante du modèle délibératif, qui le rend plus pertinent pour les cas vénézuélien et bolivien, où en effet la vérification de l'égalité est une activité consubstantielle à la naissance d'un espace public populaire, mais qui ne résout pas le problème fondamental de la *mathesis* ; le même Fourniau semble approcher l'hétéronomie des arguments et leur résistance à la « mise en ordre » rationnelle (*mathesis*) quand il dit, au sujet du débat Boutre-Carros sur l'aménagement urbain, que les logiques « du cœur » et « de l'ingénieur », raison et passion, ont circulé et habité tous les arguments [Fourniau, 2007a]. Cela ne revient-il pas à faire des arguments de la raison et des arguments de la passion des arguments non-hiérarchisables ? Et à les rapprocher à des grammaires d'argumentation ?

l'expert⁶⁵¹, ainsi que celle de l'expert qui vient s'expliquer devant la communauté en vulgarisant son savoir, sont éloquentes quant à la comparaison des comités populaires au modèle de la démocratie technique (ces comités se rapprochant ainsi des « forums hybrides » de Callon, Lascoumes et Barthe). Ainsi en est-il des discussions potentiellement éternelles portant sur les plans architecturaux de l'école, l'usage de tel matériau synthétique pour le camp de football ou encore la constitution participative d'un budget prévisionnel à soumettre aux institutions.

La technique ouvre le débat et constitue une étincelle de démocratisation. Mais pour constituer un espace politique, la technique ne suffit pas. Voire, elle se retourne contre les espaces publics du *barrio*. Car si dans un premier temps la technique ouvre le débat, dans un deuxième elle le renferme en le polarisant entre « ceux qui savent » et « volent » l'argent du comité (*chisme*), et « ceux qui ne savent pas » et arrêtent de participer (*apatia comunitaria*).

C'est, au fond, la distribution sociale des compétences techniques qui épuise un débat pourtant rendu possible à travers la mise en publicité de la technique. Ces compétences évoquent, du côté desdits « savoirs profanes » de la démocratie technique, l'arbitraire symbolique d'une technique qui départagera toujours entre ceux qui l'ont et doivent instruire et ceux qui ne l'ont pas et doivent s'y familiariser. En d'autres termes, si la rédaction participative d'un budget prévisionnel permettra aux acteurs « profanes » de se socialiser à la technique comptable, ce n'est pas pour autant que la barrière *symbolique* entre les profanes et les experts (les ingénieurs du Ministère) disparaîtra, car cette barrière continue de convoquer un savoir dominant chargé d'éduquer les acteurs populaires, et un savoir dominé à anoblir par la technique. Les leaders communaux font alors office de médiateurs entre ces deux mondes dont la communication a été ouverte par la technique mais dont l'articulation est au fond impensable. D'où, d'un côté, la frustration des techniciens devant l'*apatia comunitaria*, de l'autre la prolifération de ces formes de résistance à la technique que sont les rumeurs⁶⁵². La technique ouvre le débat, mais le partage du sensible qu'elle rend visible, définit, au fond, son inaptitude à produire des débats, des controverses, une publicité. C'est alors son incapacité à traduire dans les nouveaux mondes communs qu'elle ouvre, une « incertitude ontologique » au principe d'une discussion publique [Callon, Lascoumes et Barthe, 2001 : 37-53], qui est la raison de son échec. L'incertitude qui guette les vies précaires du *barrio* semble résorbée par

⁶⁵¹ Pour une généalogie critique de cette fiction du « profane » et sa mise à l'épreuve dans des expériences participatives on se référera à Blondiaux [2008b].

⁶⁵² Cf. *supra* « Conjurant la menace de l'apathie communautaire ».

la technique, qui crée de nouveaux publics, mais elle est renvoyée à elle-même par l'arbitraire symbolique dont la relation technique est inévitablement porteuse.

C'est pour toutes ces raisons que le modèle de la « démocratie technique » s'avère inopérant aux fins d'une compréhension des dynamiques de publicité des assemblées communautaires. Incapable de rendre intelligible cet arbitraire, proche de celui de la « démocratie délibérative » autour de la distribution des capitaux linguistiques, rhétoriques et symboliques parmi ses acteurs [Bourdieu, 2001 ; Fraser, 2005 (1992) ; Young, 2000 ; Williams, 2002], la démocratie technique semble incapable de saisir correctement les nouvelles formes de citoyenneté populaire des populismes participatifs.

Loin de se réduire à des institutions assistentielles fondées sur une transaction électorale, ces dispositifs se greffent, avec les formes de politisation qui leur sont propres, à une « raison populiste » [Laclau, 2008] à travers laquelle Chávez et Morales ont transformé profondément les institutions démocratiques de leurs pays. Ainsi, deux dynamiques sont observables dans les logiques de ces dispositifs : d'une part, l'emprise de cette « raison populiste » qui oriente tout le développement politique du pays ; de l'autre, l'élaboration, au fil des interactions du quotidien populaire ou de l'extra-quotidien de l'assemblée, d'un laboratoire de politisation articulant paradoxalement clientélisme, démocratisation, apprentissage citoyen, espace public et conflit. La complexité de ces dispositifs, qui articulent donc dynamiques politiques « du haut » et « du bas », est la raison principale qui nous amène à leur attribuer un statut de « papiers de tournesol » des deux populismes. Comprendre l'évolution politique du Venezuela et de la Bolivie contemporains implique d'observer avant tout les évolutions de ces dispositifs qui en catalysent les principales contradictions. Mais comment saisir l'évolution sociale de ces dispositifs comme pont entre la « macro » et la « micro » politique ?

L'évolution du comités populaires peut être pensée dynamiquement à travers trois figures : le comité « populaire », le comité « populiste » et le comité « corporatiste ».

Le comité « corporatiste » correspond à une évolution du comité proprement « perverse » : la formation d'une élite populaire de plus en plus dépendante du pouvoir populiste y va de pair avec l'encadrement électoral du *pueblo organizado* et la mort des dynamiques démocratiques.

Le comité « populaire » est la figure symétriquement inverse du comité « corporatiste » : il s'agit d'un idéal-type évolutif du dispositif, où les dynamiques endogènes de démocratisation se traduisent, un peu à la manière de l'Amérique toquevillienne, en

opposition structurée à toute tentative de domination, de cooptation, de dépossession souveraine.

Le comité « populiste » se situe à mi-chemin entre les deux, et correspond à la plupart des dynamiques observées entre 2007 et 2012. Dans le comité « populiste », une inversion se produit entre raison populiste « venant du haut » et démocratisation « venant du bas ». Les comités seraient de plus en plus affectés par les logiques de la « raison populiste », comme en témoigne la quête permanente d'un peuple-un dans l'espace *barrial*, non sans contradictions⁶⁵³. Par contre, les dynamiques de démocratisation « du bas » permuteraient les structures politiques « du haut » en démocratisant, comme cela est visible dans la construction médiatique de la campagne électorale de septembre 2012 - beaucoup plus pluraliste que celle de 2006 [Tarragoni et Berjaud, 2012] - l'*institucionalidad* du pays. Dans le comité « populiste », en d'autres termes, la base populaire deviendrait de plus en plus « populiste » et le régime politique de plus en plus « démocratique ».

Ces trois « idéaux-types » des comités situent donc l'évolution de ces dispositifs, en relation avec les logiques de l'action populaire, dans un champ triangulaire où les pôles sont occupés par des organisations corporatistes à tendance apolitique, des comités citoyens sur le modèle des comités révolutionnaires américains étudiés par H. Arendt dans l'*Essai sur la révolution*, et des « organisations populistes dans une société démocratique ».

Avec ces premières conclusions partielles, un élément manque néanmoins à une sociologie de l'action populaire : la culture. Nous avons souvent évoqué dans cette thèse l'héritage dans les comités participatifs d'une *culture* clientéliste et la construction d'une nouvelle culture démocratique, faite de citoyenneté, de critique et de publicité. Mais nous n'avons jamais réfléchi aux modalités propres de cette construction, ni à la manière dont la culture intervient la production du politique. Il s'agit maintenant de pallier à ce manque.

⁶⁵³ Cf. *supra* « Logiques de participation et raison d'agir dans un comité participatif ».

IV. LES ESPACES CULTURELS D'AUTONOMIE POPULAIRE : DES CULTURES REÇUES AUX CULTURES CREEES

« 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 à tout prix conserver leur place ».

Antonio Gramsci, *Écrits politiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1974, 225.

Une partie fondamentale des entretiens et des récits de vie collectés dans les conseils de *barrio* ne concerne pas des besoins concrets : souvent, comme de nombreux exemples l'ont montré, les acteurs prennent des « envolées » lyriques, discutent l'idéologie révolutionnaire, problématisent leur rapport à l'histoire, rêvent d'un *barrio* du futur.

Or, il s'agit là de régions des entretiens qui ne sont pas pour autant dissociées de l'expression de besoins concrets : toujours est-il que le primat des besoins dans la politique populaire n'implique guère, comme le souligne M. Commet, un désintérêt pour des questions d'autre type comme le « socialisme du XXI^e siècle »⁶⁵⁴. Si les acteurs populaires mettent en avant dans les comités participatifs la *torrentera* ou la réhabilitation des maisons, cela ne veut pas dire, de manière exclusive, qu'ils ne soient pas interpellés par l'idéologie. Au contraire, dans l'argumentation publique, les deux dimensions de la politique populaire, le concret et le symbolique, sont étroitement imbriquées.

La culture s'avère une variable prioritaire qu'elle qu'en soit la définition adaptée. Les raisons de l'agir participatif – l'intégration, l'intérêt et la subjectivation – ne sont pas pensables en dehors de la culture. S'engager pour reconstituer une communauté implique la prégnance d'un ensemble de valeurs et visions partagées qui constitue en propre la communauté. Traduire un intérêt implique de dialoguer avec une culture politique à part entière, le clientélisme *puntofijista* (l'« *amiguismo* »). Devenir-sujet fait dialoguer deux cultures, une héritée (le « *vaguismo* »), l'autre à faire par la participation : culture de

⁶⁵⁴ Dans son chapitre de *Le Venezuela au-delà du mythe*, M. Commet assène « Les gens s'organisent davantage pour régler des problèmes que pour comprendre les enjeux du socialisme du XXI^e siècle » [Commet, 2009 : 117]. Or, non seulement ce constat est empiriquement faux, mais il implique de passer un voile de Maya sur les représentations politiques des classes populaires des *barrios*. Les enjeux du socialisme du XXI^e siècle ne sont pas seulement doctrinaires, mais idéologiques. Et l'idéologie est une manière de raisonner et de construire les problèmes. On ne voit pas dès lors, sauf à les penser comme des animaux, comment les habitants des *barrios* pourraient « régler des problèmes » sans se penser en même temps par rapport à la révolution, à l'idéologie et à la culture politique bolivarienne.

l'autonomie, de l'être-ensemble, de la citoyenneté. Les formes de la critique populaire mobilisent la culture en permanence : comment accéder à une grandeur ou à une grammaire de l'argumentation publique sans une « boîte à outil » partagée ? Comment penser le passage du particulier à l'universel, du local à la nation, sans convoquer les « traditions culturelles » ?

La culture apparaît donc dans les pratiques participatives sous des formes extrêmement polymorphes, à tel point que sa construction en variable indépendante apparaît impossible : comment distinguer la culture de la socialité propre au barrio, entachée de précarité, d'exclusion et de violence ? Comment distinguer une culture politique à part entière et des référents culturels pour l'action ? Comment désigner cette boîte-à-outil symbolique où les acteurs populaires puisent en « signes-grammairiens »⁶⁵⁵ les formes pour argumenter ?

Afin de construire une sociologie culturelle de l'action populaire, il faut alors d'emblée questionner l'usage du concept de « culture ». La richesse de ce concept est au moins comparable, en effet, à l'ambivalence de ces usages [Fleury, 2011] : la culture est une totalité cohérente à partir de laquelle penser la genèse des pratiques (donc une « culture reçue »), mais elle est aussi l'horizon d'un ensemble d'« arts de faire » ou le cadre d'une « volonté de créer », une *kunstwollen* pour utiliser le précieux concept de Panofsky (donc une « culture créée »). C'est précisément ce *modus procedendi* qui peut rendre compte de la dialectique d'héritages et de créativité dans les nouvelles cultures politiques populaires : il s'agira ainsi, dans un premier temps, de questionner les transformations culturelles « par le haut » enclenchées par le régime populiste, pour ensuite, dans un second temps, en examiner les réécritures populaires. C'est à travers ce double regard que nous pourrions saisir une espace primordial et extrêmement méconnu dans le cas vénézuélien d'autonomie politique, la culture : il s'agira dès lors de voir dans la culture de *barrio*, dans les « arts de faire » des acteurs, dans les créations populaires, des lieux structurés d'autonomie et d'imagination politique.

1. Les usages de la culture populaire dans les révolutions populistes.

Si les historiens ont montré de longue date que l'émergence du nationalisme et du populisme sont à relier à la constitution progressive d'un peuple et d'une culture populaire, par l'art ou le folklore [Thiesse, 1999], le développement de la participation populaire dans

⁶⁵⁵ Le titre du livre d'O. Paz de 1972 bien se prête à décrire la liberté de création dont font preuve les acteurs populaires au moment d'inventer des formes de débat public.

les populismes participatifs semble poser problème : quelle culture populaire émerge au croisement de populisme et participation ?

Les révolutions populistes vénézuélienne et bolivienne ont procédé dès les premières années au pouvoir, à une reconstruction de la culture, des traditions nationales, et surtout des arts et traditions populaires⁶⁵⁶. Les Présidents Chávez et Morales ont ainsi investi à bras le corps le champ du patrimoine, de l'édition et des arts subventionnés par l'État. À la réécriture du récit national selon la dichotomie « peuple pauvre-oligarchie » s'est alors jointe une refonte du patrimoine, entendu comme objectivation de la mémoire nationale [Fabre, 2000]. Dès leur accès au pouvoir, les populismes participatifs ont créé de nouvelles fêtes nationales (le 4 février et le 27 février au Venezuela, respectivement commémoration du putsch avorté de 1992 et du *Caracazo*) et ont érigé de nouveaux monuments célébrant la mémoire populaire (obélisque en place UMCA à La Paz⁶⁵⁷). Ils ont également mis en place une politique de financement des « arts populaires et de rue », comme le *street art*.

Les deux révolutions populistes se sont alors associées à tout un monde d'artistes, d'idéologues, d'intellectuels qui ont été chargés *a posteriori* de donner des lettres de noblesse aux modèles « bolivarien » et « indigène ». Mais à la créativité culturelle des premières années de la révolution populiste, s'est vite substituée une politique de patrimonialisation de la culture, montrant une plus grande agressivité envers l'édition, les arts et les intellectuels. La *boliburguesia* chaviste a ainsi progressivement réduit les espaces d'autonomie de l'édition, en assimilant l'importante maison éditoriale *El perro y la rana*, auparavant fer de lance dans la littérature nationale, maintenant obligée de donner la priorité aux « auteurs du régime ». Comme nous le disait une employée de la maison :

« Ici auparavant il y avait une grande liberté : nous avons contribué à faire connaître au-delà de nos frontières nationales les œuvres d'Otero Silva, nos auteurs de théâtre. Ce qui nous tenait au cœur était la qualité littéraire d'une œuvre. Depuis que le chavisme a mis les mains sur notre politique éditoriale, nous faisons partie du projet de patrimonialisation à grande échelle de la révolution bolivarienne. Car comme toute révolution, le pouvoir a besoin de ses auteurs, de ses références, de ses paroles. Et nous sommes leur « ingénieurs des âmes » comme le disait Staline à propos du réalisme socialiste » [Dolores, employée de la Maison El perro y la rana, conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 13/2/11].

⁶⁵⁶ Sans être les seuls populismes à reconstituer une « culture populaire » à des fins électoralistes : Meizoz présente le cas du leader du parti populiste suisse (UDC) et sa valorisation du folklore local à travers le prisme benjaminien du « kitsch nationaliste » [Meizoz, 2012 : 140].

⁶⁵⁷ Cf. Annexe photographique.

La même tendance s'est manifestée envers les intellectuels, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire à propos de nombre de manifestations universitaires et de la crainte de plus en plus affirmée de la part des idéologues chavistes, de ne pas avoir de leur côté « une armée d'intellectuels organiques suffisamment convaincants » [extrait d'entretien avec L. Damiani, vice-recteur de la UBV-Caracas]

Le populisme participatif ne s'appuie pas, comme c'était le cas des révolutions socialistes, sur une doctrine esthétique à proprement parler ; mais son intervention dans le champ des arts et de la culture n'en est pas moins vécue comme une ingérence de l'intelligentsia chaviste dans le domaine de la liberté de création. Or, il est particulièrement intéressant d'apprécier cette dialectique d'ingérence et de liberté dans le cas de cet art « subversif » qu'est le street art. Depuis quelques années en effet, la rhétorique populiste trouve son inscription graphique dans les murs du centre-ville, par des œuvres commandées par le gouvernement à des jeunes « muralistes » politiquement radicaux. Pour ces artistes, professionnels de la subversion graphique, l'autonomie envers l'État est une question plutôt de choix des formes que de contenus. En ce qui concerne les contenus de leurs peintures, un accord total ressort avec la rhétorique socialiste, ce qui a permis à des artistes « *underground* » d'accéder en tant qu'« artistes d'État » à l'espace public :

« Regarde, c'est très simple. Nous ici, ça fait des années que nous faisons la même chose au dos du *puntofijismo*. En parlant je te donne un peu l'opinion de mon groupe, car nous formons un groupe d'artistes « de rue ». Auparavant personne ne nous commandait quelque chose pour la Nation. Maintenant notre créativité, notre savoir-faire a été mis en valeur par la révolution bolivarienne. Nous sommes donc redevables à l'État de cette nouvelle visibilité. Cela ne veut pas dire que nous dessinons des choses idéologiques. Tu m'as vu hier soir dans le *callejon de la punalada* en train de finir mon *mural* [peinture murale]. Ce qui est dingue avec ce gouvernement, ce qui est vraiment très bien, c'est qu'on te dit « On voudrait faire un murales sur l'histoire de notre peuple vénézuélien, depuis l'époque de la colonisation, jusqu'à Carlos Andres Pérez et au 4-F. Après tu le fais comme tu veux, tu décides l'agencement des images, sur quoi insister, comment présenter les personnes ». Car à la base, tu t'en doutes, il y a quand même une unité idéologique : ce que nous voulons faire, et en cela le gouvernement actuel est vraiment novateur, c'est de montrer des choses qu'on n'a pas pu dire pendant longtemps, et qui maintenant deviennent publiques, tout le monde les voit tu vois ? » [Oswaldo C., muraliste du *Callejón de la punalada* et membre du groupe « *Historia viva* », conversation non enregistrée, Journal de terrain 13/2/11].

a) *La culture graphique des populismes participatifs*

Les contenus de cette culture graphique « de rue » que le pouvoir populiste finance afin d'en faire l'un des piliers de la nouvelle tradition national-populaire, sont ainsi largement historiques : il s'agit de montrer un peuple en action, en donnant un sens graphique à la dichotomie « peuple pauvre-oligarchie ». Présentons alors deux *murales* largement comparables dans le centre-ville de Caracas (Av. México, Esq. Sur 17, Bellas Artes) et de La Paz (quartier universitaire de l'UMCA), les deux ayant été intégralement financés par la Mairie (*Alcaldia socialista caraquena* et mairie de La Paz) et faisant partie de la politique culturelle des deux gouvernements. De la comparaison de leurs contenus, et de la *narratio* qui y est inscrite, on aura une mesure du lien très étroit qui, dans les révolutions populistes, soude culture populaire (*street art*), patrimonialisation étatique et invention d'un peuple dans l'art.



Cliché 3(a) : *Mural « Historia Viva »* (Caracas). Partie 1 : Genèse. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(b) : Mural « *Historia Viva* » (Caracas). Partie 2 : Prospérité précoloniale. Source : http://321ignition.free.fr/pag/es/art/pag_010/pag.htm.



Cliché 3(c) : Mural « *Historia Viva* » (Caracas). Partie 3 : Invasion coloniale. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(d): Mural «Historia Viva» (Caracas). Partie 4: Politique coloniale. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(e): Mural «Historia Viva» (Caracas). Partie 5: Économie coloniale. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(f) : Mural «*Historia Viva*» (Caracas). Partie 6 : Indépendances. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(g) : Mural «*Historia Viva*» (Caracas). Partie 7 : Caudillismes. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(h): Mural «*Historia Viva*» (Caracas). Partie 8: Caudillismes et guerres. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(i): Mural «*Historia Viva*» (Caracas). Partie 9: Gouvernements militaires. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(j) : Mural «Historia Viva» (Caracas). Partie 10 : *puntofijismo*. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 3(k) : Mural «Historia Viva» (Caracas). Partie 11 : la révolution bolivarienne. Source : http://www.tiwy.com/pais/venezuela/fotos_de_caracas/mural/eng.phtml.



Cliché 4. *Mural* « Historia insurgente ». La Paz. Source : clichés photographiques personnels.

Une comparaison peut dès lors être tentée entre *murales* vénézuéliens et *murales* boliviens : les deux célèbrent un *pueblo revolucionario* dont l'histoire (rendue iconographiquement par une mise en images séquentielle) calque la réécriture populiste par H. Chavez et par E. Morales. L'origine trahie des deux peuples, le vénézuélien et le bolivien, est la *Patchamama*, la Mère-Terre, représentée sous les semblants d'une vieille mère (*cholita* dans le cas bolivien) qui s'offre entièrement sans se montrer (les yeux fermés dans le *mural* vénézuélien et les pleurs dans le *murales* bolivien). Ses enfants sont Tupac Katari et Guaicaipuro, résistants indigènes à l'invasion coloniale.

Le spectacle de l'asservissement colonial des indigènes est justifié par la rationalisation du monde, la maîtrise machinique de la nature, l'invention de l'esclavage et la constitution d'une société de classe (clichés 3 (a-e), partie gauche du *mural* bolivien). La domination coloniale est présentée cependant comme une dialectique conflictuelle entre des nouvelles élites (aristocrates, évangélistes et prélats) et des formes de résistance à ne pas oublier : les révoltes indigènes de Cumana au Venezuela en 1520, dans le cliché 3(d), et l'insurrection indigène qui continue « sous l'eau » dans le même cliché. Ces résistances, y compris celle du *zambo* Chirino au XVIII^e siècle, convergent vers l'Indépendance nationale, moment exalté et occupant le centre du récit dans les deux cas. Dans le *murales* vénézuélien, en particulier, il faut relever la présence à côté de Bolivar des principaux protagonistes de l'*ideario* et de l'« arbre des trois racines »⁶⁵⁸, (comme S. Rodriguez). Une période de chaos de déploie de

⁶⁵⁸ À la base de la constitution de l'EBR-200, l'« arbre des trois racines » rassemble les trois figures tutélaires du bolivarisme révolutionnaire d'H. Chávez, S. Bolivar, E. Zamora (chef plébéien du XIX^e siècle et « général du peuple ») et S. Rodriguez, intellectuel et démopède, sorte de V. Hugo vénézuélien. Il faut également donner quelques éléments sur l'histoire du bolivarisme, nécessaires pour comprendre la greffe de cet imaginaire au populisme participatif d'H. Chávez. Le bolivarisme est un référent mytho-idéologique commun aux histoires politiques du Venezuela et de la Bolivie, mais sa prégnance pour la restructuration des imaginaires politiques est particulièrement évidente pour le cas chaviste. Héro de l'Indépendance nationale, Bolivar a été, depuis le positivisme vénézuélien de G. Blanco (1870-88), au cœur d'une religion civique célébrant la civilisation de la barbarie et l'identité nationale, ayant une tendance plutôt conservatrice [Carrera Damas, 2005]. La personnalité du *Libertador* irrigue un mythe tragique [Torres, 2009], révolutionnaire (mais polyvalent idéologiquement) et républicain [Pino Iturrieta, 2003] dans l'histoire vénézuélienne. Bolivar est ainsi régulièrement convoqué dans les rituels civiques de la nation en voie de constitution entre XIX^e et XX^e siècle, et se situe au cœur de l'historiographie républicaine [Straka, 2009]. Cependant son lien au peuple démocratique [Urbaneja, 2004] change radicalement avec la révolution populiste d'H. Chávez, en vertu notamment d'une réécriture historique de ses origines et de ses positionnements politiques envers le « menu peuple », conformément au modèle du « petit père du peuple ». Omniprésent dans les discours politiques d'H. Chávez, son statut évolue progressivement de la religion civique à la religion politique, se voyant alors chargé de produire de nouveaux régimes de croyance et d'adhésion idéologique dans les classes populaires [Sánchez, 2005]. Mais sa nature de mythologie ou religion politique, et les régimes de croyance et d'adhésion qu'il engendre, ne doivent pas faire oublier le statut spécifique que le bolivarisme revêt dans la production du chavisme comme populisme. Le bolivarisme est surtout à l'origine d'une frustration, d'une lutte et d'une division. Le projet bolivarien de la *Gran Colombia* ayant échoué, et cet échec ayant pesé sur la mémoire nationale, c'est précisément en vertu de cet échec qui sous-tend une possibilité infinie de recommencement, que le bolivarisme ouvre à une réconciliation. C'est par cet inachèvement constitutif qu'il peut signifier l'opposition permanente – quelles qu'en soient les formes,

l'Indépendance à une deuxième révolution centrale, la révolution nationale bolivienne et la fin des dictatures militaires au Venezuela. Mais la trahison des élites « démocratiques » apparaît immédiatement, comme le montre l'extrait du discours d'investiture de R. Betancourt repris dans le *mural*, dans lequel l'homme politique renie son ascendance « marxiste » et déclare son alliance de principe avec les Etats-Unis (ou encore l'extrait « Maintenant nous qui volons le pétrole sommes 100% vénézuéliens »). Dans le cas bolivien, la révolution nationale de 1952 (représentée comme un poing qui sort de la terre) est également enterrée par les régimes militaires successifs.

Les scènes suivantes montrent la recrudescence des mouvements sociaux et la répression qui s'ensuit, la montée de la pauvreté, le *Caracazo* et sa « dignité » collective (le masque du peuple). Le dernier tableau bolivien enfin, institue une continuité entre guerre du gaz (2003) et nationalisation des hydrocarbures (2006) par le gouvernement d'E. Morales, tout comme le dernier cliché vénézuélien construit une continuité entre l'imaginaire guérillero d'Ali Primera, *Caracazo* et nouvelle harmonie socialiste. Les tableaux et les clichés, que nous avons distingués pour un souci de clarté dans la présentation, mettent en images la réécriture populiste de l'histoire : dans le cas vénézuélien, le « peuple pauvre des *barrios* » traverse toute l'histoire nationale de Guaicaipuro (cliché 3(b) aux indigènes de Cumaná (cliché 3(d), du *zambo* Chirino (cliché 3(e) à E. Zamora, de l'auteur du manifeste « Oligarques tremblez ! » (cliché 3(g) pendant la guerre fédérale au gréviste pétrolier des années 1920-30 (cliché 3(h), de l'emprisonné de La Rotunda (prison goméciste – cliché 3(i), au « poing levé » du 23 janvier 1958 détrônant M. P. Jiménez (cliché 3(i), du peuple pauvre du *puntofijismo* au « masque digne » du *Caracazo* (cliché 3(j), enfin au protagoniste du « possible » du dernier tableau (cliché 3(k). Derrière cette histoire insurgente, que la peinture murale - en alliant référents iconographiques et causalité historique - peut représenter, se trouve le Peuple. Dans le cas bolivien également, le protagoniste du *mural* est le Peuple en tant que sujet de l'histoire : il s'agit alors de l'indigène s'étant progressivement converti en esclave, en mineur, en acteur de l'Indépendance, en ouvrier éduqué, puis syndicalisé, enfin révolutionnaire. Après la violence militaire, qui fait taire le peuple, ce dernier réacquiert la conscience de son origine première, la *Pachamama*. Il se réconcilie dès lors avec cette origine première en promouvant un modèle de souveraineté fondé sur les ressources de la « *tierra nuestra* » : voici le « gouvernement indigène » d'E. Morales. La mise en images institue alors un lien entre la

les manifestations, les occurrences - d'un peuple à la loi des élites. C'est donc par son statut de lutte inachevable – et donc par la dimension proprement inchoative qu'il confère au peuple – que le boliviarisme acquiert une dimension centrale dans la révolution populiste vénézuélienne.

Patchamama du premier tableau et sa synthèse historique (en termes hégéliens) dans la réconciliation populiste qui propose un « retour à l'harmonie » entre l'homme et la nature.

b) *La culture graphique des barrios*

L'enquête sur les comités populaires a mis en valeur une prolifération des murales dans les *barrios*, et notamment parmi les *barrios caraqueños*, dans la communauté 23 de enero, lieu de notre enquête principale. Si une continuité thématique était observable entre *murales* de la *ciudad* et *murales* du *barrio*, des décalages s'offraient pourtant à l'observation ethnographique.

En premier lieu, il importe de souligner que le *street art* est une pratique artistique ancienne dans les *barrios*, en particulier dans ces *barrios* où la contestation *callejera* des années 1980-1990 avait été précédée par la guérilla urbaine et la prolifération d'organisations sociocommunautaires dans les années 1970. Ainsi, dans le « 23 de enero », de nombreuses peintures murales apparaissent avant la révolution bolivarienne, en mettant en forme l'imaginaire radical *guérillero* : Tupac Amaru, Che Guevara, Fidel Castro, Pancho Villa, Emiliano Zapata, Augusto Sandino, et puis Lénine, Mao Tsé Tung, Trotski, Ho Chi Minh... À l'instar de certains exemples muraux observés à El Alto, la mise en forme la plus commune de ces icônes radicales et *guérilleras* était l'« Amérique latine en lutte », le sous-continent traversé par des *focos* de rébellion incarné par les diverses figures de l'engagement radical. L'autre icône centrale dans le *street art* *barrial* des années 70 est la vierge *guérillera*, greffe de l'imaginaire radical à l'imaginaire catholique en pleine période d'expansion de la théologie de la libération au Venezuela :



Cliché 5 : Mural « La vierge *guerrillera* », La Piedrita (23 de enero-Caracas). Refonte d'un mural des années 70 par le Colectivo Alexis Vive. Source : http://arquitecturaes.files.wordpress.com/2010/08/mural_sp_caracas31.jpg

Avec la montée des contestations *callejeras*, les murales se chargent d'une fonction plus spécifique : au lieu d'être uniquement un signe de radicalité politique, et d'enracinement du militantisme dans les *barrios*, ils participent à mettre en images la contestation. Comme le souligne J. Quero, ils permettent alors d'organiser une inter-reconnaissance graphique autour du projet d'un « espace public oppositionnel » (O. Negkt) porté par la contestation populaire : tous les acteurs de la contestation, quel que soit leur *barrio* d'appartenance, manient les mêmes signes graphiques [Quero, 2003] et se reconnaissent, par-là, autour du partage de la « subversion graphique de l'espace public » [Artières et Rodak, 2008].

De pratique contestataire, le *street art barrial* devient, avec l'émergence du bolivarianisme révolutionnaire d'H. Chávez en 1996⁶⁵⁹, le support graphique d'une nouvelle idéologie. Il revêt dès lors une fonction essentiellement démopédique dans les *barrios*, analogue aux projets d'éducation populaire lancés par Chávez dès 2000. C'est à la même époque que l'État populiste fait du *street art* dans la *ciudad* une priorité de son action en matière de politique culturelle : les grands complexes muraux commencent à apparaître au centre de Caracas, et dans les autres grandes villes du pays. Cependant, une différence fondamentale demeure entre *street art* urbain et *barrial* : dans les *ciudades*, le *street art* garde un lien fort avec l'horizon

⁶⁵⁹ L'« l'arbre des trois racines » (Bolivar, Rodriguez, Zamora), la relecture « à rebrousse-poil » de l'histoire nationale, la jonction avec l'idéologie castriste, l'internationalisation du bolivarianisme avec les figures historiques des « Non-alignés ».

des monuments célébrant la nation, et il n'est pas anodin de découvrir des murales tels ceux que nous avons présentés supra, à côté d'obélisques, de plaques mémorielles, de musées d'État. Dans les *barrios*, le *street art* maintient, au contraire, un lien fort avec son héritage radical et militant : il se greffe alors à la politisation révolutionnaire, puis participative, des comités populaires, comme le montre l'exemple de ce murale où Chavez participe à une dernière cène où Marx et Bolivar figurent aux côtés de Jésus.



Cliché 6 : *Murales* « La dernière cène » (dans l'ordre Raul Castro, Fidel Castro, Che Guevara, Mao Tsé Tung, Lénine, Marx, Jésus, Bolivar, Sucre, Miranda, Chavez, Simon Rodriguez, Guaicaipuro), *barrio* « La piedrita » (Caracas, 23 de enero). Source : <http://lapulcedivoltaire.blogosfere.it/2007/09/i-murales-di-caracas.html>.

Malgré cette différence de fonction et de contexte, la circulation de pratiques artistiques entre le *barrio* et la *ciudad* est lourde de conséquences : une pratique reliant à l'origine contestation politique et contestation graphique, et fortement localisée dans les *barrios* comme espaces de révolte et de liberté graphique, tend à se détacher progressivement des *barrios* pour investir les espaces politiques de la capitale (Palais présidentiel, Universités bolivariennes, Ministères, principales artères urbaines), en se transformant en *monument*⁶⁶⁰.

Avec l'institutionnalisation progressive de la « révolution bolivarienne », le *street art* *barrial* ne devient qu'une partie - certes d'une importance stratégique majeure - d'une politique chaviste de l'« art de rue » conçue dans l'optique générale d'une monumentalisation

⁶⁶⁰ Nous approfondissons ce point dans notre intervention à la Journée d'Étude « Penser la culture dans le Venezuela contemporain » organisée par le GEIVEN (Maison d'Amérique latine/Institut des Amériques, Juin 2012), intitulée « Le peuple est *dans* la rue. Politiques d'un art populaire et pratiques contestataires dans le *street art* *barrial* au Venezuela contemporain (1980-2011) ».

de l'espace public. Le *street art barrial* perd alors sa spécificité « *barriale* » pour s'inscrire dans le champ global du *street art* chaviste, ensemble de peintures murales et de fresques historiques dont la production est soutenue financièrement par le gouvernement bolivarien. Les codes régissant l'iconographie du *street art barrial* et du *street art* chaviste tendent alors à s'unifier : Chávez tend à occuper le centre de la représentation (cliché 7), souvent aux côtés de Bolívar (cliché 8) ou de Fidel (cliché 9), et suivant la différence de plan dans la représentation, on insistera sur une antériorité *historique* – de Bolívar à Chávez (cliché 8) - ou sur une antériorité logique – de Chávez à Bolívar, ou à ses avatars à l'échelle sous-continentale (Cliché 10). Les quatre clichés suivants (clichés de 7 à 10) montrent clairement le primat de la figure du *Comandante* dans les *murales* barriaux et sont alors parfaitement comparables à leurs avatars dans la *ciudad* (clichés de 11 à 13). Ces derniers *murales* montrent l'évolution d'une politique culturelle chargée dans un premier temps de traduire une nouvelle idéologie populiste, et de représenter le sujet politique et historique de la révolution, vers une mise en image du culte du chef. La personnalisation du chavisme, phénomène particulièrement visible dans les pratiques et les représentations du pouvoir à partir de 2007-2008, implique dès lors un changement important des codes iconographiques.



Cliché 7 : Mural « Comandante Chávez », barrio « El Valle » (Caracas). Source : <http://images.lpcdn.ca/435x290/201206/11/510555-homme-passe-devant-murale-honneur.jpg>



Cliché 8 : *Mural* « Bolivar et Chávez », *barrio* « 23 de enero » (Caracas). Source : cliché de l'auteur.



Cliché 9 : *Mural* « Cuba et Venezuela : pays frères », *barrio* « 23 de enero » (Caracas). Source : http://www.google.com/imgres?imgurl=http://www.forumfed.org/fr/produits/revue/vol7_num1/images/venezuel_a3.jpg



Cliché 10 : *Mural* « La révolution latino-américaine » (Chávez et Fidel en 1^{er} plan, Sandino, Allende, Guevara et Bolivar en 2^e plan, le peuple en 3^e plan). *Barrio* « Catia » (Caracas). Source : http://www.panorama.it/images/r/i/rivoluzionari-in-murales-a-caracas/3538003-1/Rivoluzionari-in-murales-a-Caracas_gal_portrait.jpg



Cliché 11 : *Mural* « Chávez ». La Hoyada (Caracas – centre-ville). Source : <http://www.google.com/imgres?imgurl=http://static.lexpress.fr/medias/396/peintures-murales-caracas-hugo-chavez-venezuela>.



Cliché 12 : *Mural « Le tournant socialiste en Amérique latine »* (Las adjuntas – Caracas centre-ville). Source : <http://www.google.com/imgres?imgurl=http://www.fuerzasocialistaantv.org/fuerzaantv/images/mural>.



Cliché 13 : *Mural « Che Guevara, Sandino, Chávez »*, (Sabana Grande, Caracas-centre-ville). Source : http://www.laprensa.com.ni/blog/wp-content/uploads/2009/02/venezuela_mural_chavez_zapata_che_590.jpg

Cette assimilation progressive du *street art barrial* au *street art* chaviste, autant du point de vue de la circulation des référents iconographiques, que de la personnalisation croissante qu'on y repère, entraîne une dépolitisation de cette pratique artistique. Désormais les *barrios* sont l'une, peut être la principale, région spatiale d'inscription de l'idéologie et de la nouvelle histoire chaviste. Mais en dehors de ce primat, de l'origine conflictuelle et subversive de cette pratique il ne reste rien.

La troisième phase du *street art* – après son émergence contestataire (décade 1980) et sa greffe à l'univers populiste (1996-2006) - correspond à la perception généralisée d'un déclin du modèle bolivarien et une interrogation sur la « révolution sans Chávez » (2009-). Le *street art* demeure le lieu organique d'une idéologie venant « d'en haut », mais il est souvent réadapté à une culture de *barrio* redécouverte par l'expérience politique participative, expérience porteuse de nouvelles sociabilités culturelles et d'un nouveau « sens politique » des acteurs. La dispute est ainsi réinscrite dans le *street art barrial*, désormais support de l'idéologie, mais de façon radicalement différente vis-à-vis de la contestation *callejera* des années 1980-1990. Il ne s'agit plus de créer un espace public oppositionnel, ouvrant à un nouveau conflit (le peuple pauvre des *barrios* contre l'élite *puntofijista*), mais de jouer avec les signes de l'idéologie, d'inventer des « arts de faire » [de Certeau, 1990 (1980)] à partir de la boîte-à-outil symbolique de l'idéologie, d'ébaucher une subversion secrète, un « art de l'émancipation » [Scott, 2008]. Les acteurs populaires, s'étant entre-temps fabriqués une culture politique autonome *via* les comités participatifs, deviennent des « braconniers » [De Certeau, 1990 : 239-255]. D'une part, les *murales* ouvrent à des réappropriations politiques inédites et cessent d'être des simples supports idéologiques ; l'acteur populaire puise dans ces supports graphiques un ensemble de concepts, d'images, de mythes, lui servant à argumenter sur la place publique et à donner un sens à sa pratique participative. De l'autre, les *murales* sont subvertis, réécrits, réagencés ; l'acteur populaire y inscrit dès lors les signes de son désenchantement, de sa critique plus ou moins larvée au populisme du pouvoir.

Loin de se limiter à la représentation mythologique d'une idéologie⁶⁶¹ (par ses mythes donc), les peintures murales sont alors réélaborées avec l'ajout de nouvelles figures, réécrites, parfois « vandalisées » graphiquement. Se démultiplient ainsi les nouvelles peintures murales mettant au premier plan un militant du *barrio*, et au deuxième plan le *Comandante* H. Chávez (ou même sans le *Comandante*).

⁶⁶¹ Incarnée par des figures extrêmement variables dans l'idéologie bolivarienne : Chávez, Bolívar, Zamora, Sucre, Miranda, Rodriguez, Tupac Amaru, Tupac Katari, Mao, Lénine, Trotski, Nasser, Gandhi, Malcolm X, Martin Luther King.



Cliché 14. Mural « La révolution bolivarienne au *barrio* », *barrio* « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Place centrale du *barrio*. Source : cliché personnel.

Dans le cliché ci-dessus, qui représente le *mural* de la place centrale du *barrio* lieu de l'enquête principale dans la *comunidad* 23 de enero (« Santa Rosa »), trône au centre de la représentation un militant communautaire afro-américain, assassiné par *el ampa* [criminalité organisée et narcotrafic]. À sa droite on retrouve les mythes de la radicalité *barriale* des années 1970, Che Guevara et Bolivar, et à la gauche de Bolivar on identifie le « peuple insurgent », arborant un passe montagne *guérillero* aux couleurs de la nation.

Le sociologue se trouve confronté à des cas de sur-écriture, voire de vandalisation des peintures murales (des phrases comme « *Todos ladrones* » ou « *Boliburgueses* » ou « *Chávez que pasó con tu revolución* »), comme dans le *graffiti* ci-dessous du *barrio* El Valle, réalisé juste à côté d'un *mural* représentant le *Comandante* :



Cliché 15 : Graffiti « Chávez que pasó con tu revolución ? », *barrio* « Los Chorros » (Caracas). Source : H. J. Quero, *Mentalidades, discurso y espacio en la Caracas de finales del siglo XX*, 2003 : 23.

Les peintures murales se dévoilent alors au regard du sociologue comme des *productions de sens* à partir du cadre idéologique. L'idéologie étant définie comme un réservoir de formes symboliques ouvert aux activités herméneutiques des acteurs [Geertz, 2001], les peintures murales situent les mythes bolivariens dans un espace quotidien connu par ses récepteurs, les « routinisent » ou procèdent à leur inversion symbolique, en y associant, souvent avec une inversion des plans de la représentation, des figures ou des noms locaux.

Leur principale fonction politique change aussi : de créations à visée contestataire, puis démopédique, leur nouvelle fonction se rapproche de la *catachrèse* [Castoriadis, 1975]. Il leur incombe, en d'autres termes, l'invention proprement iconographique du sujet (irreprésentable, d'où le mot catachrèse ou « figuration de l'irreprésentable » [Marin, 1993]) de la révolution, le peuple, chargé de faire communier l'espace macro-historique de la nouvelle mémoire révolutionnaire et l'espace micro-historique de la « révolution au *barrio* », politique nationale et expérience populaire.

c) *Les interstices culturels entre populaire « d'État » et populaire « du peuple »*

Si le *street art* (et plus récemment les *graffitis*) constitue sans doute la part la plus visible de l'art d'État, d'autres arts sont également mis au service de la révolution populiste : la littérature (avec la « chavisation » déjà évoquée de nombre de maisons d'édition), la musique (avec l'omniprésence de l'hymne national dans toutes les sphères de la vie sociale, de l'école au travail, aux réunions politiques, aux célébrations nationales) et le folklore. Une place à part doit être faite à ce dernier, car la folklorisation est une dynamique spécifique qui guette la construction populiste d'une culture populaire, et donc, d'un peuple. Le processus d'unification et de patrimonialisation de la culture populaire s'y trouve radicalement accentué : pour autant qu'un tel processus soit déjà visible pour la muralistique, qui transforme des pratiques artistiques contestataires en patrimoine graphique de la nation, une contre-culture populaire en culture populiste⁶⁶², le folklore le porte à son paroxysme.

Ainsi, dans cette unification et patrimonialisation de la culture populaire, le statut de la culture indigène est tout à fait particulier car, tout en étant intégré différemment dans la nouvelle culture nationale entre le Venezuela et la Bolivie, il pose d'emblée la question des « traditions originaires ». Tout un arsenal de politiques de récupération des mœurs, des coutumes, des arts et traditions populaires, de l'artisanat, du droit « traditionnel » se greffe à l'intégration politique (à peine ébauchée avec l'art. 162 de la Constitution au Venezuela) des peuples indigènes. Tout semble faire penser que, en absence d'un peuple suffisamment « traditionnel » pour pouvoir patrimonialiser sa culture et en faire le socle de reconstruction d'une « communauté imaginée » [Anderson, 1983], les deux révolutions populistes se soient penchées sur la culture indigène. Or, dans le cas bolivien, l'indigène est le « sujet populaire » de la révolution, donc la folklorisation de la culture traditionnelle était en quelque sorte intrinsèquement liée au projet populiste. Mais dans le cas vénézuélien - où l'indigénité occupe une position relativement périphérique dans les représentations de la nation - la politique folklorisante adoptée envers les indigènes à partir des années 2007-8 est devenue le cadre général à travers lequel penser la patrimonialisation de la culture populaire *barriale*. D'où une synergie forte au Venezuela contemporain entre une politique culturelle valorisant les jeux traditionnels dans les *barrios*, insistant sur l'histoire orale, et mettant en valeur les supports de la culture populaire (comme les radios communautaires, ou les festivals de rue,

⁶⁶² Nous approfondissons ce point dans notre intervention au Colloque International « Culture et contre-culture : genèses, pratiques, conceptualisations », Université Paris Ouest Nanterre (mars 2012), intitulée « La contre-culture populaire à l'épreuve de l'hégémonie populiste : le peuple des *barrios* vénézuéliens de la contestation *callejera* aux *Comunas* socialistes ».

voire dans certains cas les églises de la *santería*⁶⁶³), et la folklorisation de la culture indigène (croyances animistes, médecine traditionnelle, habitudes agro-alimentaires).

Une telle folklorisation n'est pas exempte des biais de tout folklorisme d'État : la réification et l'exotisation. Dans sa politique du folklore, le chavisme aboutit alors à la réduction de toute différence indigène, au profit de l'intégration indigène dans le « mythe des origines » du peuple pauvre des *barrios*. Cette réduction, nécessaire pour constituer un *socle culturel visible* pour le peuple des *barrios*, est solidaire d'un biais « exotique » [Said, 2005 (1978)] qui, en prétendant se rapprocher de l'authenticité populaire, s'en éloigne et la met à distance. Comme nous le synthétise E. Lander en 2011 :

« La conservation de toutes les traditions indigènes que tu as pu observer chez les *yukpas* par exemple (artisanat, croyances, rites) peut se convertir en folklorisme. Or, ce folklorisme est un caractère de tous les régimes populistes. C'est très important de comprendre ça, cette sorte d'unification passéiste que le régime populiste impose aux cultures dominées, parce que, en ce sens, le populisme chaviste est en train de faire ce que même pas la colonisation a réussi pendant des siècles : anéantir complètement la différence indigène. Par résorption et institutionnalisation » [E. Lander, sociologue, entretien 2012].

Patrimonialisation, folklorisation, exotisation : voici les trois écueils de la politique culturelle des populismes, qu'ils s'adressent, comme ce fut le cas des populismes classiques, aux *descamisados* de la ville, ou aux pauvres des *barrios* et à leurs ancêtres (les indigènes) comme c'est le cas du nouveau populisme [Amodio, 2000]. En ce sens, la politique culturelle d'E. Morales procède à une simple inversion des termes de la folklorisation, le résultat restant le même : si l'indigénéité – qui doit être protégée en tant que référent symbolique central du peuple révolutionnaire – innerve la condition *barriale*, le citoyen d'El Alto y trouve toujours son origine, son socle culturel. On assiste alors à la même récupération – plus conflictuelle à cause de la plus grande autonomie des organisations indigènes en Bolivie – de croyances, cultures et habitudes spécifiques des « peuples aymara », aboutissant à un folklorisme d'État. L'*ayllù* en constitue un exemple fort pertinent : de structure politique traditionnelle théorisée par les anthropologues dans les années 1950, elle devient l'un des éléments centraux de la contestation indigène contre le néo-libéralisme, pour enfin se convertir en socle symbolique de la nouvelle « communauté imaginée » populiste [Rivera Cusincanqui, 2010 : 199-220]. Il faut alors « protéger » l'*ayllù* comme partie du patrimoine symbolique et matériel de la nation, certaines communautés indigènes de l'Altiplano devenant des musées à ciel ouvert, et

⁶⁶³ Culte afro-américain très présent dans les *barrios*.

bénéficiant de financements de l'État pour conserver leurs formes d'organisation et les afficher dans la *ciudad*.

Une question surgit alors : quelles réactions peut-on observer chez les acteurs indigènes face à ce folklorisme d'État qui tend à les valoriser comme « origines vivantes de la nouvelle Nation », tout en les maintenant à distance de la culture nationale par le prisme exotiste ? Elle est de deux ordres, comme le montrent les cas des communautés indigènes *wayuu* et *yukpa* : les acteurs des CC indigènes font état autant d'un usage purement stratégique et folklorisant de l'identité (visant à obtenir des financements de l'État), que d'un usage fort, lié à une politique de démarcation territoriale et de réalisation de l'autonomie juridique.

« Maintenant l'État nous prend en compte. Il nous prend en compte parce que nous sommes indigènes, parce que nous sommes prioritaires. Tu as vu hier à la célébration du *Front Guaicaipuro* ? Les gens s'habillaient traditionnel pour être élus dans la *Comuna*, parce que nous allons constituer de nombreuses *Comunas* socialistes, mais avec nos traditions. Car l'État ne va pas financer en priorité des CC indigènes, s'ils ne se présentent pas comme des vrais CC indigènes. Il faut alors tous les habits traditionnels, il faut conserver la langue, il faut tout ça. Sinon, ils vont pas nous débloquent l'argent non ? » [Euclide M., conversation non enregistrée suite à la réunion du Front Gaicaipuro, *Journal de terrain*, 13/5/11].

« Nous avons la grande chance de récupérer nos traditions, notre culture, tout ce qui était menacé de disparition avant. Pendant la *Cuarta Republica*, personne ne nous disait « du haut » de conserver nos croyances, notre médecine traditionnelle, nos usages, nos manières de nous organiser, parce que ça n'intéressait personne. Les *guatias* [blancs] vivaient dans leur monde doré, et les indigènes étaient des fous. Maintenant que nous nous sommes rendus compte que nous comptons quelque chose, non seulement nous pouvons parler avec les autorités, mais nous pouvons accélérer tout le processus de redécouverte des usages et des mœurs de nos ancêtres, pour vivre plus en conformité avec nos traditions, et récupérer aussi les terres ancestrales qui nous ont été confisqués par les oligarques, par les propriétaires terriens » [Jesus P., conversation non enregistrée suite à l'entretien, *Journal de terrain*, 25/4/11].

Le cas indigène, nous l'avons dit, est absolument central, aussi bien en termes de conception du folklorisme d'État, qu'en termes de réactions des acteurs eux-mêmes, dans la nouvelle politique culturelle populiste. Cependant, par son statut de « philosophie d'action » [Urfalino, 1996] fondamentale de la politique culturelle des deux gouvernements, elle s'applique également, sous d'autres formes, aux *barrios*. Comme nous l'avons dit, il s'agit alors de récupérer tout ce tissu de mœurs, croyances et traditions allant des lieux de sociabilité à l'artisanat, à la religion populaire. Mais l'un des axes principaux de la politique culturelle

chaviste en milieu populaire demeure l'axe « *Moral y luces* »⁶⁶⁴ : en absence d'un fond suffisamment développé de « culture populaire » à folkloriser, le populisme chaviste s'est tourné vers la question d'une culture à construire par la moralisation des classes populaires. À mi-chemin entre hygiénisme [Charvet, 2005], éducation populaire sur le modèle des fronts européens des années 30 [Urfalino, 1996 : 37-54] et « formation du nouvel homme » sur le modèle castriste, la *Misión cultural* se charge de former une culture populaire respectueuse du passé *barrial* et tournée vers l'avenir socialiste :

« La partie idéologique, je pense, devrait être en certains cas, et surtout dans la *Misión cultural*, beaucoup plus forte. Ce qu'ils nous disent dans la *Misión cultural*, ils auraient dû nous le dire au moins il y a cinq ans. Déjà deux générations de diplômés de la *Misión cultural*, habilités à devenir enseignants de culture populaire, sont sorties. Maintenant, on va avoir la troisième génération, et tu vois encore des diplômés qui, au lieu de partager avec les autres gens de la *Misión cultural*, se promènent avec les antichavistes. À mon avis, la *Misión cultural* est la colonne vertébrale du processus révolutionnaire, la partie formative fondamentale, ce qu'ils appellent « *Moral y Luces* », donner la lumière au peuple. Et les gens vont là-bas pour obtenir leur titre, pour qu'ils leur donnent une pension un peu plus substantielle, et peut-être rien d'autre. Il n'y a pas assez de formation pour les formateurs. Tu te rends compte ? Ces gens ont en charge une mission fondamentale : celle de conscientiser le peuple, de l'éduquer à la culture et à la politique en même temps » [Lourdes P. CC Petare/Caracas].

La reconstruction de la culture populaire par les représentants du comité de culture du CC, se heurte alors à l'intérêt stratégique, mais aussi au cumul de rôles dont ces leaders doivent faire preuve : « hussards noirs » de la république populiste [Ozouf, 1973] et moralisateurs, chargés de valoriser la tradition *barriale* mais aussi de la moraliser avec les valeurs socialistes du partage, de la responsabilité et de la lutte, les leaders du comité de culture sont, en quelque sorte, des professionnels de la démopédie. En ce sens, ils en cumulent les contradictions proprement culturelles, entre culture populaire « authentique » et

⁶⁶⁴ Inspiré par la proposition bolivarienne d'un « pouvoir moral » au Congrès d'Angostura (1819), l'axe *Moral y luces* du Socialismo del siglo XXI, implique d'inaugurer une campagne d'éducation bolivarienne et socialiste dans les écoles, les usines, les bureaux, les Administrations Publiques, les rues, les places, les Conseils Communaux (CC)... Cette campagne d'éducation doit combattre la corruption des mœurs originaires du *pueblo venezolano* liée à la pénétration de l'impérialisme. Cilia Flores, dans la citation dont *supra*, parlait de « vices ». José Vicente Rangel, ex vice-président de la RBV (République bolivarienne du Venezuela), désignait ce processus de corruption des mœurs originaires de la manière suivante : « Les grands Monopoles de l'information et de la culture imposent une vision aliénée du monde en accord avec les intérêts de l'impérialisme, vision caractérisée par le darwinisme social, l'intérêt personnel, la banalisation et la conception de la culture comme marchandise. » dans Chávez [2005 : 88]. Chávez parle de « culture des privilèges » : soucieux de donner l'exemple, il reprochait aux organisateurs de la Cérémonie d'investiture du Conseil Présidentiel pour la Réforme Constitutionnelle, de lui avoir fait trouver un verre d'eau à côté de son microphone, alors que le « peuple » présent à Cérémonie n'en avait pas. « Pour autant que nous réalisons nombre de changements politiques, économiques [et sociales], si nous ne sommes pas capables d'abandonner les vieilles coutumes, les pénibles différences de classe, les privilèges obscènes [...], si nous ne sommes pas capables de créer une nouvelle culture d'égalité, solidarité et fraternité, nous aurons perdu notre temps. » [Chávez, 2007 : 45]

folklorisation populiste, entre formes morales du peuple et moralisation du peuple par le pouvoir. Dans leurs attitudes envers les « mœurs des voisins » et dans leurs prises de position sur les valeurs à construire, on repère des décalages significatifs entre le populaire « d'État » et le populaire « du peuple », du *barrio*. Ils incarnent, à l'instar de la nouvelle subversion graphique des murales révolutionnaires, le caractère interstitiel de la culture populaire, éternellement tiraillée entre son pôle étatique et son pôle communautaire.

Robert V., représentant du comité de culture et *vocero* du CC, nous raconte l'anecdote de ses « copains » du comité qui, après avoir organisé des activités culturelles pour les « gamins », ont « tout gâché » en se faisant photographier une bière à la main (cliché pourtant de l'esthétique populaire). Les comités participatifs constituent avant tout un lieu de formation de nouvelles valeurs, à opposer aux « antivaleurs » que la culture capitaliste dissémine dans les *telenovelas*, dans les comportements anti-écologistes, dans les représentations de la femme dominée que l'on trouve dans le *reggeton*⁶⁶⁵. C'est pourquoi les *voceros* du comité de culture doivent « donner le bon exemple » :

« C'est le message de Chávez qu'il faut passer de la culture capitaliste à la culture socialiste : essayer de désapprendre toutes ces anti-valeurs. Et ce n'est pas facile : tu vois à la télé toutes les anti-valeurs que transmettent les séries, les *telenovelas* colombiennes. Par exemple tu passes toute une journée à partager des expériences, à apprendre de nouvelles valeurs. Et après, les gens rentrent chez eux et les *telenovelas* commencent à transmettre des anti-valeurs : la fille pauvre, l'homme riche arrive, il tombe amoureux d'elle et elle s'en va avec le type riche. Le mythe du Prince charmant, ou de gagner à la loterie, bon, plein de choses, comme celles qui passent sur la chaîne 10. Le *reggeton*, c'est un autre truc infernal pour notre métier d'éduquer et de former les classes populaires à la conscience de classe : dans le *reggeton*, il y a plein de valeurs horribles, très machistes. La propreté des rues : ça aussi, le fait d'avoir des rues si sales, une fois que tu vas voir en Italie, en Allemagne, les rues sont toutes propres. Ici, elles sont pleines de déchets, et c'est encore à cause des anti-valeurs » [Robert V., El valle (Caracas)].

À travers sa critique des anti-valeurs qui pourtant caractérisent fortement la culture du *barrio*, Robert creuse l'écart entre une culture populaire récupérée, idéalisée, patrimonialisée et « exotisée » par le régime populiste, et une culture populaire à refaire, à re-moraliser. C'est dans cet écart que se situe une partie fondamentale de ce que nous avons appelé la « démopédie de la critique ».

⁶⁶⁵ Genre musical omniprésent dans les *barrios*.

2. Cultures populaires et cultures politiques de *barrio*.

Malgré l'intervention populiste, les classes populaires sont donc dotées d'une culture propre marquée par une grande pluralité. Ces cultures ont permis de transcrire des formes de politisation spécifiques aux classes populaires, donc des cultures politiques à part entière [Cefaï, 2001]. Dans ces référents culturels de la politisation, le contexte *barrial* et son histoire politique revêtent une place fondamentale. Mais il ne faut pas toutefois imaginer ces cultures politiques comme des entités cohérentes et structurées : une évolution générale est perceptible entre trois grandes étapes de la culture politique populaire depuis 1945 (clientélisme, protestation et participation), mais ces cultures sont pour autant constamment recrées, reproduites, réadaptées. La charge d'un tel travail de recréation politique revient aux métaphores de la culture populaire (la famille et le pétrole dans le cas vénézuélien) et aux décalages dynamiques entre une culture d'origine et une culture d'accueil des migrants de la cité barriale d'El Alto (Bolivie).

a) *L'évolution des cultures politiques populaires: clientélisme, protestation, participation*

Les classes populaires vénézuéliennes n'avaient pas à proprement parler d'existence politique durant la démocratie de Punto Fijo. Elles moyennaient leur intégration à la société démocratique par le mythe d'une mobilité sociale universelle, par le biais de l'acte électoral et à travers les mécanismes d'un clientélisme étatique situé dans ces organisations communautaires de *barrio* à mi-chemin entre autogestion urbaine et participation, les *Asociaciones de vecinos*. Avec le cycle de contestations des années 1980-1990, précédé d'une radicalisation *guérillera* dans les *barrios*, cet ensemble hétérogène de groupes sociaux rassemblés par la commune sensation d'une inertie sociale et d'une non-reconnaissance politique [Honneth, 2000 (1992)], déborde l'espace public institutionnalisé [Habermas, 1993 (1962)] et crée un espace public oppositionnel [Negt, 2007]. Pour se mobiliser, les classes populaires des *barrios* découvrent la culture comme outil et ressource fondamentale : l'on observe alors, en parallèle à la montée du conflit *callejero*, la politisation de tout un ensemble de référents et pratiques culturelles propres aux classes populaires.

Quatre dimensions de cette culture politique protestataire sont particulièrement visibles:

a) la pluralité idéologique interne à la contestation populaire, allant du marxisme-léninisme et à la radicalité *guérillera*, à l'idéologie catholico-sociale, à l'indigénisme, à la lutte pour les droits de l'homme ;

b) la forme de la contestation, réticulaire mais avec un fort ancrage local dans chaque *barrio* (plusieurs *Mesas técnicas barriales* reliées dans la contestation) ;

c) le mot d'ordre de la contestation, le *besoin*, qui structure les demandes sociales des différents *barrios* et permet aux acteurs de « monter en généralité politique » à partir d'un ensemble de demandes particulières, ainsi que d'unifier les différents référents idéologiques et organisationnels (points a et b) ;

d) l'usage organique des murales et, plus généralement, la récupération de toute une culture du *barrio* qui avait été transmise non sans difficultés par certains leaders de *barrio* particulièrement charismatiques comme l'héritage mélancolique d'un âge fondationnel désormais révolu : le nouvel acteur de la contestation de l'ordre social hérité de Punto Fijo, le peuple pauvre des *barrios* et des communautés populaires, devait alors devenir *visible* à travers la contestation, ses formes et ses mots d'ordre, mais surtout à travers son « idiosyncrasie » culturelle (d'où l'explosion des murales dans les *barrios* dans les années 1980-1990, la renaissance des radios communautaires, la réécriture de l'histoire du *barrio* via la collecte de témoignages oraux, la revitalisation des événements culturels – Concerts d'Alí Primera⁶⁶⁶, jeux pour les enfants etc.).

Les usages de cette « contre-culture populaire », parfois récupérée, parfois réinventée, parfois créée de toutes pièces par ces nouveaux « entrepreneurs culturels » que sont les militants communautaires, sont compréhensibles de différentes manières : d'une part, la culture *barriale* fournit la base symbolique commune de la mobilisation (Edelman, Gusfield) ; d'autre part, elle constitue le socle de la communication entre acteurs mobilisés, en d'autres termes, le fond transactionnel/relationnel de la mobilisation, dans une optique de *Ressources Mobilization Theory* (Tilly, Oberschall) ; enfin, elle traduit un ensemble de contenus politiques de la mobilisation, dans le but de faire reconnaître le mépris dont sont entachées les identités populaires (A. Honneth).

Mais l'intellection de la dimension contestataire, politique, oppositionnelle de la culture populaire lors de la période *callejera* n'est pas épuisée par ces trois grands *modi explanandi* de la sociologie de l'action collective. L'usage contestataire d'une culture de *barrio* largement redécouverte dans la période de contestation, se compose de vecteurs divers, allant des radios

⁶⁶⁶ Célèbre chanteur populaire et guérillero des années 1970, occupant au Venezuela la place de S. Rodriguez à Cuba.

à l'histoire orale, de traditions populaires aux croyances religieuses (comme la *santeria*). Cette pluralité de vecteurs entre culture et politique implique, par ailleurs, un questionnement en amont : la culture, pourvoyeuse d'identités et d'identifications et rendue visible à travers un *style* partagé, est-elle porteuse d'une rupture politique ? Ou, *a contrario*, est-ce cette même rupture politique, avec ses codes et son discours, qui définit, par le nouveau partage du social qu'elle légitime [Rancière, 2000], une nouvelle idiosyncrasie culturelle ? Il s'agit d'un véritable dilemme pour le sociologue soucieux d'effectuer une imputation causal-historique de la culture politique protestataire des années 80-90, à moins d'accepter – ce que nous ferons – l'hypothèse d'une réversibilité causale entre culture et politique. Le cas des contestations *barriales* vénézuéliennes ne permet pas, en effet, de trancher pour une version de l'équation causale (la culture, épiphénomène d'un changement social, est porteuse d'une rupture politique *via* un nouveau style, le style « populaire-barrial ») ou l'autre (la rupture politique du besoin, par la définition d'un nouveau partage du social, redéfinit une culture propre à l'acteur de *barrio*)⁶⁶⁷.

Avec la montée du chavisme, les quatre dimensions fondamentales de la culture politique contestataire sont totalement reconfigurées :

a) le chavisme procède à une gigantesque opération d'unification idéologique de la contre-culture populaire par une armée d'intellectuels organiques (N. Ceresole, M. Harnecker, L. Britto Garcia, H. Dieterich), avec la définition subséquente du modèle idéologique du socialisme « du XXI^e siècle » ;

b) le chavisme emprunte et institutionnalise la forme réticulaire de la mobilisation populaire (*Mesas técnicas, Comités de tierras urbanas*, Mouvements prônant l'autogestion populaire comme le « Pro Catia ») avec le CC, puis la *Comuna socialista*, organes du socialisme « participatif » et du mythe « mobilisationnel »⁶⁶⁸ de la toparchie, le gouvernement « du lieu » ;

⁶⁶⁷ Cette indétermination profonde des relations entre culture et politique, qui renvoie au primat des jugements de valeur du sociologue dans la construction de l'imputation causale, ne traverse pas moins la sociologie de la culture. Ainsi le cas vénézuélien, où les deux relations sont, pour ainsi dire, co-agissantes, permet de revenir sur une certaine monocausalité culture-politique caractérisant les *subculture studies* (A. Cohen, D. Hebdige) et la sociologie du sujet ouverte par A. Touraine. Dans ce dernier cas, la culture prend le relais de ce qu'avait été la distribution des moyens de production pour le conflit ouvrier, mais au lieu de tendre, comme A. Touraine dans *La sociologie de l'action*, vers le conflit social, elle tend vers le sujet porteur d'une différence culturelle spécifique.

⁶⁶⁸ Nous entendons mythe « mobilisationnel » au sens de l'usage de mythe de G. Sorel, notamment du mythe de la « grève générale » qui fonctionne comme principe d'action pour le conflit.

c) le chavisme emprunte la catégorie centrale de la contre-culture populaire, le *besoin*, aux fins de la délocalisation de la Politique sociale du gouvernement dans les *barrios* et la canalisation de la demande sociale dans les mêmes CC, puis *Comunas socialistas* ;

d) le chavisme convertit le populisme culturel subversif des acteurs populaires contestataires en discours du gouvernement populiste, transformant tout un ensemble de caractères de l'idiosyncrasie culturelle du peuple des *barrios* en discours légitimateur du régime.

Pour synthétiser, les cultures politiques populaires passent d'un état de hétéro-détermination (l'âge clientéliste du *puntofijismo*) à un état d'auto-détermination (l'âge contestataire des années 80-90), pour voir leur autonomie culturelle rendue visible et confisquée par la révolution populiste. L'ancienne culture participative, inféodée à la protestation, se situe désormais dans les CC à mi-chemin entre une autonomie retrouvée et un regain de l'ancienne culture clientéliste. Aussi deux processus s'y rendent-ils visibles : d'un côté, l'hétéronomie travaille l'autonomie, car les quartiers populaires des *barrios* aliènent leur conflit *callejero* à l'État populiste ; de l'autre, un processus opposé de travail de l'hétéronomie par l'autonomie, car les habitants des *barrios* se redécouvrent acteurs politiques par la participation. Ces deux processus donnent ainsi lieu à une négociation symbolique potentiellement infinie, et ce d'autant plus qu'elle est assurée par deux métaphores centrales de la culture populaire depuis la constitution des *barrios*, le pétrole et la famille.

b) *Les métaphores de la culture populaire vénézuélienne : famille et pétrole*

Nous avons commencé par identifier une « culture du *barrio* » en montrant en quoi elle jouait sur les politisations populaires sous la forme d'une variable dépendante : nous avons alors distingué trois cultures politiques populaires, l'une importée par le système de Punto Fijo et fondée sur la socialisation partisane et le clientélisme, l'autre éminemment conflictuelle constituant le fond symbolique de la contestation *callejera*, la dernière greffant des variables de la première sur les logiques de la seconde. Il s'agira maintenant de comprendre comment la culture du *barrio* donne un sens au rapport populaire au politique à travers certaines métaphores, en particulier la métaphore familiale et l'ensemble des métaphores de puissance associées au pétrole. Comment la valorisation populaire de la famille (pointée par des travaux classiques sur les classes populaires, de R. Hoggart à Young et Willmott, de E. P. Thompson à O. Schwartz) se convertit en « familialisme politique » (*familialismo, amiguismo, companonismo*), regardé par les leaders populaires avec un

mélange de critique et de fatalisme ? De quelle manière le pétrole, comme métaphore de la puissance nationale, traduit tout un ensemble de rapports populaires à l'État-Nation, pouvant aller de la glorification du passé, à une nostalgie « structurelle » [Herzfeld, 2008], à une critique structurée de la dépendance pétrolière ? Familialisme et pétrole ont traversé, d'autre part, les cultures politiques populaires entre le *puntofijismo*, sa contestation *callejera* et le populisme participatif : ensemble, ils définissent ce fond culturel spécifique de l'État-Nation vénézuélien qui relie systématiquement l'idée de « semer le pétrole » et un « État magique » de proximité, entendu comme une grande famille [Coronil, 2002 (1997)]. Si l'on regarde les cultures politiques populaires à travers le prisme de ces deux métaphores centrales, on aboutit alors à une continuité culturelle profonde entre *puntofijismo* et *chavismo*, entre populisme classique et populisme participatif. Les deux régimes apparaissent comme deux populismes également fondés sur un État magique redistributeur aux vellétés paternalistes : d'une part, l'État pétrolier fait sienne la magie populiste. D'autre part, le familialisme est l'horizon culturel à partir duquel penser le populisme civilisateur, paternaliste et intégrateur qui, en distribuant le pétrole, « constitue une grande famille de civilisés » [Coronil, 2002 : 79].

Si l'on met ces hypothèses à l'épreuve du terrain, le pétrole semble renvoyer dans le discours des acteurs populaires à un élément fondamental de la culture de *barrio*, le rapport au travail. Car, comme le souligne F. Coronil, le pétrole ne produit pas seulement des relations spécifiques à la politique empreintes de paternalisme et de clientélisme, mais aussi, *ipso facto*, des rapports particuliers au travail [Coronil, 2002 : 38-41]. Le pétrole est l'antithèse du travail, car il renvoie à la rente, de telle sorte qu'il peut être utilisé par les classes populaires à la fois comme symbole d'une puissance nationale qui doit être partagée par tous à égalité, à la fois comme symptôme d'une déresponsabilisation des individus, qui se déshabituent au dur labeur par la magie du pétrole :

« Ici au Venezuela, tous les problèmes viennent du pétrole. C'est à cause du pétrole que les gens dans les *barrios* ne veulent plus travailler. Que même ils n'ont jamais voulu travailler. Quand Chávez a construit son programme de politique sociale, au début je me disais : très bien, c'est génial, finalement quelqu'un qui entend redistribuer la principale ressource du pays, qui avait été accaparée par une élite. Et après quand j'ai vu les résultats de cette politique, franchement je me suis dit que c'était pervers : parce que les gens, tu leur donne une bourse, tu leur donne de l'argent pour vivre, et ils arrêtent de travailler. Moi, j'ai les deux modèles très proches de moi : ma cousine prend la bourse *madres del barrio*, elle a 35 ans mais elle en montre 20, elle va chez le coiffeur tous les jours, s'achète plein de fringues. Moi, j'ai travaillé dur toute ma vie, mais je ne me promène pas « comme une folle » non plus, je vais chez le coiffeur, je m'achète des fringues. Mais je sais ce qu'est le travail, et comment on gagne les choses. L'autre exemple, c'est une amie à moi, qui est femme au foyer et domestique :

elle travaille comme une folle, encore plus que moi, elle est humble, travailleuse, elle a toutes les valeurs qui sont les nôtres – ou qui, du moins l'étaient – ici dans les *barrios*. Et figures toi : maintenant on lui a donné une maison dans l'*urbanizacion* derrière Saint Augustin, un lieu très joli. Alors, je reconnais qu'elle le méritait, parce qu'elle avait plein de problèmes et était très travailleuse, mais lui donner une maison ! Franchement cette maison n'a pas été le fruit d'un travail personnel, comme je te le disais avant. *Cette maison a été le fruit du pétrole, et ces gens-là devraient vraiment voter Chávez. Ils devraient vraiment le voter.* Alors tu vois ? Le pétrole, tu le distribues mal ou tu le distribues bien, de toute façon c'est une récompense imméritée. Les gens, tout le monde, les riches et les pauvres, veulent être des rentiers. Et sur la rente tu ne construis rien, aucune valeur » [Vendeuse de journaux, Conversation non enregistrée, 23 de enero (Caracas), *Journal de terrain* 11/05/11, Nous soulignons].

Dans cet extrait d'une grande richesse pour comprendre le rapport des classes populaires à l'imaginaire pétrolier, l'enquêtrice met en relation pétrole, travail, mérite et politique dans une constellation assez paradoxale. Le pétrole est l'antithèse du travail, car il ne présuppose aucun effort, aucune réalisation personnelle. Redistribuer le pétrole débouche ainsi sur la paresse et l'inactivité, qui sont des antivaleurs dans la culture populaire (car ils ne présupposent même pas le travail de ruse et de fourberie du *vago*). Or, dès lors que le mérite s'interpose entre les deux pôles de la dichotomie, et que l'on redistribue le pétrole selon un principe de mérite (son deuxième exemple), les choses ne s'améliorent guère : si la rente est méritée, elle ne débouche pas moins sur une déresponsabilisation progressive, car « la maison obtenue par la pétrole n'est fruit d'aucun effort ». L'enquêtrice met en relation par la suite la triade pétrole-travail-mérite avec l'État, en pensant le pétrole comme un don auquel correspond un contre-don électoral. Elle ne prend pas position sur le caractère démocratique ou non de cette « obligation de rendre » par le vote, et sa conclusion semble entrer en contradiction avec le début de son propos : si sa maison à elle est la fruit de l'effort et du travail, elle semble suggérer pour autant qu'une maison « méritée » qui vient du pétrole, et donc de l'État, doit être payée par le vote. Dans cette mise en parallèle de travail et de contre-don électoral réside tout le paradoxe politique du pétrole, ressource magique qui ne peut être distribuée que sous la forme d'un don. C'est alors la pluralité des manières de penser ce « don du pétrole » (et par-là du contre-don) qui font du pétrole un signifiant si riche en articulations politiques possibles. Car le contre-don peut être relié à un mérite personnel, à une souffrance passée, à une pure attitude stratégique, voire à une posture conflictuelle, comme nous l'avons montré en examinant les différentes figures du clientélisme en milieu populaire.

Mais en quoi le pétrole fonctionne-t-il comme une métaphore ? Si l'on s'inspire des travaux de Ricoeur sur *La métaphore vive* [Ricoeur, 1997 (1969)], et qu'on ébauche une

analyse du discours des acteurs populaires qui utilisent le pétrole pour relier l'espace de leur expérience vécue et celui de la politique nationale, on observe que le pétrole est littéralement créateur, de par son élasticité sémantique, de positions politiques :

« Le pétrole est notre puissance, est notre ressource. Alors moi je me suis toujours demandé comment cela se fait-il que notre pays soit demeuré si pauvre, qu'il y ait encore avec Chávez et avec la révolution autant de pauvreté. Le problème du pétrole c'est que tu devrais le redistribuer, mais que pourtant ce sera toujours à l'État de le redistribuer, et ainsi la boucle est bouclée. Vu que l'État est toujours infiltré par des élites, y compris maintenant avec cette plaie de la révolution qui est la *boliburguesia*, le pétrole servira toujours à leur richesse et pas à la nôtre. Et si à un moment donné ils veulent en distribuer un tout petit peu, ce sera toujours extrêmement fragile parce que, et là je donne raison aux gens d'opposition, une fois que le pétrole s'épuisera tout cela va se casser la gueule. C'est à nous leaders populaires de prendre la mesure de ces fragilités, de les résoudre, de pérenniser nos réussites et éviter qu'une fois que le prix du pétrole baisse, ce pays sombre dans la misère. Et pour ça il faut créer de nouvelles valeurs, parce que nous ne pourrions pas toujours distribuer le pétrole » [Jimi H., CC « la Manguita », Valencia].

Dans l'extrait, Jimi H. part du constat de F. Coronel sur la dimension élitiste d'un État pétrolier, mais démystifie complètement la « magie politique » du pétrole à travers le « bain froid » de la vulnérabilité des prix pétroliers. Le pétrole génère une illusion collective de richesse, d'autonomie et d'épanouissement, semble dire Jimi H. Mais c'est aux comités populaires de la pérenniser par un travail constant de régénération culturelle, d'invention de nouvelles valeurs : le pétrole, signifiant de la magie, de l'illusion et de la déresponsabilisation, doit devenir le signifiant de la réalité productive, de la critique et de la responsabilité.

Le pétrole, l'avons-nous dit, ne peut pas se passer de la famille comme deuxième métaphore de la nation et de la politique. Or, la valorisation populaire de la famille suppose : d'une part, la conception d'un rapport de proximité à la politique, inscrit dans des cercles concentriques (famille/clan-communauté-nation) ; d'autre part, l'hybridation du privé et du public, que l'on retrouve dans les lettres envoyées au directoire du comité populaire, où l'on « dit des choses personnelles à la communauté »⁶⁶⁹. Par conséquent, la métaphore familiale permet de dire à la fois l'intégration dans un ordre supérieur, à la fois le conflit entre le privé, lieu de protection et de honte, et le public, lieu de fragilité et de courage.

« - Chávez est comme un membre de la famille, tu vois. C'est pour ça que nous le voterons toujours. Il est comme nous, il parle comme nous, mais surtout il se sent un peu un père du peuple vénézuélien. Et nous sommes tous ses enfants.

⁶⁶⁹ Extrait d'un entretien de Vladimir P., CC paysan, Misintà.

- Avant tu ne sentais pas d'appartenir à une grande famille ?

- Non, pas vraiment. Et tu sais pourquoi ? Parce avant nos familles ont été réprimées, l'État était distant. L'État ne prenait pas vraiment à cœur ses fils, le peuple. Comme si maintenant moi je prends mes enfants et je les laisse mourir dans la rue, parce que je suis trop concentré sur mes activités matérielles. Qu'est-ce qui se passe ? Ce qui s'est passé le *viernes negro* [jour de la dévaluation du bolivar par Lusinchi en 1983] et puis le jour du *Caracazo*. D'une part, l'économie du foyer finit pas se détruire, parce que le lien entre le père, la mère et ses enfants s'est rompu, et les enfants ont été laissés à eux-mêmes, en déshérence. De l'autre, les enfants se rebellent et se réapproprient ce qui leur revient de droit. Le droit à faire partie du foyer, à pouvoir s'y alimenter jusqu'à la maturité. La maturité de choisir son propre modèle économique, je ne sais pas si tu vois ce que je veux dire » [Surma, Conversation non enregistrée à la sortie de la *Sala de batalla*, CC « la Manguita », Valencia, *Journal de terrain* 25/3/11].

À cette vision positive du « familialisme » semble répondre Lourdes, qui en critique les écueils déresponsabilisant. Elle semble alors répondre à la conclusion de Surma, sur la capacité du peuple-enfant, après avoir été allaitée par l'État magique, de décider par soi-même.

« Le clientélisme, le paternalisme, l'*amiguismo*. Bon tout ça, nous vénézuéliens, nous le connaissons depuis toujours. Vraiment. Parce que le grand problème c'est que les gens attendent toujours que l'État leur donne quelque chose, que ce soit à l'État de les tirer de la misère, comme un bon père qui veut sauver tous ses enfants. Alors non seulement ils ne travaillent pas, mais une attitude de paresse, de manque de responsabilité de « je-m'en-foutisme » s'installe chez les gens. L'idée que « j'ai besoin de ça, j'ai besoin de ça », mais que ce soit toujours quelqu'un d'autre qui vienne te dire comment résoudre ton problème, comme les gamins. Alors pour éviter tous ces problèmes, nous aurions besoin d'un État qui éduque son peuple de manière complètement différente. Au lieu de l'éduquer à la passivité, il faudrait qu'il l'émancipe. Qu'il lui fasse sentir la chaleur d'un père, de faire partie tous de la même nation, mais qu'en même temps, en promeuve la liberté. C'est un peu ça, tu vois ? » [Lourdes P., Conversation non enregistrée suite à l'entretien, Petare (Caracas), *Journal de terrain* 24/2/11].

Ce discours, qu'il est très courant d'entendre dans les *barrios*, fait jouer la métaphore familiale sur un mode plus universaliste. En critiquant le rapport de proximité dès lors qu'il se transforme en dépendance et en passivité, il interprète la « famille » État - classes populaires comme un lieu d'apprentissage réciproque. Il n'est pas anodin alors que la philosophie éducative utilisée par Lourdes, empruntée à P. Freire et aux pédagogies libertaires, se situe aux antipodes de l'exemple de Surma.

En ce qui concerne le deuxième élément de la métaphore familiale, le conflit entre le privé et le public, nombre de prises de parole publiques aux assemblées communautaires

montrent clairement que la « famille » permet de relier un problème dans l'ordre privé et son espace public d'apparition :

« Si dans notre famille nous avons ce problème, ce problème concerne tout le monde. Les infiltrations dont nous souffrons sont notre problème et le problème de toute la communauté. C'est pour ça que nous avons décidé d'en faire état au CC, qui représente la famille de la communauté. C'est pour que nous puissions retrouver des sentiments de confiance envers nos voisins, dans notre capacité à résoudre ensemble ce problème. Parce que, je vous le dis honnêtement, au début j'en avais parlé à mon mari, que vous connaissez tous parce que c'est un travailleur infatigable de cette communauté et lui, il m'avait dit « mais non, mais pourquoi tu veux en parler aux gens de la communauté ? Ces problèmes doivent être résolus en famille. Eh bien, chers voisins, moi je pense que nous sommes tous une famille et que même si on avait un peu honte de ces infiltrations, une fois que plusieurs personnes ont le même problème, il ne faut pas le résoudre entre soi, mais en parler et essayer de trouver une solution collective » [intervention d'une voisine à l'assemblée communautaire du *barrio* « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

La métaphore familiale, métaphore de la proximité et de la dépendance, de la chaleur et de la honte, du rempart protecteur et du dépassement de soi, témoigne ainsi de nombreux positionnements politiques des acteurs. C'est précisément la force sémantique d'un univers dont l'ambivalence n'a pas été sans toucher l'élaboration du paradigme sociologique [Nisbet, 1966], qui explique la variété de ces positionnements politiques.

c) *La culture politique alteña entre hybridation et sentiment de déculturation*

L'exemple des JV *alteñas* témoigne également de la prégnance d'un ensemble de référents culturels qui, de par leur partage, nous renseignent sur l'expérience participative des acteurs populaires. L'univers culturel de l'Altiplano, où l'idéal politique de l'*ayllù* s'articule à la culture et aux croyances indigènes, est omniprésent dans la cité d'El Alto. Univers symbolique fortement lié à l'expérience migratoire et ayant structuré la naissance d'une communauté de destin [Scott, 2008 : 237], il tend progressivement à se greffer à l'univers symbolique de la ville. Cette hybridation, qui commence à être regardée comme telle par les acteurs des JV après 20 ou 30 ans de migrations, est perçue avec un mélange d'idéalisation et de nostalgie, de mythification et d'ironie. D'une part, la culture urbaine corrompt les mœurs de la vie paysanne, mœurs que les habitants d'El Alto ont connus s'ils sont âgés de 50 ans et plus. Le sociologue peut appréhender alors ce mélange d'enchantement et de mélancolie - à la manière d'Herzfeld pour les paysans crétois [Herzfeld, 2008] - à travers les jeux d'ironie qui

le rendent visible. Afin de pallier à la mélancolie, les acteurs multiplient les blagues sur une langue *aymara* mal maîtrisée et sur l'oubli des « bonnes répliques », des « jeux de mot » naguère connus. Revient alors sans cesse l'expression « Tu as oublié tes origines, eh ? » scellée par un rire dédramatisant.

Ainsi à notre question sur comment dire « Quel est ton nom ? » en *aymara*, un collègue d'Adolfo Q. avoue ne pas se souvenir. Après plusieurs tentatives « qui ne lui sonnent pas », Adolfo commence à rire et dit :

« Il ne faut pas lui demander. C'est un *flojo* [type mou]. Il n'est pas travailleur. Il est venu à la ville et il s'est habitué à ces coutumes d'homme *flojo*. Il ne sait même plus faire l'amour » [Adolfo Q. conversation non enregistrée, JV « 12 de octobre » El Alto, *Journal de terrain*, 14/3/12].

Alors que le mythe d'une culture paysanne du travail, de l'entraide et de l'intégrité, irrigue la Ville d'El Alto et ses organisations sociales, les acteurs doivent utiliser l'ironie pour rendre pensable l'articulation d'une culture migratoire idéalisée et d'une culture d'arrivée qui, acceptée comme le seul horizon possible, impose le deuil de la culture d'origine.

Mais malgré l'omniprésence de l'ironie, on trouve également des moments de vraie mélancolie, confinant à la tristesse. Ainsi un autre ami, plus âgé, d'Adolfo Q., après nous avoir expliqué le fonctionnement de l'*ayllù*, ajoute-t-il :

« À l'*Altiplano*, il y a une grande tradition de l'autogestion. Quand j'ai mis les pieds pour la première fois dans la ville, avec mon père, on venait avec notre âne tous les jours pour faire notre commerce. Mon père voulait que je vienne avec lui pour apprendre, parce que notre futur était la ville. Il y avait plein de commerces à cette époque en centre-ville. Et à cette même époque les gens qui s'installaient en ville se mettaient soit sur les *laderas* [flancs] de la montagne de La Paz, plus en bas qu'El Alto, soit, ceux qui réussissaient, en centre-ville. Sinon, il y avait des gens qui voulaient conserver davantage leurs traditions qui formaient des communautés juste avant la ville, à quelques kilomètres, pour rester entre la ville et le *campo*. C'était les *comunarios*, des petits villages où les gens conservaient toutes les formes d'organisation traditionnelles, toutes les croyances. Ils sont encore là, si tu veux aller les voir, mais bon, toi qui es étranger je ne sais pas s'ils vont te faire rentrer très facilement. Ils sont encore plus méfiants qu'à El Alto, toi qui me disais que les gens te parlent peu au début [rire]. Nous avons perdu nos formes de vie ici. Nous sommes en train de nous conformer au mode de vie citadin. Nous devons récupérer ces formes de vie, parce que nous les avons gardées pendant cinq siècles de domination, tu te rends compte ? L'effort qu'ont fait nos ancêtres pour les garder...cinq siècles de domination... » [Conversation non enregistrée, JV « 12 de octobre » El Alto, *Journal de terrain* 25/3/12]

Tandis qu'il parle, Adolfo et les autres rient. Les deux tactiques [Certeau, 1990 : 57-63] face à l'étrangeté identitaire du migrant [Simmel, 1908] - la superposition d'une culture d'origine et d'une culture d'accueil qu'il faut intérioriser sous peine de voir son intégration menacée - coexistent dans ce moment fondamental d'observation participante. Le sociologue doit-il dès lors prendre au sérieux le discours du migrant « mélancolique » ou, avec l'autre œil, maintenir une complicité avec l'assistance ? Être sérieux ou faire semblant d'être sérieux ? Adhérer à l'idéalisation nostalgique ou à l'enchantement distancié ? Ce moment, proche par ses dynamiques de ces situations d'incertitude radicale que Bensa et Fassin rassemblent dans les *Politiques de l'enquête* [Bensa et Fassin, 2008], nous apprend alors que les deux tactiques identitaires coexistent dans l'espace *alteño*. Devant le récit d'une nostalgie structurelle [Herzfeld, 2008], d'un moment de gloire désormais révolu et ouvrant à une indétermination culturelle radicale, la mélancolie coexiste avec l'ironie. Les deux tactiques ne sont pas hiérarchisées : le vieux continue son récit sans être dérangé par les rires de l'assistance, et les rires ne lui font pas « perdre la face » [Goffman, 1974 (1967) : 9-42]. D'autre part, le ton sérieux, voire tragique, du récit n'impressionne pas les assistants qui « rient dans les coulisses » et maintiennent un sérieux de circonstance « sur la scène » [Goffman, 1973, II]. En demandant plus tard à Adolfo Q. s'il pensait que le vieux pouvait avoir été gêné par les rires de l'assistance, il nous répond :

« Non, tu sais, il ne s'en rend même pas compte. Il est dans son histoire. Nous, ça nous fait rire parce que ce genre de récit nous l'entendons tous les jours et nous pensons que pour un citoyen comme toi ça peut ressembler aux histoires du grand-père [rire]. Mais les gens qui nous racontent ces histoires ne sont jamais gênés, ils rigolent eux aussi » [Adolfo Q. conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 25/3/12].

En conclusion, travailler sur les métaphores – pétrole, famille – ou sur les rapports à l'identité, dans le but de comprendre comment une culture populaire peut générer des cadres de politisation, implique de ne pas se méprendre sur la spécificité sémiologique de la métaphore et de l'ironie comme figures du « glissement » : la métaphore, comme le soulignait déjà Ricoeur, est une figure de déplacement qui « crée du sens », ou, mieux dit, qui cristallise des significations inexprimables sur le *mouvement* de déplacement sémantique [Ricoeur, 1997 (1969)]. L'ironie, quant à elle, est un ensemble de postures cognitives mettant la réalité « en mouvement » à partir de ses failles phénoménales et expérientielles. On en vient, par la créativité symbolique inhérente aux codages métaphoriques et ironiques de la culture, à l'idée d'un « art de faire » qui nous occupera pendant la grande partie de la prochaine section.

Cette manière de construire la culture comme « art de faire » amène à observer, en termes empiriques, autant des pratiques, que des postures cognitives, ou des cultures matérielles. Nous verrons alors comment la culture permet aux acteurs de se positionner face à de nombreux dilemmes cognitifs et normatifs. Quels « arts de faire » sont convoqués par les enquêtés pour faire face à la nécessité de construire une société populaire de *citoyens*, et donc de définir des principes universels *et* particularisés dans le contexte communautaire, leur permettant de se penser comme des citoyens ? De quelle manière les pratiques participatives reconfigurent l'espace et le temps vécu des acteurs ? Comment ces reconfigurations de l'expérience ouvrent à de nouvelles sensibilités populaires ?

3. Des cultures politiques populaires aux « arts de faire » : l'énigme des politisations populaires.

Dans ce dernier moment de l'argumentation il s'agit d'identifier les espaces de jeux que la culture en tant qu'« équipement symbolique pour la vie » [Burke, 1974 (1961)] à la disposition d'un acteur⁶⁷⁰, permet de construire précisément vis-à-vis de ces cultures politiques héritées.

Afin de comprendre le passage d'une culture politique héritée à une culture créée, l'on peut reprendre la réflexion générale de De Certeau en Introduction à son ouvrage *L'invention du quotidien*. L'historien distingue deux dynamiques parallèles : des procédures populaires d'appropriation de la culture héritée et de détournement de ces « héritages » par le jeu ; un ensemble de manières de faire qui instituent une nouvelle mise en ordre politique de la culture. Ces deux processus sont indissociables dans l'approche de De Certeau et ils le seront également dans notre analyse des formes de créativité politique dans les conseils de *barrio*.

Ainsi, en référence aux « procédures politiques » du peuple, il s'agit de voir comment l'héritage ancien du clientélisme et celui contemporain de l'idéologie sont constamment retravaillés par les acteurs, travail au principe d'une création culturelle inachevée. Par ailleurs, en référence aux « manières politiques de faire », il s'agit d'observer les produits de ces multiples réappropriations et créations politiques de la culture des dominés. Ces produits ne sont pas « finis » au sens où ils ne seraient plus retravaillés par les acteurs populaires : au

⁶⁷⁰ Il s'agit alors de rejeter une vision de culture qui en fait un « magma stabilisé » d'où inférer de manière mécanique un ensemble de possibilités, registres et répertoires d'action (le culturalisme), mais également la définition bourdieusienne qui en fait un « système de systèmes symboliques » ayant la triple fonction de cognition/communication, d'intégration et de domination [Bourdieu, 1977].

contraire, la culture de l'autonomie qui les a engendrés continue de les retravailler en permanence, notamment via cette « procédure » fondamentale qu'est l'ironie.

On pourra identifier trois régions culturelles d'autonomie populaire, c'est à dire trois espaces où l'acteur use d'une culture pour traduire une quête d'autonomie organisationnelle, idéologique, politique. Il s'agit, en premier lieu, de l'idéologie, qui d'évangile de la révolution fragmentant la communauté entre supporters et opposants du régime, devient un espace de jeu herméneutique convoquant tout un tas de postures cognitives – attention oblique, neutralité pragmatique, ironie. Il s'agit, en deuxième lieu, de la mémoire, ou mieux dit, des processus de récréation mémorielle qui touchent au temps et à l'espace populaire [Halbwachs, 1950 ; Namer, 2000] et qui accompagnent les pratiques participatives. En troisième lieu, avec le statut de piste à approfondir, nous essaierons de problématiser quelques intuitions sur les sensibilités qui ont trait aux rapports symboliques de genre et à la barrière privé/public. Dans tous ces domaines, les classes populaires usent d'un ensemble de cadres symboliques pour signifier leur autonomie politique face à un régime populiste qui tend à les dominer, les instrumentaliser, les coopter.

L'agir communal tend alors à être compris comme un *texte* cohérent, texte contribuant à forger une nouvelle culture du *barrio* : en conséquence, nous entendons le mot culture, dans sa relation au politique, de manière foncièrement différente par rapport à la section précédente sur les « cultures politiques ». Nous avons essayé d'abord de montrer comment les comités participatifs, et les pratiques politiques qui s'y déploient, devaient être inscrits dans une histoire large, convoquant des cultures politiques stratifiées. Maintenant nous nous attelons à une tâche quelque peu différente : il s'agit de retracer les formes de la créativité culturelle rendues visibles *par les nouvelles pratiques politiques populaires*.

a) *Le jeu idéologique*

Dans ses travaux anthropologiques, C. Geertz démontre que l'idéologie constitue le domaine d'achoppement de la rationalité positiviste des sciences sociales : les acteurs ne *croient* pas seulement aux vérités illusoires de l'idéologie, mais les *mettent à l'épreuve* dans des contextes d'action, et s'en servent pour donner un sens proprement politique à ce qu'ils font. Les idéologies « définissent » des catégories sociales, « stabilisent » (ou « bouleversent ») des attentes sociales, « perpétuent » (ou « ébranlent ») des normes sociales, « renforcent » (ou « affaiblissent ») le consensus social, « soulagent » (ou « exacerbent ») les tensions sociales » [Cefaï, 2001 : 48]. Les idéologies répondent, certes, à des intérêts

extérieurs ou à des tensions sociales en latence, mais elles fonctionnent aussi comme des *systèmes symboliques, des schémas de signification* et des *répertoires d'action* ouvrant à des activités sociales *publiques*. Le fait de recentrer la question classique posée à l'idéologie par la théorie des intérêts ou la théorie des tensions « À quoi sert l'idéologie ? » vers le « Comment l'idéologie ? » rencontre un écho véritable dans notre recherche : les acteurs populaires font un usage éclectique de l'idéologie, tant qu'elle ne peut pas être référée à un système d'intérêts unique ni à une structure de tensions clairement identifiable.

i) Comment l'idéologie bolivarienne explique les dynamiques de participation ?

L'idéologie peut servir aussi bien aux leaders communaux pour communiquer avec le public communautaire, rentabiliser leurs chances électorales et se positionner dans le champ politique (usage stratégique), aussi bien aux acteurs communautaires – tous rôles confondus - pour expliciter des attentes politiques. Pour mettre en forme et en sens ces attentes, l'idéologie fournit alors un cadre pour distinguer une demande d'un besoin, tout en légitimant le passage de l'un à l'autre, comme nous l'avons souvent observé dans les prises de parole à l'assemblée. En d'autres termes l'idéologie, en tant qu'ensemble de cadres culturels, propose des raccourcis cognitifs aux acteurs pour définir le bien public [Williams, 1995 ; Gusfield, 1970 : 232-273].

Mais l'idéologie répond également à un dilemme cognitif propre à l'entrée des classes populaires dans un espace de publicité nationale *via* les pratiques participatives : elle sert alors à donner un sens à la nouvelle visibilité publique des *barrios* :

« Maintenant, nous sommes importants, l'État nous écoute, tout le monde nous regarde avec *Vive TV*. Or, c'est clair que nous avons encore beaucoup de difficultés, bien sûr. Mais malgré cela, malgré ces défauts d'organisation, nous sommes convoqués pour réaliser le socialisme. C'est pour ça qu'on nous a appelé à créer tout ce que tu vois aujourd'hui. Les CC, les *Comunas*, tout ça, c'est parce que les classes populaires doivent désormais participer à égalité dans la mise en place de la révolution [Branger R. CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Comment créer une cohérence culturelle entre, d'une part, la nouvelle médiatisation des *barrios* (que l'on pense aux enquêtes de *Vive TV*, ou à la prolifération de « touristes de la révolution »⁶⁷¹ dans les *barrios*) et, d'autre part, le sentiment d'incompétence politique qui

⁶⁷¹ La figure du « touriste de la révolution » émerge à partir des années 2000 dans les pays du tournant « socialiste » latino-américain, premier parmi tous le Venezuela d'H. Chávez. Ces touristes viennent pour

continue de caractériser l'expérience organisationnelle des acteurs populaires ? L'adhésion idéologique met en forme cette contradiction culturelle de l'expérience de mobilisation, les classes populaires étant, d'une part, « tirées vers le haut » par le sentiment d'une nouvelle dignité publique, d'autre part « tirées vers le bas » par la conservation d'une même culture de la dépendance. Elle sert, en d'autres termes, à rendre compréhensible la situation participative par-delà ses contradictions, et à « la construire de telle manière qu'il devienne possible d'agir intentionnellement dans leur cadre » [Geertz, 2001 : 73]⁶⁷².

L'idéologie sert aussi à choisir entre plusieurs possibilités d'action : entre plusieurs possibilités, c'est la solution qui se trouve le plus près de l'idéologie (ou que l'on présente comme telle par un travail de réécriture herméneutique) qui est choisie. Cette « praxéologie idéologique » fait appel dans l'optique des acteurs populaires, à la nécessité de mettre en forme un sentiment de compétence politique, de compétence à choisir entre moyens et fins alternatifs selon les règles du bien commun - à l'image de la controverse déjà citée sur l'*eternit* dans le village *guajiro* de Caños Agua ou de la rémunération des travailleurs volontaires de l'aqueduc dans le CC de Bello Monte (Mérida)⁶⁷³. Ainsi, à l'instar de la *Pantjasila* de Sukarno pendant la révolution indonésienne [Geertz, 2001 : 81], le socialisme du XXI siècle « a offert [...] un contexte idéologique flexible où [...] les sentiments démocratiques ont été, judicieusement et progressivement, forgés au niveau local et national ».

L'idéologie sert enfin à exprimer des émotions publiques et donner un sens à une « colère du juste », tout en la rattachant à des nouvelles « institutions » du croire [Certeau, 1983]⁶⁷⁴. Il s'agit alors de mettre en forme ces émotions, leur donner une signification

quelques semaines observer les dynamiques politiques en cours, se baladent dans les *barrios* et y discutent avec les habitants.

⁶⁷² Geertz reconnaît explicitement dans l'article discuté la fonction herméneutique et pragmatique de l'idéologie en situation *dynamique/critique* (Balandier) : « [...] les patrons pour l'organisation des processus sociaux et psychologiques que sont les divers types de systèmes culturels n'entrent en jeu de façon cruciale que lorsque manque le type particulier d'information qu'ils contiennent, quand les guides institutionnalisés de comportement, de pensée ou de sentiment sont déficients ou absents. C'est dans des contrées émotionnellement ou topographiquement déroutantes que l'on a besoin de cartes ou de poèmes. Il en va ainsi de l'idéologie. [...] Les idéologies tendent à devenir des sources indispensables d'attitudes et de significations sociopolitiques quand ni les orientations culturelles les plus générales, ni les directives les plus prosaïques et les plus pragmatiques ne suffisent à fournir une image appropriée du processus politique » [Geertz, 2001 : 70-72]. C'est à partir de la remise en question des repères culturels de la réalité, que prend sens la réhabilitation anthropologique du savoir local, du savoir indigène, ce à quoi l'anthropologue s'attache également dans l'ouvrage *Savoir local, savoir global*.

⁶⁷³ Cf. *supra* « Vers un modèle contrefactuel de démocratie : un apolitisme technique et une délibération débordée ».

⁶⁷⁴ Comme le souligne Geertz « [...] C'est à travers la production d'idéologies, d'images schématiques de l'ordre social, que l'homme se fait, pour le meilleur et pour le pire, animal politique. [...] La fonction de l'idéologie est de rendre possible une politique autonome en pourvoyant les concepts autorisés qui lui donnent une forme sensée et les images persuasives qui lui donnent une figure sensible » [Geertz, 2001 : 70-71].

intersubjective, donc une possibilité de traduction publique, et les arrimer à des nouvelles « institutions du croire politique » à un moment où les autres « institutions du croire » (l'ancien bipartisme, la religion catholique, la *santería*) entrent en déclin.

« Tu sais quand je dis ce que je pense à l'assemblée, j'ai un peu l'impression que nous sommes capables de nous comprendre mieux que nous le ferions en nous rencontrant dans la rue ou en discutant à la maison. Que nous nous comprenons différemment en tout cas. Nous nous énervons ensemble, nous partageons, nous discutons : t'as vu comment c'est beau quand toute la communauté dit, sent ensemble ? Parce que le problème c'est que dans la communauté il n'y a plus tellement de choses sûres, de choses qui restent pour que nous puissions dire « ça c'est bon, c'est sûr ». Quand il y a eu le *viernes negro*, et le *Caracazo*, nous ne savions vraiment pas où aller. Après Chávez nous a fait cadeau de tout ça, et nous avons redécouvert notre histoire, nos héros fondateurs, Bolivar, Sucre, Miranda, l'« arbre des trois racines ». Nous avons eu l'impression de croire à quelque chose après tant de temps passé à ne plus savoir en quoi croire » [Delfina L., conversation non enregistrée suite à une assemblée communautaire, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), *Journal de terrain*, 14/2/11].

Enfin, l'idéologie a une fonction purement démopédique, de formation d'un sujet individuel et collectif : il s'agit là d'un thème très important dans l'expérience populaire de l'idéologie que nombre d'enquêtés partagent et qu'ils traduisent de multiples manières :

« L'opposition nous dit que nous devons nous former, nous, les classes populaires. Mais l'opposition ne se forme pas. Ils n'ont pas d'idéologie. Ils ne savent ni d'où ils viennent, ni pourquoi ils sont vénézuéliens, ni comment ils doivent faire de la politique. Nous, peut-être tout cela est encore largement défaillant, et il y a encore plein de problèmes, mais nous avons une idéologie, nous savons d'où nous venons et où nous allons » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

L'idéologie traduit la continuité de « d'où nous venons » et fournit un cadre de compréhension de « ce qui se passe ». C'est pourquoi pour Carmen, de manière cohérente avec sa définition d'idéologie, les antichavistes sont – en tant qu'anti-bolivariens – des anti-vénézuéliens. La formation politique (cette « conscientisation individuelle et collective » par laquelle les acteurs populaires traduisent souvent le pouvoir de l'idéologie) renvoie alors à une forme de compétence en soi : non seulement l'idéologie permet de rendre compte de la contradiction cognitive entre une tâche à accomplir (la révolution) et un sentiment d'incompétence politique de base, mais elle constitue un sens politique en soi. L'idéologie permet alors aux acteurs populaires de développer une compétence politique, une capacité à

jauger et décider des choses politiques. Au plus loin de sa définition de « système de vérités immuables » que la philosophie politique a consacrée [Arendt, 2005 (1951)], l'idéologie apparaît donc comme une grammaire d'images, de discours, de mythes très flexibles et ouvrant à une multiplicité d'interprétations. Dans cette flexibilité interprétative, elle offre prise aux acteurs pour donner concrétion au sentiment de pouvoir « enfin » parler de politique en connaissance de cause, après le dialogue de sourds (ou de « couleurs ») du *puntofijismo*.

« Oui, bon. Ici tout le monde fait et agit comme il le pense. Et nous sommes tous très respectueux. Par exemple : Zoulay, elle dit que sans Chavez la révolution ne peut pas continuer. C'est là une chose que moi personnellement, mais aussi Delfina et Tomas ne partageons pas. Nous pensons que si Chavez ne gagne pas les élections de 2012, la révolution suivra son chemin et son cours. Parce que le fait qu'il arrête d'être Président de la République ne veut pas dire qu'il cesse d'exister comme leader. Il continuera d'être un citoyen comme les autres, comme toi et moi, et en tant que citoyen il pourra dire ce qu'il veut, et suivre sa politique. Et il est un leader, il continuera. Alors elle a son propre critère idéologique, et nous le nôtre, tu vois ? Ici tout le monde agit comme il lui semble plus juste, et conformément à sa propre vision de l'idéologie. Ce n'était pas comme ça avant. Avant sous le *puntofijismo*, tu ne devais pas parler de politique, personne ne parlait vraiment de politique. Personne n'argumentait, ne disait son opinion sur ce qu'il se passait : il y avait un dialogue de sourds entre *adecos* et *copeianos*, et les deux ne savaient même pas pourquoi ils étaient *adecos* et *copeianos*. Tu choisissais ta couleur, blanche ou verte, souvent parce que tes parents t'avaient donné le goût pour cette couleur. Choisir une couleur, c'est ça la politique ? Moi personnellement je préfère l'idéologie » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

C'est alors dans le discours qu'une idéologie politique, liées à des appareils, se transforme en interprétations et sert à « autre chose », à signifier politiquement un être-ensemble, à communiquer avec le pouvoir, à se rapporter à soi-même et à l'autre, à donner concrétion à une virtualité, à dire son identité individuelle et collective pour engranger une logique de reconnaissance, à traduire un sentiment de capacité et de compétence à « parler de politique »; en cela le néo-bolivarisme, en tant que système culturel se greffant sur des cultures politiques locales, est porteur d'une grande efficacité pragmatique, qui n'a de pair que le communisme analysé par A. Kriegel et M. Hastings [Cefaï, 2001]. Pour l'idéologie néo-bolivarienne telle que maniée par ses acteurs populaires, vaut alors l'affirmation de Kriegel et Hastings à propos du communisme : « Il n'y a peut-être pas de communisme, mais seulement des rapports (discursifs) au communisme, des manières singulières de l'interroger et de le faire répondre » [Cefaï, 2001 : 324].

ii) Les rapports populaires à l'idéologie bolivarienne : obliquité cognitive, neutralité pragmatique et ironie

En raison de l'emprise de l'idéologie, force est de constater que les acteurs populaires déploient une panoplie très large de *rappports pratiques* à l'idéologie. Car, si l'enquête montre que l'idéologie fonctionne comme un sens politique à part entière, elle constitue tout de même un système culturel *importé*, par rapport auquel l'acteur se voit obligé de se positionner.

La posture la plus riche de significations envers l'idéologie est sans doute l'ironie. L'usage de l'ironie témoigne en effet d'une forme d'obliquité culturelle au message populiste, d'un recadrage où « l'on ne croit pas tout » dans l'idéologie, ainsi que d'une forme de résistance au contrôle omniprésent des *facilitadores* gouvernementaux⁶⁷⁵. L'ironie sur l'idéologie révèle ainsi indirectement l'emprise l'État sur la participation populaire.

« Ils nous ont donné les T-Shirt pour le CC, ils sont rouges. Ce devait être la seule couleur qui leur restait. Et s'ils sont rouges, qu'est-ce que nous devons faire ? Nous devons les refuser ? » [Jimi H. Conversation non enregistrée, CC « La Manguita » Valencia, *Journal de terrain*, 27/2/11].

« - Et vous, qu'est-ce que vous pensez de l'arbre des trois racines, de S. Rodriguez... ?

- José R. (à Jimi H.) : Quel est l'arbre des trois racines ?

- Jimi H. : La yucca » [Jimi H. et José R., Conversation non enregistrée, CC « La Manguita » Valencia, *Journal de terrain*, 27/2/11].

En ironisant sur l'idéologie on fait comme si la relation d'enquête n'était pas déséquilibrée et que l'enquêteur n'évoquait pas le *facilitador* du MINCOM. L'ironie est ainsi un recadrage qui permet d'identifier un espace d'autonomie personnelle face à l'idéologie et à ses conséquences néfastes dans la communauté, en particulier la fragmentation et la chasse aux sorcières. Ce recadrage touche aussi concrètement, comme le montre l'exemple de la controverse idéologique entre Jimi H. et Surma déjà évoqué *supra*, le leader supposé radicaliser l'espace communautaire et donc le diviser - tel un « recadrage qui use des correctifs « critiques », ironiques ou comiques de façon à discréditer ce leader symbolique, à tourner ses performances en dérision, à entamer la confiance dont il jouit, à fragiliser l'arrangement de ses faces, à lui faire « perdre la face » et « avoir piètre figure », à caricaturer ses croyances ou à le priver de son aura » [Cefaï, 2007 : 597].

⁶⁷⁵ L'ironie constitue également une ressource spécifique de la relation d'enquête, « révélateur des rapports de pouvoir entre enquêteur et enquêté » [Fassin et Bensa, 2008].

Une posture qui neutralise la charge critique de l'ironie, mais qui en maintient le même rapport d'obliquité culturelle à l'idéologie, est la neutralité pragmatique dans le positionnement vis-à-vis des batailles idéologiques dans la communauté, ou de la nécessité de choisir entre plusieurs bailleurs de fonds (certains venant de l'opposition). Il s'agit alors de prendre position « en évitant de prendre position », évitement qui contient une critique larvée des conséquences néfastes de l'idéologie dans l'organisation communautaire :

« Écoute, pour moi l'idéologie est un truc qui ne sert à rien. C'est peut-être parce que je suis militaire, je vois les choses de manière plus pragmatique. Mais vraiment je ne vois pas l'intérêt de nous diviser, de faire comme s'il y avait vraiment des raisons de nous diviser, de nous battre sur des points qui ne nous appartiennent pas. Alors, bien sûr que si on vient me dire « Écoutez, on va vous financer une école ou un « centre de réhabilitation médicale », mais que cet argent vient de l'opposition, bien sûr que je vais accepter, parce d'où que vienne cet argent, il sera bénéfique pour la communauté et pour le peuple vénézuélien. Le problème des chavistes c'est qu'ils pensent uniquement aux chavistes. Et qu'ils pensent que le peuple leur appartient. Mais ce n'est pas comme ça. Et en plus ils n'ont pas compris que « La Manguita » fait semblant d'être chaviste, mais en vérité, elle est à 80% antichaviste. Va voir comment votent les gens [rire] » [Jimi H., CC « La Manguita » (Valencia)].

La neutralité est ainsi une posture défensive et offensive : d'une part, l'acteur traduit son obliquité au message idéologique en le confrontant à tous les « dégâts » qu'il produit dans l'organisation communautaire, et essaie de s'en tenir à l'écart ; de l'autre la posture de neutralité implique un vrai positionnement face à ces dégâts, une politique de la liberté, du dialogue, de la communication, voire du « faire semblant » pour maximiser les fonds pour le peuple.

iii) Ce que travailler sur un terrain idéologique veut dire : reconfigurations de la relation d'enquête

Nous l'avons évoqué, l'idéologie est un sens politique, un ensemble de postures cognitives et normatives, et un implicite important de la relation d'enquête. Eût égard à ce dernier point, interroger les acteurs populaires sur leur rapport à l'idéologie implique une refonte incessante de la relation d'enquête, qui de relation « typifiée » où l'enquêteur assume à tour de rôle les identités du fonctionnaire, de l'ingénieur, du *facilitador*, de l'idéo-touriste, tend à revêtir les formes de « l'engagement ethnographique », impliquant une co-production de sens entre l'enquêteur et l'enquêté [Cefaï, 2010].

Mais avant d'atteindre l'étape de l'« engagement ethnographique » qui a pu révéler ces rapports interstitiels à l'idéologie, et ses fonctions proprement politiques, nous avons dû passer par toute une série de réajustements. En tant qu'enquêteur, nous avons fait l'objet de multiples attributions de rôle : du *facilitador* au journaliste, de l'espion du gouvernement à l'espion d'une puissance étrangère ennemie, du touriste de la révolution (l'« idéo-touriste ») au porte-parole « malgré lui ». Ce jeu d'attributions multiples nous a amené à concevoir des stratégies défensives *et* constructives, et à adopter la posture générale du « cynisme méthodologique » [de Sardan, 2000 : 428], qui a consisté à laisser croire *implicitement* à notre sympathie pour la cause populiste, tout en gardant une distance empruntée à notre statut de « chercheur », et en créant des espaces de confiance et d'indétermination idéologique « par le rire ».

Trois moments de présentation de l'enquête (et de l'enquêteur) ont été alors articulés pour faire ressortir la variable idéologique, et élucider le plus grand nombre de postures cognitives et normatives lui étant associées dans la pratique populaire :

Anti-Journaliste (Présentation 1) : « je déteste les journalistes qui ne laissent pas parler les gens, j'ai envie de vous écouter pour écrire un livre sur vous », voilà une présentation de l'enquêteur qui doit faire fi des représentations populistes et populaires du journaliste-manipulateur en contexte de polarisation idéologique totale⁶⁷⁶. Une telle présentation en opposition au journaliste nous a également permis de clarifier nos attentes méthodologiques lors de la négociation de l'entretien (primat des pratiques et constitution d'une confiance), et de remédier au sentiment d'incompétence des enquêtés populaires [Mauger, 1991]. Cependant, une telle présentation à l'opposé du « journaliste », nous a souvent placé devant la situation incommode d'être convoités comme des porte-parole chargés de restituer l'« exigence de vérité » des enquêtés [Bensa et Fassin, 2008 : 90].

Anti-Idéotouriste (Présentation 2) : « je ne suis pas ici pour promouvoir la révolution dans mon pays par votre exemple, mais pour voir comment vous vous organisez, les côtés

⁶⁷⁶ Chávez a popularisé l'idée, depuis le coup d'État de la droite d'avril 2002, que le sabotage de la révolution vient surtout de la presse nationale et étrangère (*Globovisión*, CNN etc.). De leur côté, les leaders populaires donnent maints exemples de journalistes qui, entrés dans les *barrios* avec le prétexte de recueillir des impressions et des expériences, ont fini par dénoncer « l'armée des misérables assistés par Chávez », ou les classes dangereuses armées qui protègent militairement la dictature chaviste. Un de nos interviewés (Tomás M.) nous racontait ainsi le 15 février 2011 qu'une journaliste était entrée dans le *barrio* « La piedrita » (23 de enero-Caracas), *barrio* limitrophe au « Santa Rosa », lieu de notre enquête principale, et qu'elle avait demandé à l'un des leaders ce qu'il pensait du directeur de *Globovisión* (chaîne antichaviste) ; celui-là aurait répondu qu'« il l'aurait tué s'il osait entrer dans son *barrio* ». Le lendemain *Globovisión* publiait une enquête sur « l'armée populaire de Chávez »... À suivre Tomás, cette publication aurait eu des effets déstabilisateurs sur le Mexique (!) alors en pleine élection présidentielle (Obregón aurait ainsi perdu les élections aussi en raison du scoop de « l'armée populaire de Chávez »....

bons et les côtés mauvais, qui sont de toute façon présents partout – conclusion d'ordre *qualunquista* qui marque une certaine unité de propos avec la culture politique des enquêtés ». Ce discours nous a permis de côtoyer les acteurs populaires pendant les assemblées, et d'y justifier notre présence (l'assemblée étant un peu le « miroir » de la communauté, les étrangers n'y sont que très rarement acceptés), tout en diminuant leur « angoisse de prestation » devant l'idéal révolutionnaire qu'ils étaient obligés de mettre en scène devant les idéo-touristes. Nous acceptons en effet d'observer sans filmer, et nous montrons un réel intérêt pour les dysfonctionnements de la révolution en milieu populaire ; pourtant, nous n'en faisons pas la caution pour élaborer un discours réactionnaire car « nous détestons les journalistes ». La complicité enquêteur-enquêté consécutive à la mise en relation de la présentation 1 et 2 a été doublée par un usage méthodologique du rire : l'aveu que « nous sommes là pour voir les côtés positifs et négatifs de la révolution. Surtout les côtés négatifs [rire] », nous a permis de construire des espaces de confiance propices à l'élaboration d'« ethnométhodes » [Garfinkel, 1967] idéologiques, mais sans jamais remettre en question le fondement de l'identité de l'enquêteur, son adhésion *ex principio* à la révolution populiste. C'est ainsi le rire qui permet de prendre la phrase « je veux voir les dysfonctionnements de la révolution » dans son sens implicite qui est « nous ne sommes ni dupes comme l'idéo-touriste, ni hypocrites comme le journaliste *putschiste* (qui ne s'hasarderait jamais à ironiser avec des acteurs qu'il considère comme des fanatiques de la révolution). Montrez-moi ce que vous pensez et ce que vous faites *vraiment* de la révolution populiste ».

Anti-Facilitador (Présentation 3) : « Je ne suis pas ici pour vous dire si vous vous organisez bien ou mal. Franchement je ne sais pas. Il y a des choses bien et des choses mal ». Mettre en avant une incompétence à jauger d'une « bonne » ou d'une « mauvaise » organisation populaire, a laissé aux acteurs la liberté de nous y instruire (et donc de nous montrer leurs catégories propres de jugement). Dès que des *facilitadores* interviennent aux assemblées communautaires et que les acteurs populaires ont dû leur justifier notre présence, nous avons pu apprécier l'efficacité méthodologique de ce troisième moment de la présentation de l'enquête. Deux cas de figure se produisent alors. Soit, on fait de l'enquêteur un allié de la communauté que l'on présente publiquement, souvent en début d'assemblée en l'invitant à se lever et à recevoir des applaudissements. Nous sommes alors une « *auctoritas* qui, de par sa même présence, élève le capital symbolique de la communauté ». Dans ce cas de figure, nous nous préservons alors de tout commentaire, pour garder cette position très confortable d'avoir « les pieds dans deux chaussures » : d'une part, nous nous rapprochons implicitement du monde des *facilitadores* (ce qui nous permet de pouvoir leur parler *inter*

pares en recueillant leur vision de l'agir populaire) ; de l'autre, ce faisant, nous ne nous éloignons pas de la communauté, qui ne se prive pas de rendre publiques en notre présence ses plaintes vis-à-vis du *facilitador*. Soit, deuxième cas de figure, on nous présente confidentiellement au *facilitador* juste avant le début de l'assemblée communautaire (et c'est souvent l'informateur principal qui s'en charge). Dans ce cas, nous nous conformons à la présentation de notre informateur, en l'infléchissant vers le rôle de « chercheur ». Ce rôle, somme toute assez neutre pour des *facilitadores* - idéologues de la révolution et bureaucrates à la fois - et qu'ils considèrent proche du leur (par le haut capital scolaire) nous permet de discuter avec eux avant et après l'assemblée, sans perdre la confiance de la communauté⁶⁷⁷.

Ces précisions méthodologiques, fondamentales pour construire des espaces de confiance et de liberté de parole, donnent une première idée de « ce que travailler sur un terrain idéologique veut dire ». Dès lors que l'enquête se fraie un chemin dans un espace social où l'idéologie est omniprésente, en créant des conversions politiques et en constituant une raison du débat public, mais aussi en divisant la communauté, la vigilance de l'enquêteur s'en voit dédoublée. Non seulement il faut respecter le principe sacré du respect des « catégories indigènes » et de la « prise au sérieux » de leurs démarches argumentatives. Il faut également accepter le principe d'une co-production de sens dans la relation d'enquête à partir d'une idéologie qui se transforme en grammaire, autorisant une multiplicité de lectures, de positionnements et de postures. Il s'agit alors de concevoir la création culturelle du politique à deux, par la posture de l'engagement ethnographique, en considérant l'idéologie comme un répertoire de formes d'action et de signification, dont les limites varient au gré de la relation d'enquête. Nous en avons un exemple dans un échange avec Carmen Q.

« - Tu m'as dit qu'ici tout le monde est libre de faire de l'idéologie ce qu'il veut, de penser ce qu'il veut et faire ce qu'il veut. Et pourtant Delfina m'a dit qu'il y a des gens qui veulent un peu imposer leur manière de penser, comme les gens du Colectivo Alexis Vive...

- Oui, c'est vrai. Mais ça, ça ne dépend pas de l'idéologie, ça dépend des gens. À l'idéologie tu peux lui faire dire ce que tu veux, et tu peux aussi l'imposer.

- Mais tu ne penses pas que ça dépend un peu de l'idéologie aussi de vouloir s'imposer...? Avant vous n'étiez pas révolutionnaires « bolivariens » dans le quartier.

- Oui, mais l'idéologie ne s'impose jamais. C'est toi qui la choisis...tu penses vraiment qu'elle peut s'imposer...[dubitative] Mais non, Bolivar et tout ça, c'est la liberté d'un peuple de penser. Nous sommes tous

⁶⁷⁷ Afin de garder « le pieds dans deux chaussures », nous avons également dû repenser la place du protocole complémentaire d'anthropologie visuelle dans l'économie générale de l'enquête : en effet prendre des photographies aux acteurs populaires, aux maisons, aux infrastructures nous rapprochait davantage, dans les représentations populaires, du *facilitador* et du gouvernement.

égaux devant l'idéologie, nous pouvons tous l'assimiler à notre manière. Mais bon, en effet c'est peut-être pervers. Toi, t'en penses quoi ?

- *Bon, moi je n'ai pas vraiment d'opinion tu sais. Je t'ai dit que moi, ce n'est pas tellement ce que je pense moi, moi, ce qui m'intéresse c'est ce que vous pensez vous...*

- Oui, mais bon toi t'en penses quoi de cette histoire de l'idéologie ?

- *Bon, moi je pense qu'il y a de l'un comme de l'autre. Autant de liberté, autant d'imposition.*

- Tu sais, je ne me suis jamais vraiment posé la question en ces termes-là. J'ai toujours pensé qu'on nous donnait cette idéologie pour nous rendre libres. Mais bon en effet quand tu regardes toutes les critiques que cela provoque... Ces gens-là, qui critiquent je veux dire, veulent peut-être être libres d'une autre manière... » [Conversation non enregistrée avec Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), *Journal de terrain*, 14/2/11].

Dans l'échange, l'enquêteur assume le rôle du « porteur du doute » idéologique et l'enquêté en développe les enjeux. Les « ethnométhodes » idéologiques, qui impliquent profondément l'identité sociale de l'enquêté, son rapport à soi-même et aux autres, sont pourtant le résultat d'une élaboration à deux. *A fortiori*, c'est le sens politique d'une vie individuelle et collective qui est élaboré au gré des « ethnométhodes » idéologiques. En ce sens la relation d'enquête dans un terrain idéologique semble se rapprocher du « dialogue ethnographique avec la vie de l'autre » par lequel P. Descola désigne cette « immersion de longue durée dans le monde des autres, sans en partager l'univers des valeurs, ou en tout cas en maintenant une « certaine » distance ». Le non-partage des valeurs idéologiques (ou mieux dit le partage *ex-principio* mais le non-partage *de facto* par le rôle du « porteur du doute ») est au principe alors d'une relation herméneutique où le sociologue apprend de l'acteur et l'acteur du sociologue. La signification politique élaborée « à deux » bénéficie à l'un comme à l'autre, et se traduira en explication pour l'un et en réflexivité pour l'autre.

b) *La genèse d'une mémoire communale*

La même co-production de sens dans la relation d'enquête est observable dans la genèse d'une mémoire populaire. Dès lors que le sociologue tente de restituer la signification mémorielle des comités populaires dans l'histoire des *barríos*, signification éminemment bidimensionnelle (convoquant à la fois le temps, à la fois l'espace [Nader, 2000]), le matériau empirique semble presque se dérober sous ses yeux. Comment restituer un changement dans la perception du temps et de l'espace ? Comment qualifier les ruptures mémorielles associées aux comités populaires ? Comment comprendre l'expérience du temps et de l'espace des

acteurs populaires ? Quelle relation envisager entre des supports écrits de la mémoire (comme les nouveaux « *historicos* » de la communauté, réécriture sur des sources orales de l'histoire *barriale* après la constitution du Comité de culture, ou les « *croquis situacionales* » où figurent les nouveaux repères sociaux du comité) et des expériences du temps et de l'espace ?

Nombre d'exemples témoignent de la fécondité de ces questionnements. Ainsi dans l'entretien Robert V. nous décrit l'installation d'une coopérative sabotée par les institutions locales, en insistant sur le remplissage de l'espace que le projet aurait permis sur un « territoire inutile » :

« Non, mais tu sais, cette coopérative on voulait la faire sur un espace *valdío, ocioso* [inutile], qui servait uniquement à *el ampa* pour conclure ses affaires. T'imagines ? Au lieu d'avoir un espace inutile dans la communauté ou pire, aux mains des narcotrafiquants, on aurait pu avoir un exemple visible d'un travail en commun, d'un esprit de coopération entre voisins, d'une mise en valeur de nos compétences et d'un pari sur le futur ». [Robert V. CC El Valle (Caracas)].

Juan Contreras nous racontait d'autre part, comment la décision d'organiser les séances de formation des Comités de culture, ainsi que les Missions éducatives dans la *Radio comunitaria* avaient une signification profonde :

« Ce lieu est important tu vois. C'est le lieu de notre première lutte, d'une insurrection de toute la communauté, un peu de la même importance si tu veux du soulèvement de tout le peuple vénézuélien le 23 janvier. Dans ce lieu avant il y avait un *modulo policial*, on torturait les gens, on planifiait les perquisitions dans les *barrios*, on arrêtait les gens, on commettait tout genre de violation des droits humains. C'est pourquoi ce local où nous nous trouvons aujourd'hui est un symbole. C'est le fait le plus symbolique de ce *barrio*, car nous avons récupéré le haut lieu de l'oppression menée par les autorités contre notre propre communauté. Après un jour, une nuit plutôt, nous nous sommes mis d'accord entre voisins et nous l'avons prise cette prison, comme le peuple français avec la Bastille, et nous l'avons transformé en lieu de paix et de coopération des gens de la communauté. En lieu qui n'appartient pas seulement au peuple du 23 de enero, mais à tous les autres *barrios*. On a commencé à transmettre notre voix sur les bandes de toutes les communautés du 23 de enero, et à nous faire écouter. C'est normal qu'après on ait décidé de faire ici toutes les réunions, toutes les choses un peu importantes des CC de la zone car ce lieu est aujourd'hui au service de la culture, de la révolution, des fêtes populaires » [Juan C. CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Dans ce dernier extrait, l'histoire communie avec l'espace dans la genèse d'une mémoire : la récupération d'un lieu symbolique est l'épiphénomène d'une rupture historique collective, de l'entrée du *barrio* et de la communauté dans l'âge *callejera*. Or, cette mémoire collective, faite de réécriture de l'histoire et de réaménagement de l'espace, se greffe à

l'univers des comités populaires, car c'est là qu'on organise désormais les réunions les plus importantes. Mais la mémoire n'est pas statique : la mise en concurrence de la Radio comunitaria avec le siège du *Colectivo Alexis Vive*, où les leaders communaux sont souvent conviés pour des réunions intercommunales, est le symptôme d'une mémoire en perpétuelle négociation. Car si les « anciens » CC regardaient vers la *radio comunitaria*, les nouvelles *Comunas* regardent plutôt vers les collectifs radicaux. Espace, mémoire et histoire communient alors dans une refonte perpétuelle qui évoque, en elle-même, le changement des rapports populaires au politique.

i) Réécrire l'histoire du barrio entre mémoire locale et présent révolutionnaire

La mémoire *barriale* est donc un élément fondamental de ce processus de recréation culturelle par les pratiques participatives et l'installation du comité populaire, et ce d'autant plus que les premiers leaders élus du CC doivent présenter, au moment de leur prise de fonctions, un *histórico* de la communauté. Cet *histórico* traduit souvent la mémoire populaire – et ses étapes, l'étape fondationnelle, l'étape partisane *puntofijista*, l'étape contestataire *callejera* – à l'aune d'un présent révolutionnaire auquel il faut donner une signification collective⁶⁷⁸. En croisant trois *historicos*, celui du CC « Santa Rosa » à Caracas, celui du CC « La Manguita » à Valencia et celui du CC « Mokoomatira » *wayuu* (Media Guajira), on relève quatre sections fondamentales :

1) Une section décrivant les familles et les voisins de l'étape « fondationnelle » (entre 1910 et 1940). Les *ancianos wayuu*, dont les témoignages oraux ont permis à Euclide M. de rédiger l'*histórico*, décrivent dans les termes suivants leurs « ancêtres illustres » :

« Ont été innombrables les personnes qui, depuis la fondation de la communauté en 1902, en naissant et en vivant dans la communauté, se sont distinguées dans le « savoir-faire » indigène local, national et internationale, en contribuant à faire connaître notre communauté au-delà de ses frontières : entre eux, la députée Noeli Pocaterra, les professeurs Jorge Pocaterra, Emilia Arevalo, Lucia Garcia et orge Fernandez ; le conseiller local Isidro Uriana et de nombreuses familles qui ont émigré dans la ville de Maracaibo » [Historico communauté *wayuu* Mokoomatira, Guajira].

⁶⁷⁸ L'application du cadre théorique d'Halbwachs entre *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) et *La mémoire collective* (1950) semble ainsi justifiée par l'observation de cette réécriture mémorielle à l'aune d'un présent vécu.

De même, les rédacteurs de l'*histórico* de « La Manguita », insistent sur toute une panoplie de voisins illustres, militants, éducateurs, leaders populaires qui « font littéralement venir l'État dans la communauté populaire ». C'est par leur entremise que la communauté obtient « les tuyaux pour le liquide vital [l'eau], installées sous le leadership du Père Cubillo, mais avec l'aide précieuse de tous les voisins de cette communauté qui passèrent des nuits entières à travailler pour le bien commun ». C'est également par leur entremise qu'une école se constitue dans la *Casa popular* (où fonctionnent également des groupes d'action communautaire, comme « *Nuevos Horizontes, Grupo juvenil* et les *Circuitos populares femeninos*, présidées par Mme Margarita Candelo »). Les leaders populaires, de la génération fondationnelle ou de celles d'après, occupent une place fondamentale dans les « voisins illustres », comme en témoigne la conclusion de l'*histórico* de « La Manguita » qui relie mémoire et futur « à construire » sur le legs d'un leader récemment décédé :

« Récemment, le 15/09/2009 est décédé un de nos leaders, Geronimo Escalona, connu pour ses phrases et mythe de compagnonnage populaire [*mito companero*], ainsi qu'homme viril [*hombre macho*]. Une de ses grandes œuvres pour la communauté s'érige à la vue de tous les voisins à la fin de l'avenue principale du *barrio*, dans la « *calle tecnologico, la purisima, vereda el Rosal* ». C'est là-bas que l'homme a réussi à obtenir les premières réhabilitations de maisons par l'État il y a plus de 30 ans. Alors tout le monde se souvient de ses phrases, de quand il disait avec ses amis pour qu'ils lui offrent une boisson : « Au nom de Dieu, je t'invoque pour que rien n'arrive ni à moi, ni à cet autre qui m'offre cette boisson, ni à mon parti ». Et il buvait. Un jour cet *histórico* pourra dire qu'on nous a installé une nouvelle école, ainsi qu'un système de cloaques, le toit du camp sportif, que nos enfants auront un meilleur transport scolaire, que nos maisons auront été améliorées grâce au projet SUVI en cours, que nous aurons tout genre d'améliorations pour que nos enfants ne sombrent pas dans le vice et la perdition » [*Histórico* communauté « la Manguita », Valencia].

2) Une section identifiant de manière souvent poétique le toponyme de la communauté, son lieu de référence qui explique le choix du nom. Ainsi, la communauté Mokoomatira s'érige sur « une lagune qui existait un temps et où les habitants venaient en quête d'eau, où ils lavaient aussi leurs affaires, où les animaux buvaient et qui ne pouvait pas s'assécher ; mais malheureusement en raison du changement climatique, elle n'existe actuellement, mais elle s'inonde en période de pluie, ce qui fait qu'il n'y a pas de maisons construites autour de ce lieu originaire de la communauté » [*Histórico* communauté wayuu Mokoomatira, Guajira]. On observe dans l'extrait le dialogue de deux mémoires collectives dans le toponyme imaginaire de la communauté : une mémoire portée par les autorités traditionnelles, qui se rapproche de la poésie historique (la lagune « qui ne pouvait pas s'assécher »), et une

mémoire portée par les leaders communaux, centrée sur la perception du risque et la densité de l'habitat (« le changement climatique » qui aurait arrêté la magie de la pérennité des sources, et le risque écologique qui explique la faible densité de l'habitat dans ses alentours).

De même, l'*histórico* de « La Manguita » relie une poétique de l'espace et du temps, avec une nouvelle mémoire portée par le comité populaire :

« On raconte que le nom de La Manguita vient du fait qu'en ces temps [fondationnels] il y avait une grande plantation de mangues, et que ces mangues étaient délicieuses, précisément à l'entrée du *Colegio* où on a construit par la suite la *Casa popular* avec toutes les organisations. Ces fruits étaient très recherchés parce qu'ils étaient très bons, et c'est pour cette raison que tout le monde donnait comme point de repère cet arbre » [*Histórico* communauté « la Manguita », Valencia].

À l'instar de la « lagune qui ne s'assèche pas », cette plante participe du mythe de fondation de la communauté et ressemble au début d'une fable. Cependant, le leader communal qui a rédigé l'*histórico* ne manque pas de préciser que son emplacement mythique correspondait au lieu où plus tard toute l'organisation populaire s'est forgée : la *Casa popular*, lieu de l'école populaire, des premières organisations communautaires, puis de la *Casa comunal*, le siège du CC.

3) Une section présentant les lieux collectifs de la Communauté, les services, les lieux de sociabilité, les services installés par le comité populaire. Ces derniers sont par la suite inscrits sur un « *Croquis situacional* » où, selon les sensibilités de chaque communauté, ils côtoient d'autres lieux symboliques (églises, cimetières, voire bar ou restaurant particulièrement importants pour la mémoire spatiale de la communauté).

4) Une section relatant des besoins à satisfaire à partir des services dont la communauté dispose déjà (des services médicaux plus spécifiques etc.).

À partir de cette analyse des *historicos*, on peut observer que la mémoire « fondationnelle » de la communauté, avec ses lieux mythiques, ses voisins héroïques et ses familles exemplaires dialogue avec une nouvelle mémoire « communale ». Les *historicos* relient ainsi anciens et nouveaux leaders, anciens et nouveaux toponymes, lieux mythiques et services installés par le comité populaire. C'est dans ce dialogue que réside une part fondamentale de la recreation mémorielle de la communauté après l'installation des comités populaires.

Mais quelle est la traduction de ce changement dans la mémoire populaire ?

À partir de la réécriture de l'histoire opérée par la révolution populiste, les acteurs populaires repensent leur mémoire individuelle et collective distinguant un « avant » et un « après » selon l'opposition binaire « dignité-indignité/voix-silence ». Le dernier jour de notre séjour parmi les *wayuu*, Euclide F. nous raconte l'histoire de la « ruse naturelle » du peuple *wayuu*, qui n'a jamais été colonisé par les Espagnols et qui a, d'une certaine manière, participé à la chute de la *Cuarta Republica (puntofijismo)* et à la révolution bolivarienne :

« Les Espagnols ne voulaient jamais avoir à faire avec les *wayuu*, ils n'en faisaient jamais des esclaves parce que les *wayuu* étaient très violents et remplis d'honneur. Les grands propriétaires terriens furent les premiers à transformer les *wayuu* en esclaves, à les faire travailler comme des animaux dans les grandes exploitations. Sous la *Cuarta República*, qui est le système qu'il y avait avant Chávez et notre révolution, les *wayuu*, je le dis souvent aux réunions, vivaient exactement comme avant, comme des animaux-esclaves. Mais quelque chose s'était produit à la fin de la *Cuarta República*, nous avons commencé à lutter pour la démarcation de nos terres, contre ces caciques qui nous avaient transformés en esclaves. Nous avons contribué à faire cette révolution qui a transformé le temps, avec notre lutte contre les propriétaires terriens. Maintenant tout le monde parle de notre histoire, les Chinois nous achètent notre pétrole et nous aident, l'Amérique latine écoute notre voix » [Euclide M., conversation non enregistrée CC *wayuu*, Guajira, *Journal de terrain*, 25/5/11].

Le système populiste fournit un nouveau découpage temporel *Cuarta República - Quinta República* qui autorise une réinvention de la tradition *wayuu* (depuis les mythes de la résistance coloniale) et une réécriture incessante de sa « communauté imaginée ». La *Cuarta República* sert alors à dire l'intégration de la temporalité *wayuu* dans la temporalité révolutionnaire, l'équipollence d'une lutte collective et d'un changement du temps à l'échelle locale, nationale et internationale (les « Chinois qui nous achètent maintenant du pétrole et l'Amérique latine qui écoute notre voix » – celle des *wayuu en tant que* vénézuéliens). En ce sens la réécriture populiste de l'histoire est la première étape de tout un ensemble d'inventions mémorielles très importantes pour le sociologue qui veut cerner le sens culturel attribué aux pratiques participatives. Participer veut dire réécrire son histoire, et se recréer une mémoire dans et par les nouveaux découpages historiques de la nation. Comme le souligne le leader *caraqueño* Robert V. :

« Sous le système d'avant Chávez, la *Cuarta República*, un enfant de pauvre se contentait de balayer et de servir l'enfant riche qui seul pouvait étudier. Se sont donc formés deux pays à l'intérieur d'un seul. Il s'est créé un pays privilégié et un pays humilié, exclu. Cela a entraîné la violence car nous avons faim, nous voulions un toit, on voulait grandir, être intelligent » [Robert V., CC El Valle, Caracas].

Dans cet extrait, on remarque assez facilement comment le *puntofijismo* et la *Cuarta República* agrègent un ensemble de mémoires négatives, d'expériences vécues, d'anecdotes ou de refrains de la culture populaire chargés de donner un sens aux inégalités criantes devant l'éducation, la culture, le pouvoir : « deux pays » s'étaient formés, dont un était voué au silence⁶⁷⁹. Or, ce n'est que le présent révolutionnaire et participatif qui permet de « dire » ces expériences de domination en les faisant accéder à la mémoire, et en redécoupant la mémoire collective selon le partage du temps de la révolution populiste, l'avant « *puntofijista* » et l'après « *bolivariano* ». Une expérience de domination ordinaire, comme celle relatée par Lourdes, ne prend un sens politique que par ce redécoupage mémoriel où le passé est repensé à travers le prisme d'un présent participatif, donc d'un présent qui est déjà « une manière de regarder le passé » :

« Je me souviens quand j'étais à l'école, la police était souvent là à nous contrôler et tout ça. Quand je suis devenue révolutionnaire, et que je suis entrée dans les premières organisations militantes, je me suis aperçue que la police était toujours là, qu'elle parlait avec les gens, qu'elle les faisait disparaître, que derrière cette présence presque inaperçue avant que je n'entre dans le parti communiste, il y avait plein de violences, de violations des droits, de choses indicibles. C'était comme ça la *Cuarta República*, on te prenait dans la rue et on disparaissait à jamais » [Lourdes P. CC Petare (Caracas)].

Ainsi, au moment de décrire au sociologue l'expérience de la bifurcation politique (« quand je suis devenu révolutionnaire »), l'enquêté revient souvent sur ce « changement de perception » dans la vie ordinaire. Des choses qui n'étaient perçues comme des moments d'indignité, de domination, de violence, sont désormais regardées avec les « lunettes » de la dignité. Ce changement de regard désigne un dé clic mémoriel : c'est en regardant différemment la réalité vécue, en la mettant en récit d'une manière nouvelle, que les événements faisant partie de ce vécu rentrent dans la mémoire individuelle *et* collective. Au moment de raconter la bifurcation politique, les leaders traduisent alors une continuité profonde entre un découpage mémoriel dû à la bifurcation et la nouvelle mémoire révolutionnaire, avec son nouveau découpage. Il en ressort, la plupart du temps, une identité profonde entre les deux : la révolution chaviste sert alors à *dire* ce premier découpage orienté par les catégories de dignité et d'indignité, en l'inscrivant dans des catégories historiques plus générales (la *Cuarta República* et la *Quinta República*, le *puntofijismo* et le *proceso revolucionario*). *A fortiori*, il peut servir à inventer de toutes pièces un engagement qui n'a

⁶⁷⁹ L'idée de la décivilisation *puntofijista* renvoie à la « matrice cognitive tiers-mondiste » évoquée par D. Hellinger pour expliquer les identifications populaires au *Comandante* [Hellinger, 2006].

jamais eu lieu, comme dans une controverse que nous avons pu relever dans le CC « Santa Rosa » entre Tomas M., qui disait s'être engagé « dès son adolescence dans les groupes militants qui combattaient les injustices du *puntofijismo* », et Judith du *Colectivo Alexis Vive* qui le décrit comme un « voisin très sédentaire » :

« Ah tu as rencontré Tomas ? Oui, c'est un copain du CC. Il t'a raconté quoi, qu'il était *guerrillero* dans les années 70 ? [rire]. Il raconte la même histoire à tout le monde. Mais s'il est un papi ! Tu vois qu'il n'arrive même pas à se lever de son sofa ! Tu sais, une fois que Chavez est arrivé au pouvoir, je ne sais pas si par enthousiasme, par vocation, ou parce que les gens voulaient se mettre en avant devant la communauté, mais tout le monde s'est un peu inventé une histoire personnelle. Alors tel qui aurait fait la guerre à *el ampa*, tel autre qui aurait participé à la *guerrilla*, tel autre encore qui aurait passé je ne sais pas combien de temps en prison. Nous du *colectivo*, nous qui sommes des vrais révolutionnaires, des vrais passionnés du *proceso* depuis le début, nous savons ce que ça veut dire de passer des mois en prison sous le *puntofijismo* » [Judith, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

L'invention d'un engagement qui n'a jamais eu lieu ou le désir d'un leader de décrédibiliser son collègue vont souvent de pair. L'intérêt du sociologue n'est pas celui de « reconstruire la vérité », mais d'expliquer la conjonction des deux faits sociaux observés. Or, les deux récits se croisent sur la question de la réécriture de la mémoire individuelle à l'aune d'un présent révolutionnaire « qui interpelle ». Une telle réécriture de sa propre histoire, assise sur des événements vrais, vraisemblables ou faux - ce n'est pas le rôle du sociologue de statuer entre ces degrés de vérité de l'événement [Ginzburg, 2011] - sert *a fortiori* à signifier sa volonté de faire partie du nouveau collectif mémoriel, de ne pas être exclu de la nouvelle mémoire collective révolutionnaire. C'est ainsi que s'expliquent les controverses autour de quel a été effectivement l'engagement de chacun des membres de la communauté contre le *puntofijismo*, de quelle manière chacun a élevé courageusement sa voix contre le système.

Si derrière ça le sociologue peut voir des stratégies de conservation d'une position de pouvoir à l'intérieur d'un espace se rapprochant du « champ » [Bourdieu, 2000], on ne peut guère ne pas référer ces controverses à la construction d'une mémoire collective à partir des vécus individuels. Ainsi, avant Chávez, et sauf exception des militants communautaires radicaux, les classes populaires ne s'étaient *jamais* posés le problème du *puntofijismo* comme système de domination unissant de manière transhistorique élites coloniales, postcoloniales et démocratiques. Leur politisation s'expliquait par une conjonction de culture paternaliste/clientéliste, des réseaux partisans AD/COPEI de type familial, de *compadrazgo* ou vicinal, et, pourrait-on ajouter, une certaine intermittence dans l'adhésion partisane. Si à

partir de 1998 ils se posent la question de réinterroger leur mémoire individuelle et collective à partir du découpage *Cuarta República – Quinta República*, on ne peut y voir qu'une simple stratégie ou un effet de discours dans le récit de vie. Il y a quelque chose de l'ordre d'une interpellation mémorielle, qui émerge avec les *históricos* de la communauté dès les premières organisations communautaires de la période contestataire et qui assemble une révolution du pouvoir et une panoplie de demandes symboliques de la part des classes populaires. Ces dernières s'élaborent à partir de la nécessité de dire ce qui s'est passé, de donner un sens et une hauteur à sa propre histoire et de retrouver sa propre place dans un collectif.

ii) *Repenser l'espace du barrio entre public et privé*

Cette mémoire individuelle et collective ne cesse d'être enchâssée dans un espace partagé, constitué politiquement en tant qu'enjeu de partage [Tassin, 1995 : 87-89]. Ceci est particulièrement visible dans les extraits d'entretiens qui requalifient les espaces du *barrio* par les activités participatives (socio-économiques, éducatives, culturelles) inaugurées par le comité populaire. Ces activités ont contribué, comme en témoigne le récit de Robert V., à rendre accessibles des espaces naguère dénués d'intérêt public, jadis monopolisés par les réseaux illégaux. Au cours d'une visite organisée dans les « nouveaux sites » du CC, Carmen Q. nous a fait part de nombre de changements intervenus entre 2007 et 2011.

Deux nouveaux lieux émergent entre les deux périodes : le *módulo sanitario* à la frontière avec le *barrio* adjacent et donc objet de litige, et le nouveau camp sportif, qu'il s'agit de construire sur un espace vide :

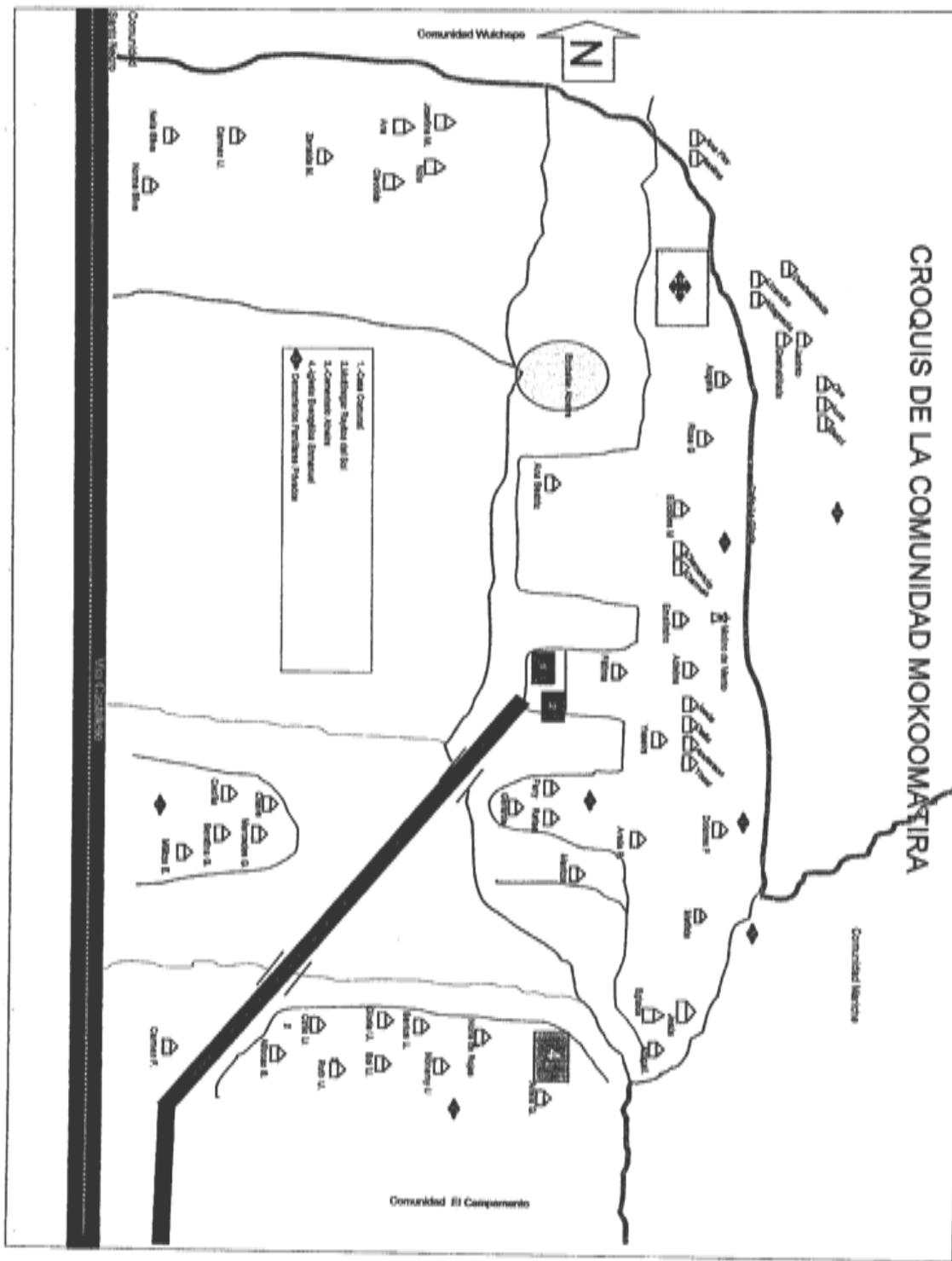
« [devant le camp sportif, une fois le magnétophone éteint et la visite « conclue »] Tu sais, le problème dans tout ça, c'est que cet endroit est trop loin des autres. Quand on a décidé dans quel lieu faire le camp sportif, s'est présentée la possibilité de le faire derrière la *radio comunitaria*. C'était une très belle idée, parce que cela revenait un peu à l'inscrire davantage dans l'orbite du CC. Alors vu que c'était le CC qui avait donné les fonds [pause qui sous-entend « et pas le *Colectivo Alexis vive* », nous découvrirons quelques jours plus tard cette tension latente entre les deux modèles d'organisation communautaire]. Mais bon, on a décidé de le mettre ici. L'endroit est très grand, mais je crains que d'autres gens viennent en bénéficier. Ce ne sera pas seulement pour notre communauté, mais aussi pour les autres. Et c'est nous qui avons lutté pour tout ça. Tu vois ? » [Carmen Q. CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), *Journal de terrain*, 8/2/11].

L'espace devient donc l'enjeu de nouveaux litiges. La mémoire *barriale*, fondement d'une identité collective, est entièrement reconfigurée par la requalification des espaces : des

espaces vides et des espaces chargés d'une histoire collective, des espaces pour soi et des espaces pour la collectivité, des espaces convoités et des espaces litigieux, des espaces exclusifs de la communauté et des zones de passage - des « zones franches ».

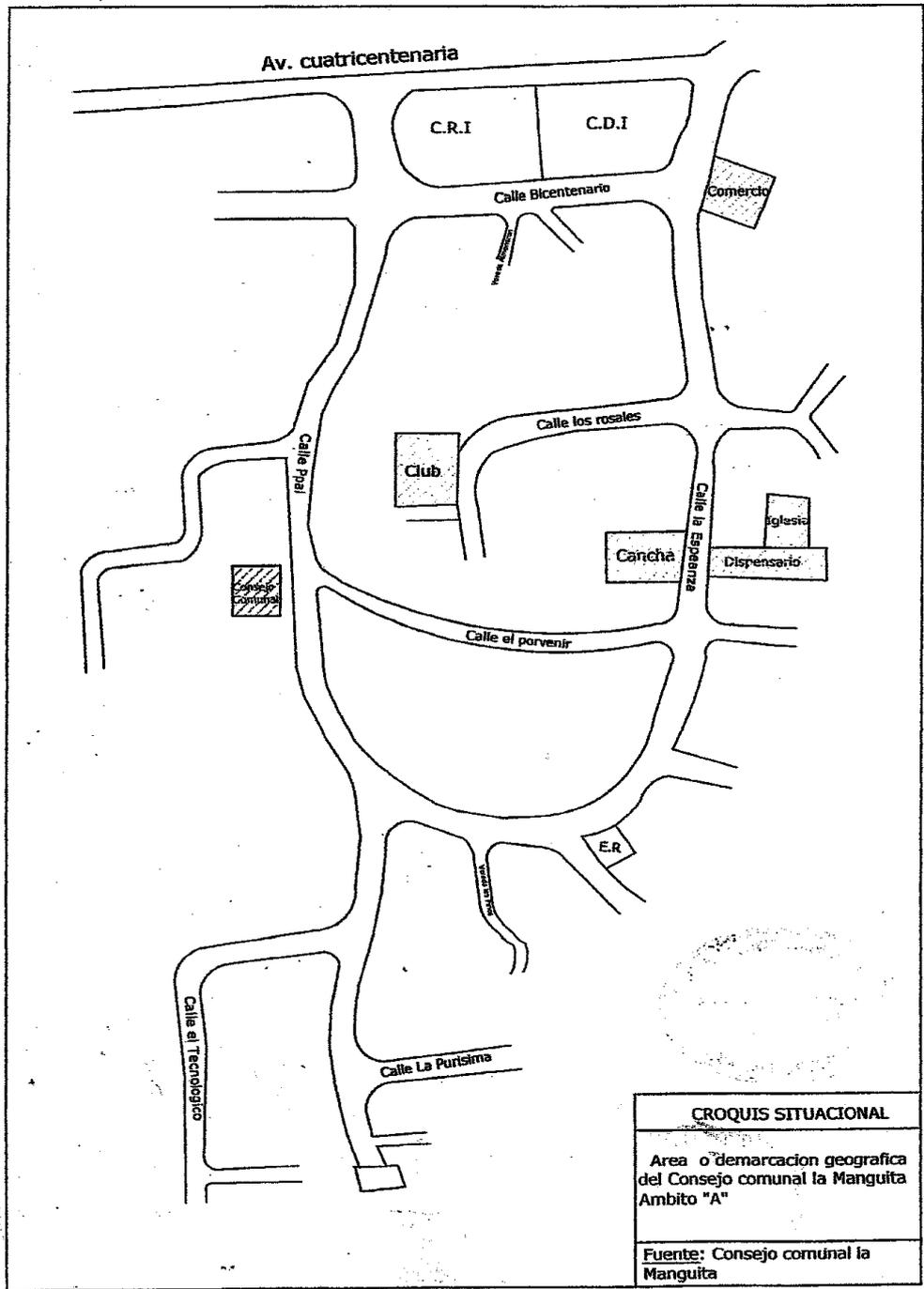
Cette construction politique de l'espace associée à la mémoire et à la mobilisation collective, ressort particulièrement dans le cas paysan et indigène : dans l'un, l'espace est l'enjeu primaire de la mobilisation, la priorité étant la création d'un lien social à partir du partage des sources d'eau et d'un nouveau rapport au territoire. Dans l'autre, l'espace est le lieu de conflits culturels et politiques très forts, notamment avec les grandes *fincas* [grandes propriétés terriennes] adjacentes. Ces espaces conflictuels évoquent systématiquement dans le discours des acteurs le souvenir encore cuisant de la lutte pour la démarcation territoriale.

Cette construction s'inscrit dans les « *croquis situacionales* » dont nous avons déjà parlé. Ces « *croquis* », fournis en annexe de l'*histórico* de la communauté, réécrivent littéralement l'espace selon ses épices, en distinguant un espace « partagé » et un espace « non partagé ». Ainsi dans le *croquis wayuu*, les leaders dessinent les frontières de la communauté en la distinguant des communautés voisines, et en inscrivant sur un espace de « maisons » (avec leurs « cimetières familiaux » adjacents) la nouvelle topographie communale (la *Casa comunal*, le *Multihogar* – lieu du planning familial pour les femmes et crèche communautaire pour les enfants). Trois espaces dialoguent alors, porteurs de trois mémoires spatiales différentes : l'espace familial-clanique (maisons et cimetières), l'espace communal-participatif (*Casa comunal* et *Multihogar*) et l'espace concurrent des églises évangéliques et pentecôtistes.



Document 3. *Croquis situacional* CC wayuu « Mokoomatira » (Guajira). Source : CC.

Dans le croquis du CC « La Manguita », l'espace familial n'est plus représenté en tant que tel, signifiant la faible importance symbolique des emplacements familiaux pour définir l'espace de la communauté. Au lieu des maisons, on trouve la trame viaire qui constitue le socle de la mémoire communautaire : sur cet espace s'inscrit la nouvelle mémoire communale (la *Casa comunal*, CRI et CDI – *módulos sanitarios* – le *Club de los viejitos*, la *Cancha deportiva*, le *Dispensario* – autre nom pour le MERCAL). Cet espace est articulé à un autre espace non-concurrent, mais qui désigne un ensemble de repères connus par tous, composé par le magasin en haut à droite (« *comercio* ») et l'église.



Document 4. *Croquis situacional* CC « La Manguita » (Valencia). Source : CC.

Par cette superposition – en situation de complémentarité ou de mise en concurrence - d'espaces et de mémoires, ces croquis font de l'espace de la communauté un véritable « territoire politique », à savoir, si l'on suit la définition de Gervais-Lambony, un « rapport d'identité entre une « communauté » et un « territoire » produit par un ensemble de pratiques et de discours qui sont ceux d'acteurs politiques, qu'il s'agisse de pouvoirs publiques ou des agences administratives, ou des mouvements sociaux ou des groupements ethniques » [Gervais-Lambony, 2001 : 259].

iii) *Vers des nouvelles sensibilités populaires ?*

Des rapports inédits à l'espace et aux temps impliquent, comme l'historien A. Corbin l'a montré, de nouvelles sensibilités, de nouvelles « manières de sentir » [Corbin, 2000]. La spatialité et la temporalité, en d'autres termes, reconfigurent les sens, repartagent les émotions et découpent différemment le monde social des acteurs.

Nous avons montré que la nouvelle *historia patria* écrite par le populisme révolutionnaire est une boîte-à-outils symbolique à travers laquelle les acteurs reconstruisent un récit mémoriel individuel et collectif. Ce récit se trouve chargé de redéfinir l'espace commun, donc la spatialité d'une mémoire partagée [Nader, 2000] : ainsi le paysage *barrial* est perçu différemment suite à la création du comité populaire, ce changement de représentations de l'espace pouvant être questionné en lui-même. Quelles représentations du commun et de l'individuel, du secret et du public, sont à l'œuvre dans les pratiques des acteurs ? Le principal espace au cœur de l'évolution des sensibilités *barriales* est la place centrale du *barrio*. Lieu d'une sociabilité fondationnelle dont les acteurs, notamment les plus âgés, évoquent nostalgiquement les réussites, elle devient progressivement le lieu d'une altérité totale, des amusements des jeunes aux pratiques illicites d'*el ampa* :

« Un temps, dans la place où on s'est donné rendez-vous, là où il y a le grand *mural* tu vois, on se réunissait pour tous les grands événements. C'était là qu'il y avait la fête foraine, les célébrations, les fêtes de mariage, et surtout où on se mettait d'accord pour les *cayapas*, pour construire tous ensemble les maisons les uns des autres. Maintenant tout ça est fini. Les jeunes ont occupé la place, mais pas des jeunes comme on était nous, des jeunes qui pensaient avant tout à travailler, non, des jeunes assoiffés d'argent, et d'argent facile. Alors on les voyait s'amuser ensemble, jouer sur la place la journée, et puis la nuit on ne pouvait pas s'approcher de la place, car il y avait tout sorte de *malandros*. On se disait tout : « comment ça se fait un tel changement entre la journée et la nuit ? De jour, elle nous appartient, même si elle nous appartient un peu moins qu'autrefois parce que les nouveaux ne sont pas comme les anciens, et les liens communautaires se sont un peu relâchés. De nuit, elle leur

appartient, aux autres » [Edelina M. « *anciana* » du *barrio* « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

De lieu de reconnaissance entre voisins, la place centrale devient progressivement le symbole d'une corruption de la communauté, de la montée d'un individualisme anémique et de la menace des narcotrafiquants. La séparation entre le jour et la nuit dans le récit d'Edelina est hautement significative : le déclin de l'esprit coopératif des temps « fondationnels » réduit la place à un lieu de croisements fortuits la journée, mais sans que les voisins prennent le temps de réellement échanger, et à lieu de danger pendant la nuit. Pendant le jour le *barrio* dévoile sa face positive, honnête, collective ; la nuit, il se transforme en son opposé, et dévoile son visage négatif, violent, individualiste.

Le comité populaire produit dans le *barrio* « Santa Rosa » un changement fondamental dans les sensibilités spatiales : l'assemblée a désormais lieu sur la place principale. Cette dernière devient alors, de lieu des amusements potentiellement dérégulés de la jeunesse et du secret du narcotrafic – en un mot de l'anomie - le lieu d'une délibération politique policée, civilisée, disciplinée où chacun écoute son voisin et on réprime les instincts du privé. En ce sens, comme en témoigne l'extrait suivant, la place devient l'épicentre d'une nouvelle économie psycho-pulsionnelle [Elias, 1939/69] se déployant dans le débat public :

« Tu vois, avant sur cette place tu voyais vraiment des scènes incroyables : des voisins qui s'énermaient jusqu'à presque se tuer, des scènes de violence avec *el ampa*, des gamins qui faisaient toute sorte de conneries, l'alcool, la drogue. Maintenant qu'on se réunit tous sur cette même place le dimanche, j'ai l'impression, et les autres voisins avec moi, que dans ce lieu on respire moins de violence. Les gens se contrôlent davantage maintenant. Du moins ici sur la place non ? Les gens disent « à la maison, on peut se défouler », ou que si on a envie de discuter de manière incivile avec un voisin, on le fait dans la rue, pas dans cette place. C'est comme dire que maintenant cette place est un peu une manière de dire aux gens : « il ne faut pas parler mal à son voisin », « il ne faut pas être violent avec ton fils », « il faut toujours comprendre les raisons de l'autre avant de le juger » [Delfina L. conversation non enregistrée avant l'assemblée communautaire, CC « Santa Rosa », (23 de enero/Caracas), *Journal de terrain*, 18/2/11].

La place conserve dans les représentations populaires, malgré l'inscription de cette nouvelle économie psycho-pulsionnelle sur ses frontières, une certaine neutralité esthétique : sa qualité de « lieu de tous », librement appropriable et appartenant à toute la communauté, implique l'absence de signes de revendication. Or, avec l'installation du comité populaire, une telle neutralité s'amenuise: elle cède désormais à la réécriture sensible du lieu public sous la forme du murales. Toutes les places des *barrios* vénézuéliennes sont maintenant couvertes

de *murales* révolutionnaires, inscriptions sur la nouvelle *agora* populaire d'un récit national se prêtant à toute sorte d'interprétation et de récréation au moyen de l'*aisthesis* populaire. Donc la place centrale, lieu ayant structuré profondément le paysage sensible du *barrio*, passe du statut de la convivialité et de l'occupation libre de l'espace, à celui de la discipline démocratique et de l'occupation rationnelle de l'espace, mais également de la neutralité esthétique à la réécriture esthétique.

Par conséquent, ce changement de sensibilités spatiales n'est pas sans convoquer d'autres sensibilités, sonores (les cris des disputes dérégées de naguère contre le partage ordonné de la parole d'aujourd'hui), visuelles (la neutralité esthétique de naguère contre la réécriture révolutionnaire de l'espace), ainsi que des sensibilités « de genre ». Ces dernières évoluent en raison d'une présence plus affirmée du corps féminin, et d'un changement profond de modalité de cette présence, sur la place publique. Les sensibilités de genre posent donc la question centrale de la place du corps dans la relation à l'« autrui significatif » [Mead, 1934]. De quelle manière ces « corps féminins » sur la place publique supposent un changement de sensibilités et, *eo ipso*, un nouveau « partage du sensible » [Rancière, 2000] ? Comment une manière de percevoir, de sentir, de distinguer l'ordinaire de l'insolite, se transforme en changement de mentalités et irruption de la « part » propre à ces « sans-part » par excellence de la communauté *barriale* que sont les femmes⁶⁸⁰ ? Comme nous l'avons déjà évoqué, l'entrée des femmes dans l'*agora* populaire provoque des réactions allant de la légitimation au mépris. Cependant, quelle est la part d'une sensibilité « scopique » dans ces manières de construire le partage des rôles, des places et des espaces entre le masculin et le féminin ? Comme le souligne Hector L., « voir » toutes ces femmes sur la place centrale est en soi une expérience sensible nouvelle, impliquant *en soi* un nouveau partage du sensible entre le privé (l'*oikos*) et le public (la *polis*) :

⁶⁸⁰ Des passerelles semblent alors visibles entre la morphologie sensorielle d'A. Corbin en histoire des représentations et le « partage du sensible » dans l'esthétique politique de J. Rancière. Comme le souligne A. Corbin à propos de ce même XIX^e siècle qui permet, via le dépouillement des archives de la pensée ouvrière, à Rancière d'élaborer le concept de « partage du sensible », « L'organisation du régime sensoriel constitue l'un des éléments majeurs du dessin de l'imaginaire social. Celui-ci résulte d'une permanente tension entre la conviction que les sens alors baptisés de « sociaux » - la vue et l'ouïe - sont les plus nobles [...] Les découpages sociaux s'effectuent alors selon ces partages. La hiérarchie décrétée des sens ordonne et reflète tout à la fois celle qui fonctionne au sein de la société » [Corbin, 1992 : 119]. Si A. Corbin insiste dans ses travaux d'histoire culturelle sur les barrières sensorielles entre mondes sociaux, reposant sur la frontière du goût et du dégoût, Rancière insiste davantage, quant à lui, sur les capacités qui sont associées dans l'imaginaire d'un côté et de l'autre de la frontière sensible. Si la *ratio essendi* du découpage varie, la nature « sensible » du partage entre un monde et son envers demeure : ce sont les manières de voir l'autre, de le sentir et de l'éprouver, qui se nichent au cœur de ces quadrillages ayant une valence profondément politique. Car, il s'agit au fond de fabriquer des distances ou d'éprouver des rapprochements, en faisant rentrer l'autre dans la « commune humanité ».

« Quand on a commencé à voir toutes les femmes du *barrio* se mobiliser pour la communauté, une fois, deux fois, tu passes la journée et elles sont sur la place pour faire signer des pétitions, à crier, à appeler les gens, à se démener pour que les gens participent et tout...le jour de l'assemblée, elles sont majoritaires à prendre la parole, et elles sont guerrières, elles crient leurs droits, elles parlent de leurs gamins qui ne peuvent plus aller à l'école à cause d'un père qui n'est pas là, d'un transport scolaire inefficace, de tout un tas de choses. On en voit de plus en plus. Les femmes commencent à être partout. Et alors un jour c'est devenu normal et on s'est dit entre hommes : se elles prennent à cœur les destins de la communauté, c'est parce qu'elles sont sans doute plus capables que nous de le faire, et qu'elles ont le temps, ce temps que nous, nous n'avons plus tellement à force de travail pour maintenir nos foyers » [Hector L., CC « Santa Rosa », (23 de enero/Caracas)].

Dans l'extrait, l'enquête traduit une impression sensible (scopique) - « les corps féminins sont partout » - en « partage du sensible » légitimant la présence féminine dans l'espace public par des « compétences » et la disponibilité en « temps ». Ainsi, la vision des corps féminins, corps ambivalents par leur position à mi-chemin entre le public et le privé, commence progressivement à « aller de soi » et le partage *oikos-polis* s'en trouve profondément affecté. Désormais, ce ne sont plus les femmes qui « n'ont pas le temps » de se consacrer à l'intérêt public, mais des hommes obérés par la survie matérielle de leurs familles. Ce renversement des rapports masculin-féminin à partir d'une refonte de la barrière *oikos-polis* est très intéressant, car il adopte la même catégorie par laquelle les femmes étaient vouées à un état de minorité naguère, l'absence de temps, clef du « partage du sensible » [Rancière, 1981]. Mais le choc sensible n'entraîne pas nécessairement un nouveau « partage du sensible » : ce n'est pas parce que l'on s'accoutume à voir quelque chose que l'on y trouve une place dans la normalité. Ces « corps féminins », tout en étant omniprésents, ne sont jamais à leur place dans l'agora. Les acteurs peuvent construire dès lors de nouvelles barrières sensibles par l'expérience classique du dégoût [Corbin, 1982] :

« - Tu trouves qu'il y a beaucoup de femmes dans l'organisation communautaire maintenant ? Ça te semble bien ?

- Écoute, je veux te dire la vérité, parce que je n'ai pas envie de faire des périphrases, parce qu'aujourd'hui il ne faut plus dire ces choses, parce que les femmes ici, les femmes là-bas. Moi, quand je vois toutes nos femmes passer leur temps avec les autres leaders communautaires des autres quartiers, aller dans la ville toutes seules, s'énerver et faire les folles, bon ça ne me semble pas les femmes que j'avais connues dans le quartier. Honnêtement. Ça ne me semble pas normal, ça me dégoûte presque de voire une fo-folle comme ça délaisser ses enfants, son foyer pour un peu de reconnaissance publique. Et alors quand je vois ces femmes qui sont restées des vraies femmes de *barrio*, qui continuent de lutter pour leurs foyers mais sans crier, sans faire les mégères, d'être comme cela a été toujours le cas, des « héros discrets », je suis content. Franchement » [Conversation non enregistrée avec José Alfredo Y., CC Catia (Caracas)].

4. Conclusion : penser la culture populaire, penser le politique populiste. Retour sur culture, sous-culture et contre-culture.

La manière de penser la culture, et la méthode chargée de la restituer comme variable de l'explication sociologique, changent avec le déplacement de perspective d'une culture « héritée » à une culture « créée ». De la culture entendue comme ensemble d'identités et identifications ayant trait à la redéfinition populiste d'une tradition nationale, nous sommes passés à la culture politique, aux cadres culturels de politisation, pour déboucher dans un dernier *tempo* sur une définition de culture comme « arts de faire » maximisant l'espace de jeu des acteurs. Or, les approches théoriques invoquées pour restituer le lien du culturel au politique, puis du politique au culturel, varient au gré de la définition retenue : ainsi, si la culture est un ensemble d'identités et d'identifications cristallisées dans une tradition nationale ou une variable de la politisation populaire, l'approche privilégiée ne peut être que la sociologie historique. Si la culture est un ensemble d'« arts de faire » populaires, le sociologue se doit de recourir à une sociologie de l'action ou à une anthropologie culturelle.

À travers ces différentes perspectives, ce qui ressort de cette sociologie culturelle de l'action populaire, est une dialectique toujours ouverte entre la construction populiste du populaire, et une culture *barriale* qui elle, se trouve en perpétuelle renégociation. La négociation culturelle entre les deux espaces, l'espace d'un pouvoir populiste en quête de légitimité, et celui d'un (contre)pouvoir populaire en quête de place, est clairement visible dans les postures populaires face à l'idéologie, face au nouveau récit national, face à la nouvelle temporalité révolutionnaire. Cet ensemble de postures traduisent-elles pour autant une « contre-culture populaire » à la culture populiste ? Et quelles implications épistémologiques et politiques profondes ressortent d'une telle désignation de « contre-culture populaire » solidaire d'une nouvelle imputation causale (toutes ces pratiques devenant offensives) ? Élaborer l'hypothèse de la dialectique entre une contre-culture populaire et une culture populiste aspirant à l'hégémonie au sens gramscien du terme - donc à la conquête des « *casematte* » de la culture vénézuélienne – doit nous servir surtout, en conclusion, à réfléchir aux usages politiques de la culture, ainsi qu'aux manières de les construire comme objets sociologiques. Afin de problématiser la relation culture-politique, il s'agit dès lors de réfléchir à l'application de trois catégories centrales, par lesquelles on peut désigner des espaces d'autonomie populaire : la culture (entendue comme l'autonomie symbolique d'un groupe), la

sous-culture (impliquant un rapport de domination) et la contre-culture (impliquant un rapport d'opposition).

En premier lieu, une contre-culture, dès lors qu'elle aspire à faire émerger un nouvel acteur politique, nécessite un certain nombre de porte-paroles légitimes. Ces derniers, une fois installés au gouvernement, peuvent *essentialiser* cette même contre-culture sous la double forme mise en lumière par Grignon et Passeron dans *Le savant et le populaire*, le misérabilisme et le populisme [Grignon et Passeron, 1989]. Nous aurons l'occasion de revenir dans nos conclusions générales sur ces écueils qui guettent la perception même du populaire par le sociologue et la construction du populisme comme catégorie d'analyse. Pour le moment, contentons-nous d'insister sur l'homologie profonde entre la posture du sociologue, du porte-parole populaire et du leader populiste, dès lors qu'il s'agit de convertir un espace symbolique autonome (culture populaire) en espace culturellement dominé (sous-culture populaire), puis en espace oppositionnel (contre-culture populaire).

Le détour par le populisme participatif, avec son champ d'aimantation entre une culture populaire et une culture populiste, nous montre ainsi les parentés insoupçonnées entre savant de la culture, porte-parole culturel et leader politique : tous ces acteurs, dont l'existence sociale dépend de leur capacité à convertir un objet illégitime (donc invisible) en objet légitime (donc visible), une culture en sous-culture, puis en contre-culture, se meuvent dans cet espace périlleux défini par des opérations d'objectivation, voire d'essentialisation ou d'hypostase, et délimité par des jugements de valeur. Qu'est-ce qui nous porte à définir l'ensemble des formes symboliques régissant la vie sociale d'un groupe comme une « culture » unifiée, une culture « dominée » ou une « contre-culture » ? Essayons de décomposer les opérations épistémologiques qui font d'un ensemble de pratiques, de normes, de valeurs, de référents d'action, une « culture », puis une « sous-culture », enfin une « contre-culture ».

Le premier passage, celui qui définit une culture à partir d'un ensemble de « manières de vivre, de penser et de faire » régissant l'existence sociale d'un groupe, a été le moteur fondamental de l'anthropologie culturelle depuis la critique herméneutique du structuralisme lévi-straussien systématisée par C. Geertz. Convertir un ensemble de « manières de vivre » en une « culture » unifiée suppose le regard épistémologique totalisant de l'anthropologue, et se prête à l'écueil dangereux de convertir des modalités de la pratique indigène ou des logiques de la pensée anthropologique, en fétiche d'une « culture » objective, essentialisée, éventuellement naturalisée [Geertz, 1983]. C'est ce danger de l'essentialisation, dont le culturalisme a été la manifestation la plus cohérente, qui a amené C. Geertz à recentrer son

regard sur les créativités culturelles ordinaires pour définir le « récit » de la culture, dans l'optique de « sortir de la tête de l'indigène ». Malgré cette mise au point théorique et épistémologique, nombre de sociologues de la culture continuent à construire la « culture » d'un groupe en inférant d'une pluralité de modes de faire, l'unité et la cohérence d'un *pattern of culture*. Cette posture rappelle à maints égards celle des porte-parole culturels du groupe, qui sélectionnent un certain nombre de traits culturels du groupe (dans le cas *barrial*, le courage, la coopération, la débrouillardise du *vago*, l'*amiguismo*), pour en faire une « culture unifiée ». Elle rappelle également la définition de l'« *idiosincrasia nuestra de las clases populares venezolanas* » que l'on peut trouver dans le porte-parole devenu leader politique, et dans le discours du super-leader Chavez, qui adopte les postures culturelles de l'acteur de *barrio* dans ses discours publics (humour, coutumes, anecdotes). C'est l'horizon de l'essentialisation d'une « culture de *barrio* » qui rapproche paradoxalement sociologue, porte-parole et leader politique, bien que les techniques d'objectivation de ladite culture diffèrent, entre une objectivation plus ou moins fidèle aux pratiques culturelles observées (dont il s'agit de toute façon de faire une sélection pour construire l'« unité » culturelle), la construction revendicative d'une différence et la transformation en discours politique légitimateur. Les techniques d'objectivation de la « culture populaire » diffèrent, mais elles partagent l'hypothèse de l'*authenticité* culturelle de la parole populaire.

Analysons maintenant le deuxième passage, qui est encore plus problématique : pour accomplir ce passage, le sociologue, le porte-parole du groupe et le leader politique doivent présumer d'une loi de la domination hiérarchisant les cultures des différents groupes sociaux, ou, mieux dit, inférer d'un ensemble de rapports sociaux de domination l'existence d'une culture dominante et d'une culture dominée. Ainsi, dès lors que l'on construit la « culture de *barrio* » comme une « sous-culture », on est amené à s'inscrire, que l'on le veuille ou non, dans le champ des jugements de valeurs orientant la relation du sociologue à son objet. On identifie une culture comme une « sous-culture » à partir d'un désir de valorisation de son autonomie (populisme) ou de la critique publique de son hétéronomie (misérabilisme). En tant que bâtisseur d'une loi de domination extérieure à la culture du groupe, le sociologue des sous-cultures populaires se rapproche une fois de plus du porte-parole et du leader populiste. Les trois choisissent de faire d'un ensemble de « manières de vivre » d'un groupe le support de la critique d'une domination culturelle, ouvrant à son inscription dans l'espace public.

Qu'est-ce qui conduit alors le sociologue à accomplir le dernier passage, celui d'une « sous-culture populaire » à une « contre-culture populaire », et à inscrire donc la cohérence symbolique et la domination culturelle dans un espace de publicité ? À partir de quand une

« sous-culture » devient une « contre-culture », montrant une « puissance d'institution de formes de vie privée et publique » [Cefaï, 2007 : 343], d'institution de nouvelles valeurs, de critique autoréflexive d'une société (Dewey) ? Le passage épistémologique d'une « sous-culture » à une « contre-culture » suppose, de la part du sociologue, du porte-parole et du leader, la transformation de la loi de domination inhérente à la « sous-culture », en grammaire de reconnaissance et justice. C'est alors dans l'adhésion à la loi de la domination, dans la croyance de son efficacité symbolique, que le sociologue, le porte-parole et le leader accompagnent le groupe avec sa « sous-culture » à faire effraction dans l'espace public. Sans cette caution intellectuelle, cette activité d'encadrement symbolique et normatif, et sa canalisation politique, aucune « contre-culture » ne serait audible dans l'espace public. Encore une fois, un ensemble de jugements de valeur solidaires de la croyance dans la loi de la domination, rapprochent l'« entrepreneuriat culturel » du sociologue, du porte-parole populaire et du leader populiste, les trois partageant l'idée que l'autonomie ou l'hétéronomie d'une culture vaut comme condition *sine qua non* pour son apparition contestataire dans l'espace public.

Cet *excursus* parmi les « zones de réfraction » de l'activité intellectuelle du sociologue, de l'activité sociale du porte-parole, et de l'activité politique du leader populiste, est complexifié par la spécificité de la catégorie de peuple. Dans l'objectivation d'une culture, le peuple fonctionne en effet comme l'opérateur d'une unification *ex ante* des pratiques culturelles (le « peuple-fond »), d'une essentialisation de la domination (l'opposition peuple-élite) et de l'apparition d'un conflit (le « peuple rebelle »).

L'approfondissement des « relations dangereuses » entre sociologie des *classes populaires*, monde des porte-paroles de la *culture populaire* et champ politique *populiste* ne doit pas servir de caution à une critique radicale du savoir sociologique, incapable de se déprendre des prénotions entourant le monde social dont il veut extraire un savoir. Si la neutralité axiologique du sociologue de la culture doit être sans cesse mesurée à ces « relations dangereuses », à ces déplacements de frontières, c'est dans l'optique d'une complexification des protocoles régissant la production du savoir sociologique. Dès lors que la sociologie travaille sur les notions de culture, sous-culture et contre-culture, ce genre de passerelles, de réfractions, sont monnaie courante.

L'intérêt heuristique des catégories de « sous-culture » et de « contre-culture » pourrait résider alors dans l'analyse de cette dialectique d'usages entre *acteurs* de la contre-culture, sociologues, intellectuels « engagés », acteurs populaires et leaders politiques : qui parle au nom de qui ? Quelle culture observe-t-on ? Quelle opposition à la culture hégémonique

détecte-t-on ? Quels jugements de valeur sont présents dans le choix d'une valence « oppositionnelle » de la culture observée à travers la méthode ethnographique ?

E) CONCLUSION DE SECTION : AVENIR DU PEUPLE ET ART DU POSSIBLE.

La sociologie de l'action populaire a permis de nuancer fortement le présupposé de l'acteur « acheté » qui sert souvent à définir le populisme comme un pur fait de pouvoir. Dans cette section centrale de notre thèse, l'image d'un acteur « acheté », « violé » par la propagande populiste ne résiste à l'épreuve ethnographique. Mais tout un ensemble de questions plus « interstitielles » sur le rapport populaire au politique, sur la conversion d'une illégitimité en émancipation, d'une vie précaire [Butler, 2005] en maîtrise de soi, demeurent irrésolues. Si notre lecteur aura pu se faire une idée du caractère problématique, parfois paradoxal, des processus de subjectivation et d'apparition publique dans les comités populaires, ces intuitions doivent maintenant être développées. Pour les développer l'apport de la philosophie politique devient crucial : car pour comprendre l'irruption du politique dans des pratiques somme toute assez prosaïques comme la discussion des besoins, la rédaction des budgets, la mise en débat d'un ordre du jour, il faut avant tout discuter des concepts et les faire sortir de la « logomachie ». Une sociologie du politique populaire, que nous ébauchons dans notre dernier chapitre, doit montrer dans quelle mesure les pratiques participatives constituent la « chair sociale » d'une émancipation politique.

Comment les acteurs de *barrio*, cumulant les figures de la précarité, du stigmaté, de l'illégitimité, de l'incertitude d'une vie, de la dilution du lien social, de la fragilisation des rapports intergénérationnels, de l'omniprésence de la violence, pensent-ils leur domination (passée et présente) et leur émancipation ? Comment pensent-ils leur sortie individuelle et collective de la loi de la domination, qui contribue à dévaloriser la portée politique de leur parole ? Comment pensent-ils leur condition de sujets politiques, et à partir de quel ensemble de « noms » et de « verbes d'action » la conçoivent-ils ? La subjectivation opère *malgré* la condition vécue de domination, ou à partir d'une transformation *pratique* de l'ordre de la domination qui les condamne au silence ? Comment, à partir de quelles ruptures et de quelles mises en récit, la violence symbolique se transforme-t-elle en réflexivité *politique*, en retour sur soi comme acteur ? Comment, en somme, le possible politique – le politique en tant qu'« art du possible » (Merleau-Ponty) - s'inscrit-il dans les possibles pratiques, en créant une relation de interdépendance dans laquelle le politique redéfinit sans cesse les frontières du possible au gré du récit réflexif qu'en font les acteurs, tout en y puisant ses formes d'irruption ?

Ces questionnements autour de la relation entre possible politique et possibles pratiques convoquent les trois concepts centraux de la philosophie politique d'H. Arendt, J. Rancière et

M. Abensour, *émancipation, subjectivation et utopie*, les trois permettant de sortir, par le politique, de l'ordre des assignations sociales, en d'autres termes de l'ordre du *probable* dont la sociologie s'est faite la déesse tutélaire.

Il n'est pas anodin à cet égard que les trois philosophies citées, toutes dialoguant avec la pensée marxienne de l'émancipation qui déduit le politique d'une sociologie des rapports sociaux de domination, aient critiqué le raisonnement sociologique comme empêchant de *penser* le politique. H. Arendt découvrant le trésor *du* politique contre les sciences fonctionnalistes de *la* politique (S. M. Lipset) ; J. Rancière pensant l'émancipation ouvrière en 1830 contre le bourdieusianisme, intellectualisation sophistiquée de la *police* assignant place, rôles et fonctions ; Abensour découvrant la richesse de la pensée utopique entre T. More, P. Leroux, W. Benjamin et E. Levinas contre toute entreprise de « scientification » du politique. Les trois philosophes ont essayé, chacun avec ses outils intellectuels, de comprendre le politique par-delà toute explication sociologique, entendue *a priori* comme une *reductio ad absurdum* du possible émancipatoire⁶⁸¹.

Aussi convient-il de souligner qu'une sociologie possibiliste du politique, dans le prolongement de ces réflexions, se construit *contre trois concepts* : le concept de *fonction* (Arendt), le concept d'*intérieurisation* d'un système de places ou d'un « partage du sensible » (Rancière), et le concept plus large d'*inéluçtable* (Abensour). Ces trois concepts définissent la sociologie comme science des assignations sociales et de la positivisation d'un ordre : une discipline, en d'autres termes, qui ne peut approcher le politique que comme une émanation d'un ordre de réalité supérieur, le « social » ; une discipline dont l'acteur est, à son tour, l'émanation d'un ordre supérieur, ordre qu'il intériorise et à la reproduction duquel il contribue. Or, c'est contre la réduction du politique qu'implique le primat de l'ordre social, que nous définissons notre sociologie du politique populaire ; une sociologie de la domination et de l'ordre social ne nous permettrait pas tout simplement de *voir* ce qui se passe dans ces

⁶⁸¹ « La réduction utopique n'a-t-elle pas, entre autres, pour visée de réactiver les rêves des vaincus, de rendre vie aux impulsions utopiques qui les ont conduits à la révolte ; n'a-t-elle pas pour objet de ranimer à son tour l'exigence d'égalité qui traverse les siècles et de rejeter l'intolérable division entre « maître et esclave » ? Contre la sagesse historique [...], l'*époché* utopique ne travaille-t-elle pas aussi à « réveiller des intentions assoupies », à « rouvrir des horizons disparus » à l'encontre des « horizons indépassables » que les classes dominantes ne cessent d'agiter pour mieux désarmer les dominés ? Cette conversion qui participe de l'héroïsme de l'esprit humain ne cherche-t-elle pas à réveiller les subjectivités qui ont tellement incorporé, intériorisé les éléments constitutifs et les contraintes de l'ordre établi que s'il leur arrive de concevoir des rêves utopiques, *elles les refoulent aussitôt au nom d'une prétendue inéluçtabilité de l'ordre humain* » [Abensour, 2010 : 20-21 ; Nous soulignons].

comités participatifs, dans quelle mesure des dynamiques de « naissance du politique » y sont observables⁶⁸².

Mais une précision s'impose sur ce dialogue entre sociologie et philosophie politique auquel nous aspirons : émancipation, subjectivation et utopie, avant d'être des faits sociaux plus ou moins difficilement objectivables, sont des postures d'analyse. Des regards sur le monde qui renvoient à des manières d'écouter les voix des hommes *contre* les clôtures d'une pensée de l'incorporation de l'ordre et de sa traduction en inéluctabilité [Bourdieu, 1974]⁶⁸³. Or, si la sociologie dispose de nombreux outils intellectuels pour restituer les logiques sociales de la domination, à tel point que la philosophie politique critique a pu la désigner comme une « science des assignations sociales », l'émancipation demeure essentiellement le fait des philosophes.

Comment comprendre alors l'agencement des deux réalités, la domination et l'émancipation ? Comment pluraliser les ressorts d'une sociologie désireuse de faire jouer l'hypothèse de l'émancipation sur l'observation des dynamiques de domination (mais sans les hypostasier)⁶⁸⁴ ? Faut-il concevoir les acteurs/agents sociaux comme incapables de regard sur leur place dans la société, de réflexivité sur ses propres pratiques, d'imagination en dehors d'un « inéluctable » ?

En premier lieu, cette mise en perspective d'émancipation et de domination ne doit pas nous conduire, comme il arrive souvent sous la plume des philosophes du politique, à *idéaler* l'irruption du politique dans l'espace des déterminations, des assignations, des fonctions sociales⁶⁸⁵. En tant que sociologues, notre but est précisément celui d'éprouver les concepts philosophiques d'émancipation, subjectivation et utopie, afin d'en cerner la

⁶⁸² C'est aussi contre une définition « mortifère » du projet sociologique que la philosophie politique a redécouvert le « pouvoir de naissance » de l'être-ensemble des hommes [Abensour, 2006 : Arendt, 2001 (1971)].

⁶⁸³ Il faut rappeler que l'étymologie d'« inéluctable » renvoie au renoncement à la lutte (*in-eluctabilis*, dérivé de « *e-luctari* » = surmonter en luttant).

⁶⁸⁴ L'hypothèse de la domination convoque la rationalité fonctionnelle, le corps comme vecteur de la domination et l'autojustification de l'acteur (l'inéluctabilité de la domination), les trois définissant une sorte de « théodicée du malheur » wébérienne [Bourdieu, 1977]. À partir de ce tableau, comment ne pas tomber dans les pièges d'une naturalisation de l'ordre social, de la transformation d'un ordre contingent en quelque chose qui « va de soi » ? Pire, d'une naturalisation découlant d'une intention *critique*, la critique de l'ordre social aboutissant à une forme plus puissante – et perverse – de naturalisation, comme chez Bourdieu ? N'y aurait-il pas, comme le croit M. Abensour, dans ces sociologies de la domination, la persistance d'une pensée contre-utopique « avec une tendance marquée à confondre les impossibilités qui proviennent de la nature – la loi de la pesanteur par exemple - et celles qui résulteraient de l'histoire [...] Bref, apparaît là la tentative de transformer l'histoire en nature pour dresser, grâce à cette naturalisation de l'histoire, une nouvelle carte rigide, intouchable des impossibilités » ? [Abensour, 2010 : 42]. Les *topoi* de la pensée contre-utopique ressemblent étrangement à ceux de la critique antipopuliste : « une société close autoritaire, statique, négatrice de la temporalité, faisant violence à la condition de pluralité et à la singularité des individus » [Abensour, 2010 : 47].

⁶⁸⁵ M. Dobry appelle cet idéalisme « illusion héroïque ou tentation de l'exceptionnalisme méthodologique » [Dobry, 2009 : 35].

fécondité heuristique de manière différentielle, en les traitant comme des idéaux-type. Aussi s'agit-il d'utiliser, en deuxième lieu, les trois concepts comme des « tableaux de pensée », des « utopies logiques » [Weber, 1962 (1904)] capables d'approcher la réalité du possible politique chez les acteurs populaires, sans réduire pour autant la complexité de leur expérience, qui n'est pas faite uniquement, loin s'en faut, d'émancipation, subjectivation et utopie. L'ethnographie des pratiques politiques populaires que nous esquisserons dans notre prochain chapitre ne cessera de confronter bifurcations politiques, d'une part, et pratiques afférant à la logique de la précarité, de la fragilité, de l'autre. En troisième lieu, une telle dialectique entre pensées et ethnographies du politique devrait être à même, nous croyons, de complexifier les concepts « purs » d'émancipation, de subjectivation, d'utopie.

À la croisée d'épreuve ethnographique des concepts philosophiques et de complexification de ces mêmes concepts par une sociologie de l'expérience politique, se dessine l'horizon d'une science *possibiliste* du politique, ouverte à la remise en cause contingente du champ des déterminations sociales et fondée sur une vision possibiliste des trajectoires individuelles à partir du pouvoir d'ébranlement du politique.



Cliché n°1 : rue principale du *barrio* Santa Rosa, 23 de Enero / Caracas.



Cliché n°2 : manifeste électoral de Juan Contrera pour les élections locales, *barrio* Santa Rosa, 23 de Enero / Caracas.



Cliché n°3 : terrain vague où doit être construite la nouvelle école bolivarienne, et convoité par le collectif *Alexis Vive*, *barrio Santa Rosa*, 23 de Enero/Caracas.



Cliché n°4 : Carmen Q. devant les feuilles publiques de réhabilitation des maisons, CC Santa Rosa, 23 de Enero/Caracas.



Cliché n°5 : textes de la mission éducative *Ribas*, au domicile de Delfina L., *barrio* Santa Rosa, 23 de Enero / Caracas.
Crédit@Serrano



Cliché n°6 : intérieur typique d'une *Casa comunal*. Sur le tableau sont inscrits les rendez-vous institutionnels et les indications concernant les différents projets. Au mur, des photographies des activités collectives. CC La Manguita, Valencia. Crédit@Serrano



Cliché n°7 : pancarte annonçant la création d'un nouvel espace institutionnel, le CC La Manguita, Valencia. Crédit@Serrano



Cliché n°8 : discussion avec José Rojas, leader du CC, au cours de laquelle on découvre le statut ambivalent des objets, *barrio* La Manguita, Valencia. Crédit@Serrano



Cliché n°9 : rue principale du *barrio*, séparant les zones A et B, et faisant l'objet d'une controverse, *barrio* La Manguita, Valencia. Crédit@Serrano



Cliché n°10 : discussion entre José Rojas et Jimi H. sur les vertus de l'idéologie dans le CC, *barrio* La Manguita, Valencia. Crédit@Serrano



Cliché n°11 : scène de lecture dans la *Sala de Batalla*, *barrio* La Manguita, Valencia. A gauche, le journal du PSUV, *Lineas estratégicas* ; à droite, le livre rouge du Socialisme du XXI^e siècle. Crédit@Serrano



Cliché n°12 : Vue d'ensemble des *ranchos*, habitations du village de pêcheurs *wayuu* Caños Agua, Alta Guajira.



Cliché n°13 : intérieur du *rancho* du leader du CC, dans le même village de pêcheurs, Alta Guajira.



Cliché n°14 : controverse lors de l'assemblée communautaire. Le leader communal Carlos U. rencontre les techniciens du ministère MINPADES, village wayuu Caños Agua, Alta Guajira.



Cliché n°15 : assistance des habitants à la même réunion, village wayuu Caños Agua, Alta Guajira.



Cliché n°16 : route principale du village *wayuu* lieu de l'enquête, détruite lors des dernières inondations, environs de Paraguaipoa, Media Guajira.



Cliché n°17 : scène d'un *velorio funebre*, village *wayuu* lieu de l'enquête, environs de Paraguaipoa, Media Guajira.



Cliché n°18 : après un entretien, en présence de l'informateur principal, Euclide M., village wayuu lieu de l'enquête, environs de Paraguaipoa, Media Guajira.



Cliché n°19 : mur de l'école bolivarienne indigène, sur lequel est représenté l'« arbre des trois racines », avec Simon Rodriguez, Simon Bolivar, Ezequiel Zamora, village wayuu lieu de l'enquête, environs de Paraguaipoa, Media Guajira.



Cliché n°20 : réunion du *Frente Guaicapuro wayuu*, Machiques, Maracaibo.



Cliché n°21 : lors de la même réunion, présentation des leaders élus pour le *Frente*, en habits traditionnels, Machiques, Maracaibo.



Cliché n°22 : lecture du journal bilingue *Wayuunaiki* lors de la réunion du *Frente*, Machiques, Maracaibo.



Cliché n°23 : scène quotidienne à Caujaro, *barrio yukpa*, Maracaibo. Crédit@Serano



Cliché n°24 : *cayapa comunitaria* (construction coopérative des maisons), *barrio* Caujaro, Maracaibo. Crédit@Serrano



Cliché n°25 : famille *yukpa*, *barrio* Caujaro, Maracaibo. Crédit@Serrano



Cliché n°26 : éducation aux activités artisanales *yukpas*, *barrio* Caujaro, Maracaibo. Crédit@Serrano



Cliché n°27 : scène d'entraide lors de l'assemblée communautaire du CC *yukpa*, Toromo, Sierra del Pejira. Crédit@Serrano



Cliché n°28 : pendant la même assemblée, les caciques sont regroupés dans la partie gauche de la salle, Toromo, Sierra del Pejira. Crédit@Serano

**CHAPITRE III. LA REVOLUTION POPULISTE « PAR LE BAS » :
REFONDER, DEMOCRATISER, MOBILISER,
EMANCIPER.**

I. COMMENT FAIRE UNE SOCIOLOGIE DE LA SUBJECTIVITE REVOLUTIONNAIRE ?

« Il faudra, bien un jour, faire l'histoire de ce qu'on pourrait appeler la subjectivité révolutionnaire »
(MICHEL FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1984, p. 200).

Dès lors qu'il s'approche de ces deux « révolutions en cours » que sont le Venezuela d'Hugo Chávez et la Bolivie d'E. Morales, le sociologue est d'abord confronté à des difficultés théoriques propres aux deux contextes nationaux. Davantage que regarder du côté de ce peuple que les deux régimes exaltent et convoquent sur la place publique *via* la participation, les sociologies vénézuélienne et bolivienne polémiquent sur les vertus ou les défauts des deux modèles politiques. Davantage qu'observer des pratiques politiques, elles interrogent les modèles du « néo-bolivarisme » de Chávez et de l'« indigénisme » de Morales, à l'aune des étalons de la démocratie ou du néo-libéralisme : sommes-nous devant un nouveau modèle de démocratie propre aux sociétés dépendantes, néocoloniales ou postcoloniales ? Ces régimes sont plutôt démocratiques ou plutôt autocratiques ? Les populismes sont-ils des autoritarismes ? Le néo-bolivarisme vénézuélien et l'indigénisme bolivien constituent-ils des alternatives nouvelles à un capitalisme ayant désormais dévoilé son visage inégalitaire et précarisant ?⁶⁸⁶

Dans les rares cas où les travaux sociologiques sur les processus en cours dans les deux pays ne posent pas ce genre de questions, ils se voient en tout cas obligés de se positionner dans un terrain d'affrontements idéologiques. Faire la sociologie du Venezuela et de la Bolivie contemporains oblige le chercheur, qu'il le veuille ou non, à s'inscrire dans un champ de querelles multiples : il doit choisir entre une sociologie « neutre », souvent critique du régime en place, ou une sociologie « engagée » aux côtés du *pueblo*. Aussi les mêmes mots assument-ils des significations différentes entre les deux directions du carrefour : parler de « démocratie » pour les uns (les « neutres ») veut dire confronter les régimes d'H. Chávez et d'E. Morales à l'idéal démocratique et en apprécier l'écart. Pour les seconds (les « engagés »),

⁶⁸⁶ Un certain nombre de ces débats sont anciens, et leur émergence pourrait être située au moment de la décolonisation et du renouveau marxiste des études néocoloniales, puis postcoloniales [Bayart, 1989 : 19-55]; d'autres sont nouveaux, en particuliers ceux qui confrontent les « modèles » « néo-bolivarien » et « indigène » (dont ils présupposent l'unité et la cohérence) et le modèle capitaliste « en crise ».

parler de « démocratie » veut dire au contraire mettre en avant la démocratisation sociale accomplie par les deux régimes et les formes d'adhésion des classes populaires.

Si ces débats monopolisent les sociologies des deux pays, ils ne les condamnent pas moins à une cécité croissante envers les dynamiques sociales en cours. Au lieu de produire de manière quelque peu essayiste, et sans jamais confronter la réalité aux données empiriques, des « grandes » analyses sur les « modèles » vénézuélien et bolivien, nous souhaiterions ainsi adopter une théorie de moyenne portée (Merton), recentrant le regard du sociologue sur la production du politique « par le bas », par les logiques de participation citoyennes. Notre pari est que la compréhension du présent des deux pays en résultera enrichie, avec l'avantage supplémentaire de contourner un certain nombre de fragilités théoriques, comme l'unité et la cohérence d'un présumé modèle « néo-bolivarien » ou « indigène ».

1. L'oubli de l'acteur politique : régimes *sui generis* ou sociétés anti-systémiques ?

Dans les études sociologiques sur les formes de politisation dans les deux pays, deux familles théoriques peuvent être distinguées, se situant aux antipodes de l'échiquier idéologique. D'une part les études « macro-politiques » qui, majoritaires dans les sciences politiques des deux pays, cumulent les adjectifs pour approcher la spécificité du Venezuela de Chávez et de la Bolivie de Morales, véritables casse-têtes théoriques : démocratie « délégative », « de faible intensité », « charismatique », « directe/plébiscitaire », « néo-césariste », « néo-populiste », « aux accents totalitaires »⁶⁸⁷ etc. De l'autre, les études « anti-systémiques » qui, en réunissant plusieurs traditions théoriques - des *cultural studies* aux *gender studies*, de la *french theory* aux *post-colonial studies* -, peuplent les deux pays d'acteurs « anti-systémiques » ; ces derniers opposeraient un modèle coopératif à l'expropriation du travail, une démocratie populaire au centralisme étatique, un droit autogestionnaire à l'*habeas corpus* libéral, une société civile populaire à la société civile libérale⁶⁸⁸. Les premiers déduisent les formes de la politisation de l'évolution des structures politiques (partis, administrations, structures juridiques), les deuxièmes hypostasient un certain nombre de catégories de la pratique des dominés afin de compenser leur désintérêt total pour les dispositifs de la politique. Les premiers déduisent le « bas » du « haut », les

⁶⁸⁷ On trouve toutes ces catégories dans le livre coordonné par A. Ramos Jiménez intitulé *La revolución bolivariana. El pasado de una ilusión*. Le titre de l'ouvrage, et les outils d'analyse qui y sont mobilisés, évoquent explicitement la brillante analyse de F. Furet sur le passé de l'illusion communiste.

⁶⁸⁸ On en trouve un exemple dans le livre de C. Aguirre Rojas, *L'Amérique Latine en rébellion. Mouvements anti-systémiques et mort de la politique moderne* ou dans le collectif *Projets politiques et luttes sociales : expériences latino-américaines*.

deuxièmes « le haut » du « bas »⁶⁸⁹.

Ces deux familles d'analyses nous conduisent dans une impasse : chez les uns, nous sommes devant à un système politique sans acteurs, produit de l'objectivation des catégories de la science politique (État, électorat, organisations). Il s'agit alors de mesurer la *spécificité* vénézuélienne ou bolivienne, par son écart à une norme politique, démocratique ou étatique (d'où la *profusion* d'adjectifs). En plus de leur normativité affichée et pourtant jamais discutée, les tenants d'un modèle politique *sui generis* pour le Venezuela et la Bolivie contemporains, ne font jamais l'effort de discuter, en dialoguant avec la théorie et l'histoire politique, la complexité des concepts de « démocratie » ou d'« État ». Chez les tenants de la « société populaire d'acteurs anti-systémiques », se produit le tropisme opposé : les études postcoloniales, dans leur version latino-américaine, héritent de leur ancêtre *dependentista*⁶⁹⁰ l'articulation d'une analyse macro-politique prisonnière de l'idéologie, d'une part, et d'une idéalisation de l'acteur et de sa parole⁶⁹¹. D'un côté, un système politique *sui generis* sans acteurs, de l'autre, un réseau d'acteurs anti-systémiques sans épaisseur ethnographique. D'un côté, une normativité affichée et pourtant présentée comme garde-fou pour la neutralité du chercheur ; de l'autre, une idéologie également affichée mais justifiée par le devoir sacré de relayer l'hégémonie de « ceux d'en bas »⁶⁹².

Le détour épistémologique que nous proposons part précisément de ce qui manque aux tenants du « système politique *sui generis* » et du « réseau d'acteurs anti-systémiques » : l'acteur et la description de ses pratiques. C'est dès lors à travers l'engagement ethnographique [Cefaï, 2010] que nous entendons repenser une sociologie de l'acteur politique dans les populismes contemporains, sociologie qui devrait se placer à mi-chemin entre les fétiches des « systèmes » des uns et des « paroles » des autres. Restituer une chair sociale à ces hypostases devra nous servir à donner un sens clair à un programme de « construction sociale du politique » heuristiquement fécond pour comprendre les deux populismes.

⁶⁸⁹ Les exemples de ce genre de fausses oppositions intellectuelles, où le savant cède la place à l'homme politique, le *wissenschaften mensch* au *politische mensch* pour reprendre les catégories du *Savant et du politique* de M. Weber, pourraient être démultipliés.

⁶⁹⁰ La *teoria de la dependencia* élaborée par F. H. Cardoso et E. Faletto constitue l'effort le plus systématique d'appliquer les catégories d'analyse marxistes à la situation historique de dépendance néocoloniale de l'Amérique latine.

⁶⁹¹ Comme on le voit chez G. C. Spivak [2006].

⁶⁹² Hégémonie et « guerre de position », deux concepts introduits par A. Gramsci pour caractériser le déplacement de la lutte de classe du champ des structures à celui des superstructures, évoquent également le gramscisme militant des approches postcoloniales, qui reprennent la lecture d'A. Gramsci par T. S. Hall.

2. Un programme de construction sociale du politique et la focale sur la subjectivité de l'acteur.

Ces deux familles d'analyses convergent dès lors paradoxalement dans un même oubli de l'*acteur* politique : que font les acteurs, et en particulier ces « exclus » auxquels Chávez et Morales ont donné une parole et une visibilité publique, du populisme ? À partir de quel moment, et de quelle expérience particulière, deviennent-ils révolutionnaires, ou sombrent-ils dans la désillusion⁶⁹³ ? En quoi leurs régimes d'action contribuent ou non à enclencher des dynamiques de démocratisation à l'échelle locale ? En quoi leurs engagements façonnent des « arènes publiques » [Cefaï et Trom, 2001] à même de faire émerger, par la délibération et le conflit, de nouvelles identités collectives ? Que font alors ces acteurs du « peuple » par lequel et pour lequel Chávez et Morales prétendent gouverner ? Quels sont les usages politiques du « peuple » dans les populismes ? Répondre à ces questions nous conduit sur les terrains presque vierges pour le Venezuela et la Bolivie contemporains⁶⁹⁴ de la construction sociale du politique et de l'analyse des subjectivités politiques.

En faisant dialoguer approches sociologiques et philosophiques, nous proposons donc ici une « épure politique » des expériences populaires observées dans les comités participatifs : il s'agit, en d'autres termes, de reprendre un certain nombre de résultats du chapitre précédent pour les analyser au prisme de l'« irruption du politique » [Rancière, 2003 (1990)]. Aussi devons-nous partir d'une définition de la politique se faisant « du bas vers le haut », seule à même de restituer une certaine autonomie culturelle aux « dominés » dès lors qu'ils pensent et pratiquent leur accès au politique : notre focale se recentrera donc sur ces

⁶⁹³ La définition donnée *supra* des révolutions populistes comme des *crises politiques* ouvre d'emblée vers la prise en compte de nouvelles formes de réflexivité chez les acteurs. Le lien est déjà présent chez M. Dobry, qui insiste dans sa *Sociologie des crises politiques* sur le fait que les crises amènent les acteurs à réfléchir à leur condition politique, « allant de soi » avant la crise. Comme le résumait B. François et E. Neveu « En expliquant comment des mobilisations multisectorielles parviennent temporairement à dissoudre ou submerger les multiples cloisons et compartiments qui à la fois morcellent et font tenir le monde social, Michel Dobry aide à comprendre comment les crises sont aussi des périodes où s'opèrent simultanément une activation des dispositions à opiner et une unification de l'espace public autour d'un nombre limité d'enjeux explicites. Osons suggérer au risque d'un kidnapping théorique, que peu de situations offrent plus la possibilité (mais non l'assurance) d'expérimenter *in vivo* le modèle normatif de l'espace public habermassien que les crises révolutionnaires » [François et Neveu, 1999 : 51].

⁶⁹⁴ Alors que ce n'est pas le cas pour d'autres « révolutions en cours » comme les « printemps arabes », qui ont mobilisé sociologues et politistes autour d'un programme sur la construction subjective de l'expérience révolutionnaire. La révolution semble réapparaître dans les dictatures maghrébines sous la forme classique de l'épreuve de liberté chère à J. Michelet, A. de Tocqueville et H. Arendt. Bien que ces épreuves de liberté n'effacent pas, telles une *tabula rasa*, la prégnance d'imaginaires radicaux, ces nouvelles révolutions ont interpellé les sciences sociales autour de leur capacité à *démocratiser* des régimes à leur tour souvent produit de révolutions populaires cristallisées. Elles ont été l'occasion, de plus, de réfléchir sur la nature du fait révolutionnaire dans des pays postcoloniaux, où la révolution ne cesse jamais d'interagir avec une condition coloniale à dépasser, et un Peuple à instituer [Bozarlsan, Bataillon et Jaffrelot, 2011].

phénomènes de récréation « par le bas » des référents politiques au cœur même de la production de nouvelles subjectivités. Les trois matrices de la politique populiste dans les deux pays étant la révolution (il s'agit de révolutions en cours), la démocratie (les acteurs populaires font des comités participatifs des laboratoires démocratiques locaux) et le populisme (Chávez et Morales appelant à la constitution d'un « peuple » dans les *barrios*), il s'agira de les confronter à l'expérience participative. Comment les acteurs populaires accèdent-ils au politique par la révolution, la démocratisation et le populisme ? Comment se saisissent-ils de ces trois concepts, transformés en *opérateurs*, pour rendre intelligible cet accès ? Comment s'en saisissent-ils pour former un espace public, se doter d'une identité, produire un monde commun et traduire une intelligence collective ?

Les acteurs des comités populaires permettent ainsi au sociologue d'observer au niveau « micro » la gestation d'une révolution, d'une démocratisation, d'un populisme. Ces concepts, que la philosophie politique tendrait à différencier, sont systématiquement reliés dans l'expérience populaire. Il s'agit dès lors d'observer, parmi les exclus de naguère de la politique, la déhiscence d'un espace public qui convoque toutes ces dimensions à la fois. Cela rend intelligible la chaîne des opérations qui l'institue, de l'émergence d'un différend à l'échelle de l'individu à la construction d'une publicité et d'un conflit. Le comité populaire apparaît dès lors comme un espace social traversé par des dynamiques politiques, d'une part, et comme une surface d'inscription du politique, de l'autre : le politique fait irruption chez les acteurs populaires par la conjonction d'une interruption et d'une refondation, d'une vérification constante de l'égalité, de la nécessité de se nommer en tant que collectif, et de déjouer le retour de l'hétéronomie par l'entremise des maîtres-penseurs de l'idéologie.

Ces processus font signe vers autant d'appels performateurs : *refonder*, *démocratiser*, *mobiliser* et *émanciper*. Le mot d'ordre « refonder » constitue le champ d'aimantation des « révolutions populaires » ; le performatif « démocratiser » désigne un ensemble de sociabilités civiques et de représentations de la démocratie ; le souci de « mobiliser » fait appel à la nécessité de se nommer comme collectif et comme « peuple » ; « s'émanciper » veut dire enfin pour l'acteur populaire trouver sa place dans l'hégémonie populiste elle-même : il s'agira alors de retracer cette « connaissance de soi qui révèle à l'acteur populaire un être voué à autre chose que l'exploitation » [Rancière, 1981 : 32].

Refonder, démocratiser, mobiliser et émanciper, mots d'ordre de l'acteur populaire qui fait l'expérience du politique dans les comités participatifs, seront problématisés en quatre *tempo* : un premier *tempo* où l'on retracera les représentations de la révolution, de la démocratie et du populisme dans les *barrios*. Un deuxième *tempo* où l'on analysera les

pratiques populaires de refondation, démocratisation, mobilisation et émancipation. Un troisième *tempo* où l'on appréciera la dimension proprement esthétique-politique de ces processus : nous insisterons, à travers l'exemple de ces artistes populaires « engagés » que sont les peintres de *murales*, sur la conjonction d'une révolution et d'une création, d'une démocratisation politique et d'une démocratisation culturelle, d'une désignation collective comme « peuple » et de sa figuration dans les *murales*, enfin d'une émancipation politique et d'une subversion graphique. Un quatrième *tempo* où l'on renouera les fils des analyses antérieures au vu de la genèse d'un espace public, en insistant sur le lien entre une révolution et un différend, entre une démocratisation et une publicité, entre une désignation collective et une identité collective, entre une émancipation et une prise de parole.

Cet écheveau de processus politiques au cœur de l'expérience populaire, montre l'ampleur des défis qu'une sociologie des populismes adresse à la science politique des « régimes » populistes. Que seraient une révolution, une démocratie et un populisme sans acteur ? Peut-on recourir à ces concepts éminemment complexes, solidaires d'une archéologie et d'une sémantique historique propre, sans jamais les mettre à l'épreuve empirique d'un terrain, sans jamais en étudier les significations sociales ? Analyser l'apport de ces trois concepts à l'intelligence des formes d'action dans une société qui éprouve, par le truchement de sa révolution, sa réinstitution imaginaire [Castoriadis, 1975], peut éclairer, *in fine*, les formes paradoxales d'accès au politique de ceux dont l'identité sociale comporte précisément l'auto-exclusion de la sphère politique [Gaxie, 1978]. Car les acteurs de ces comités, ceux qui devraient nous instruire sur la révolution, la démocratie et le populisme « par le bas », sont les habitants des *barrios*, traditionnellement confinés dans l'espace de relégation démocratique de la clientèle, de la barbarie politique à civiliser, de la masse à séduire. C'est en cela que relever le défi de la révolution, de la démocratie et du populisme « par le bas » n'est pas sans jeter un éclairage sur les modalités d'accès au politique de ces acteurs auxquels la sociologie, et notamment la science politique, ont progressivement ôté une légitimité scientifique du fait de leur illégitimité politique⁶⁹⁵.

⁶⁹⁵ En ce sens notre entreprise entretient des liens profonds avec ces courants des sciences politiques contemporaines qui demeurent, par une conjonction d'approches pouvant aller de l'étude des formes de gouvernementalité dans une perspective foucauldienne, au décryptage pragmatiste des formes de critique populaire, à l'analyse des espaces de résistance dans une perspective cersteausienne, attentifs à la politique du « bas ». On trouve des exemples de cette articulation féconde d'approches et de méthode chargées de conférer une intelligence à la « politique des gouvernés », à la « politique d'en bas » ou la « politique populaire » dans les travaux africanistes de J-F. Bayart [Bayart, 1989] ou à ceux de P. Chatterjee pour l'Inde [Chatterjee, 2009]. Cependant, comme nous l'avons déjà mentionné, il s'agit de séparer ces courants de la « politique d'en bas » de certains excès des *post-colonial studies*. L'intérêt pour les espaces de jeu face à la domination qui qualifie toute sociologie de la politique « d'en bas » ne peut pas conduire à adhérer de manière acritique à l'« authenticité » de la parole du dominé, et en faire la caution pour l'extraire de son espace social-historique d'existence (et de

II. LA REVOLUTION DES SANS-PART. BIFURCATIONS POLITIQUES ET RUPTURES BIOGRAPHIQUES.

« Le peuple qui fait la Révolution et se fait en la faisant apparaît, dans l'après-coup de la réflexion, fût-elle contemporaine de l'événement et menée par ses protagonistes, comme une peuple à faire. L'irruption du peuple souverain sur la scène de l'Histoire est, en même temps qu'actualisation fulgurante d'un possible imprévu, prescription d'une tâche ardue dont les problèmes rencontrés par les Révolutionnaires pour formuler la notion de souveraineté du peuple révèlent l'ampleur. Dans l'écroulement des fondements de l'ancien ordre social, la nation est exposée à l'épreuve de son institution ; le peuple qui s'y invente, sans référence ni modèle passés – en dépit des exemples prestigieux qu'il s'est parfois imaginé suivre – est celui de la *démocratie moderne* ».

Rose Goetz et Alain Trignon, *L'invention du peuple*, Nancy, Presses universitaires de Nancy/Théories et pratiques sociales, 1993.

Les acteurs des comités populaires parlent sans cesse de révolution, de processus révolutionnaire (*proceso revolucionario*), de révolution des *barríos*, de révolution d'une vie, tout en reliant ces différentes acceptions de la révolution entre elles.

Dans leur usage quotidien du concept, la révolution évoque, en premier lieu, la capacité de l'histoire à s'accélérer, à rompre avec un passé révolu, à dévoiler des plis auparavant ôtés au regard, à accoucher des choses nouvelles, à se projeter vers un « pas encore ». Les révolutions des vies populaires s'offrent dès lors à l'observation sociologique comme une expérience vivante de ce « temps hors de ses gonds », « qui ne relève pas du temps vectorisé de l'histoire », « qu'il faut postuler, ne serait-ce que pour donner un statut à tout ce qui dans une époque se pense en avant d'elle, sur le mode de l'anticipation » et qui « nous ramène à tout ce qui est enkysté d'oubli de ce que la politique est, par soi, conflit » [Loraux, 2005 : 128].

possibilité). Ce sont précisément l'assignation de la parole du dominé à l'espace d'une domination d'abord postulée, et l'authenticité dont cette parole ferait preuve en vertu de sa nature « populaire », qui nous conduisent à identifier ces excès comme « populistes » au sens de C. Grignon et J-C. Passeron [Grignon et Passeron, 1989]. Des remarques allant dans le même sens peuvent être retrouvées dans le livre illuminant de J-F. Bayart *Les études postcoloniales : un carnaval académique ?* et dans la remarque suivante de J-L. Amselle : « il y a en effet, à la base de tout populisme – et les *Subaltern Studies* en sont une forme – l'idée de la bonté du peuple, de son caractère exemplaire face à la malignité des puissants, quand bien même les puissantes s'empareraient de cette figure à leur seul profit » [Amselle, 2012 : 165].

Un tel changement d'historicité contenu dans l'expérience de la révolution comme expérience du temps, va de pair avec l'émergence d'une posture critique. Dès lors qu'ils parlent de révolution, les acteurs populaires accèdent à cette posture critique, soupçonneuse, de dénaturalisation du monde social qui est la cible de la pensée réactionnaire [Cingolani, 2003b]. Leur expérience du temps témoigne alors d'un tournant réflexif, où la contingence de leur existence collective dans le *barrio* dialogue sans cesse avec la temporalité instituante d'une révolution qui les précède et les dépasse⁶⁹⁶.

Mais l'acteur populaire ne qualifie une rupture historique de « révolution » qu'à partir du moment où il peut penser, d'une manière ou d'une autre, son inclusion dans cette rupture. La révolution est, en quelque sorte, l'anneau de jonction entre une histoire écrite « à rebrousse-poil » si l'on reprend l'expression de W. Benjamin dans les *Thèses sur le concept d'histoire* de 1940, et une mémoire, une expérience, auparavant ôtées à son regard qui y rentrent de plain-pied.

Trois ruptures révolutionnaires dialoguent entre elles dans le quotidien populaire des *barrios* vénézuéliens et boliviens : les Indépendances, avec leur cortège d'annonciations émeutières pendant l'époque coloniale, les révolutions démocratiques (23 janvier 1958 au Venezuela et 9 avril 1952 en Bolivie), et les révolutions populistes du *Comandante* et d'Evo. Ces trois révolutions scandent l'histoire politique du pays, sous-tendant la constitution d'un État-Nation, d'une démocratie représentative et d'une démocratie réconciliée avec son « peuple ». Les (dis)continuités entre révolutions sont systématiquement questionnées par les acteurs populaires à partir du prisme « rupture/refondation » ; la mémoire des acteurs populaires interroge alors de manière critique l'extension de la rupture et de la refondation propre à chaque révolution :

« Quand ce pays a obtenu l'Indépendance, ça c'était une vraie révolution. Nous nous sommes battus pendant des siècles contre la colonisation, et une partie de cette bataille a été écoutée par les partis AD et COPEI contre la dictature de M. Pérez Jiménez. Les partis étaient représentatifs d'un élan révolutionnaire populaire à cette époque, mais ils n'auraient rien pu faire si les gens des *barrios* ne s'étaient pas soulevés contre ce régime policier, horrible, où tu ne pouvais jamais vivre tranquille. Le jour de ce soulèvement glorieux, le 23 janvier 1958 donne le nom à notre quartier. La nouvelle démocratie n'a pas duré, les partis ont repris le pouvoir et l'ont ôté au peuple, jusqu'à ce que Chávez rompe avec ça, écoute notre rage et commence cette belle révolution, la seule qui puisse vraiment se définir telle » [Tomas M., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

⁶⁹⁶ Pour une systématisation de cette vision du temps comme dialectique de contingence et institution, on se référera à la phénoménologie de M. Merleau Ponty, notamment *Les aventures de la dialectique*.

« Ce pays a vécu beaucoup d'événements : ce que nous vivons maintenant est quelque chose de nouveau par rapport à l'histoire telle que je m'en souviens et que je peux te raconter. Parce que même si la révolution nationale de 52 a été une occasion pour le peuple de se libérer du joug de ces élites qui l'avaient meurtri pendant des siècles, ça n'a pas duré pour nous, pour nous gens d'El Alto. Le temps de l'esclavage est revenu, sous des formes nouvelles : avant esclave colonial, maintenant mineur, avant esclave au service du propriétaire, maintenant esclave au service de l'État. Nous qui venons de l'Altiplano le savons bien ; parce que quand la révolution s'est mise en place c'était tout un enthousiasme, toute une attente aussi : savoir ce qui allait nous arriver de bon » [Jesus L., JV « 12 de octubre » (El Alto)].

Ces extraits témoignent d'une interrogation constante des acteurs populaires : qui a fait la révolution ? Qu'est-ce qui a changé pour le pays ? Qu'est-ce qui a changé pour nous/moi ? Semblent-ils se demander sans cesse en construisant leur récit révolutionnaire. Ainsi l'Indépendance vénézuélienne de 1810, en dépit de son monopole par une bourgeoisie créole littéralement aux antipodes du bas peuple, est une « vraie » révolution car elle ouvre à une nouvelle autonomie politique contre la Colonie, origine de la « tumeur oligarchique » contre laquelle se bat H. Chávez à présent [Chavez, 2006b : 32]. La révolution de 1810 est une « vraie » révolution pour les acteurs populaires en raison de sa capacité à accoucher d'un nouveau en brisant l'ordre ancien : en 1810, la rupture est allée de pair avec une refondation. Une équivalence semble s'esquisser entre leur nouvelle condition politique, tendant avec les CC à l'idéal de l'autonomie, et une condition historique (la Colonie) accédant à un état politique (l'État-Nation). La révolution contre le tyran M. Pérez Jiménez de 1958, à l'origine de la transition démocratique de Punto Fijo, est menée par deux partis (AD et COPEI) canalisant les espérances des classes populaires. Cependant, le ton de la révolution est donné par l'émeute populaire du 23 janvier, ayant connu une large audience dans les *barrios*. Si la démocratie fondée par AD et COPEI en 1958 (date du pacte constitutionnel de Punto Fijo) a connu une détérioration progressive jusqu'à légitimer une nouvelle rupture révolutionnaire « par les urnes » en 1998, l'acteur populaire n'hésite pas à y voir la conséquence de la mise sous silence historique du « vrai » acteur révolutionnaire de 1958, l'émeutier-martyr du *barrio*. La révolution bolivarienne est, en ce sens, une double révolution : rupture/refondation à l'encontre d'un régime pseudo-démocratique annoncée par l'émeute populaire du 27 février 1989 (le *Caracazo*, *ricorso storico* de l'émeute du 23 janvier 1958) et rupture/refondation de l'histoire elle-même, de son récit, qui se doit désormais de réintégrer le sujet populaire.

Le récit de Jesus, *anciano* de la JV « 12 de octubre » témoigne des mêmes questionnements sur l'histoire des révolutions : si la révolution d'E. Morales a été capable d'interrompre le cours de l'histoire, c'est parce qu'elle a pris la mesure d'une parole à

reconvoquer en position de protagoniste, la parole du peuple. Si la révolution nationale de 1952, que l'interviewé a connue à 25 ans, a engendré des espérances vite déçues et n'a pas été une « vraie » révolution, c'est parce que sa capacité à briser l'ordre historique a été de courte durée, de l'ordre de l'illusion : les attentes du peuple se sont traduites en désenchantement, et l'ordre de la domination a été restauré sous la forme de l'étatisme. De plus, le peuple n'a pas été convoqué en tant qu'acteur de la révolution : l'attente de « ce qui allait nous arriver de bon », éminemment passive et fataliste, s'oppose diamétralement à l'institution d'un nouveau cours de l'histoire.

À la relecture critique de chaque révolution en fonction de la double entrée rupture/refondation, est associée alors une réappropriation mémorielle de l'histoire nationale. Une telle jonction entre mémoire collective dans le *barrio* réinventée à l'aune du présent révolutionnaire, d'une part, et révolutions nationales de l'autre, est facilitée par la tradition révolutionnaire littéralement réécrite par Chávez et Morales en relation avec l'*historia patria*, le récit historique de la Nation [Capdevila et Langue, 2007]. Ainsi, la capacité des acteurs à interroger leur histoire individuelle, collective et nationale « à rebrousse-poil », s'inscrit dans le sillage d'une nouvelle mémoire révolutionnaire instituée par les deux révolutions populistes. Celle-ci relie de manière téléologique et eschatologique révoltes indigènes pendant l'ère coloniale et rêve bolivarien avorté de la Grande Colombie, soulèvements paysans et ouvriers contre les oligarchies néocoloniales et émeutes populaires contre les tyrans, pillages de la « plèbe vertueuse » (le *Caracazo* de 1989) et révolutions avortés (le putsch avorté du 4-F au Venezuela)⁶⁹⁷. C'est à partir de ces équivalences instituant un nouveau récit national, que

⁶⁹⁷ Ce peuple pauvre, qui est une sorte de *Volksgeist* national, commande ainsi une relecture de l'histoire vénézuélienne et bolivienne, épiphénomène d'une histoire plus universelle, celle des peuples d'Amérique Latine et du monde contre l'asservissement oligarchique. Pour une intéressante synthèse dans cette optique de l'histoire vénézuélienne on pourra se référer à des fragments ici reportés du discours de Cilia Flores, Présidente de l'Assemblée Nationale (AN) lors de la remise du pouvoir au Président Chávez réélu le 3 décembre 2006 : « [...] Nos frères indigènes vivaient heureux dans ce territoire, en harmonie absolue avec la nature, avec Dieu, avec leurs ancêtres et avec eux-mêmes. Nos indigènes vivaient en communauté, développaient les valeurs de la solidarité, de la fraternité et travaillaient en équipe. Ensuite vinrent les colonisateurs et amenèrent la barbarie. Ils assassinèrent, volèrent les ressources et assujettirent les hommes. Cependant, leur volonté destructrice ne se limita pas à cela. Ils nous transmièrent leurs vices, pour nous corrompre. Pour cela furent déclenchées les grandes luttes de nos frères indigènes, dont le sang coula sur le chemin de l'histoire, puis les luttes de nos Libérateurs (*Libertadores*) : ainsi nous fûmes libérés. Ainsi nous obtînmes la liberté, mais à quel prix ! Le peuple continua à être réprimé, opprimé, non plus par les colonisateurs mais par les puissants, par l'oligarchie. Dans la dernière étape de cette histoire, à travers les élites, à travers la partitocratie qui s'installa avec le *puntofijismo*, tous ces vices qu'ils [Les oligarques de *Punto Fijo*] avaient acquis, ils essayèrent de nous les imposer comme un modèle, comme une culture nationale ; c'était pour ça qu'ils disaient à cette époque : « celle-ci est la culture qui est la nôtre ici au Venezuela ». Mais le peuple continuait à lutter. Après avoir été soumis un certain temps, il en eut marre d'être soumis et s'insurgea. Comme expression de ce peuple qui s'insurgea à nouveau contre ces néo-colonisateurs vénézuéliens, esclaves des intérêts de l'empire américain, il nous reste ce que l'histoire a nommé *Caracazo*. En cette occasion, le peuple fut massacré par les élites *puntofijistas* ; Ensuite, un autre « peuple » vint s'ajouter à la rébellion générale, le peuple militaire, au cours du 4-F et du 27-N. Le peuple s'unit immédiatement

les acteurs populaires peuvent repenser « leur » révolution, en posant des questions nouvelles à l'histoire et en y répondant par des mises en intrigues qui les convoquent comme protagonistes [Ricoeur, 1991].

Mais comment penser alors l'interaction entre ces deux mémoires politiques, celle révolutionnaire des acteurs et celle révolutionnaire de l'État ? S'agit-il d'une simple translittération, d'une traduction (impliquant une langue de passage [Akrich, Callon et Latour, 2006]) ou d'une diffraction (impliquant un obstacle qui produit une distorsion dans le passage d'une mémoire à l'autre) ? Assiste-t-on à une retraduction fidèle du « haut » vers le « bas » ? Quelle est la place des biographies individuelles dans ce lien ? L'analyse d'un moment charnière entre nouveau récit national, mémoire collective *barriale* et récits de vie des acteurs

à ce mouvement militaire et l'accompagna dans la rue. C'est à ce moment-là que le Commandant Hugo Chávez se transforma en sentiment national, en espoir pour le peuple libre. Ce peuple même, déjà en union sacrificielle avec les Forces Armées, avec l'union civico-militaire, conduisit le Commandant Chávez à la Présidence. [...]. Le Commandant Chávez avait une proposition concrète et la présenta au pays : « Assemblée Constituante ». Ainsi, nous fûmes tous convoqués aux urnes afin de rédiger une nouvelle Constitution, et l'année suivante nous l'avons cette nouvelle Constitution, approuvée par Referendum par le peuple souverain. [...]. Le Président, une fois approuvée cette Constitution, fut réélu par le peuple souverain, pour qu'il continue à guider la Patrie. Se mit en place tout un agenda de travail qui insistait en premier lieu sur le remboursement d'une dette sociale accumulée durant des décennies, et ce fut à ce moment que nous dûmes supporter une conspiration macabre qui déboucha sur un coup d'État en avril 2002, un coup d'État fasciste. Mais le peuple conscient, courageux et sûr de ses vœux, encore une fois, défendit avec le sang ce qui lui avait coûté cher à obtenir durant des années ». La première partie du discours identifie une étape originaire de la lutte de cet esprit immanent de l'histoire : le peuple (alors peuple indigène) lutte contre la domination de l'oligarchie coloniale. Le peuple se libère grâce à l'œuvre des *próceres* (ancêtres) et des *Libertadores*, le *Generalísimo* Francisco de Miranda, le *Libertador* Simón Bolívar et Antonio José de Sucre. L'unification des peuples d'Amérique Latine à travers la création d'une entité nationale telle la *Gran Colombia*, ainsi que la réforme agraire et la libération des esclaves sont les piliers du projet politique de Simón Bolívar. Ils sont abandonnés avec l'avènement de l'époque oligarchique (1830-70) à la mort du *Libertador*. L'émancipation du peuple, annoncée par les *próceres*, et en particulier par le *Libertador*, est alors reniée par la nouvelle oligarchie au pouvoir, représentée par J. A. Páez qui régit l'alliance entre Parti Conservateur et *caudillos* régionaux. À l'époque, le Parti Libéral, anti-esclavagiste, égalitariste, fédéraliste et protectionniste, défend la cause du peuple, suscitant la colère des Conservateurs et déclenchant la Guerre Fédérale (1859-1863). Par la suite, l'histoire continue d'être une dialectique constante entre une oligarchie soucieuse de s'appropriier et de conserver le pouvoir et un peuple qui la défie cycliquement. C'est dans cet ordre d'idée que peuvent s'interpréter la lutte du leader *pardo* E. Zamora aux côtés des Libéraux durant la Guerre Fédérale, la résistance du patriote J. M. Hernández « *El Mocho* » au *Liberalismo Amarillo* du *caudillo* Guzmán Blanco (1870-1888), la trahison de l'oligarque J. V. Gómez (1908-1935) perpétrée à l'égard du patriote nationaliste et anti-impérialiste C. Castro (1899-1908) ; la trahison des Généraux Delgado Chalbaud (1948-1951) et M. Pérez Jiménez (1952-1958) à la Junte Révolutionnaire du Peuple issue de la *revolución adeca* (1945-48) ; la résistance guérillera (1961-1971) à la trahison de l'élite *puntofijista* ; le *Caracazo* et la trahison de l'oligarque C. A. Pérez ; le coup d'État fasciste du 11-13 avril 2002 et la mobilisation collective qui s'ensuit ; la manipulation par l'opposition des mécanismes de convocation du référendum révocatoire du 15 août 2004 et la consécration par le peuple de son mandataire ; la campagne de discréditation verbale de l'opposition ayant précédé les élections présidentielles du 3 décembre 2006 et la réponse encore une fois auto-libératrice du peuple, qui a voté pour le socialisme [Chávez, 2007b : 12 -14]. Maintes équivalences existent entre ce type de récit et la revalorisation des luttes indiennes dans l'histoire bolivienne dans les nombreuses allocutions publiques d'E. Morales, valorisant les révoltes de Tupac Katari et Bartolina Sisa entre 1779 et 1781 ou la Révolte de Chuquisaca du 25 mai 1809. Cette dernière est célébrée comme « premier cri libérateur de L'indépendance » contre les élites créoles. Les célébrations du bicentenaire de Chuquisaca en 2009 ont d'ailleurs clairement affiché la volonté du gouvernement populiste de renouer avec cette révolte populaire, et de présenter un Bolívar « plus indigène » [Morales, 2009]. Il s'agit, dans les deux cas, de décoloniser l'histoire afin d'y faire apparaître un sujet collectif latent et de lui rendre le Pouvoir constituant lui ayant été aliéné par l'élite.

populaires - l'émeute du 27 février 1989 mieux connue comme *Caracazo* - est l'occasion pour le sociologue de retracer les décalages herméneutiques entre le « haut » et le « bas ». Car le récit du *Caracazo* rassemble ces trois dimensions et permet de saisir opportunément les décalages entre mémoire nationale, mémoire populaire et récits de vie individuels.

1. Logiques d'un événement : mémoires, récits et expériences du *Caracazo*.

Le 27 février 1989, une foule d'habitants des *barrios* se déverse sur la capitale, en réaction à une hausse des prix des transports annoncée par le Président C. A. Pérez en concomitance avec la mise en place des Programmes d'ajustement structurel. L'émeute se transforme vite en pillage, les habitants des *barrios* trouvant à l'intérieur des magasins les produits cachés par les commerçants en vue de la libéralisation des prix annoncée par C. A. Pérez : une telle découverte amène nombre d'acteurs populaires enragés à lyncher les commerçants résistant au pillage, à incendier des bus et à former des barricades au cœur de la ville. La réaction gouvernementale ne se fait pas attendre : dès le lendemain le Président, avec l'approbation du Congrès, déclare l'état d'urgence et suspend huit garanties constitutionnelles (liberté de circulation et rassemblement, liberté d'association, garantie de procès, liberté d'expression), en déléguant aux forces de l'ordre la responsabilité de gérer l'émeute. Ce moment charnière dans l'histoire du *puntofijismo* est à l'origine, nous l'avons dit, d'un divorce définitif entre peuple et État, et d'une rupture du mythe de l'harmonie démocratique vénézuélienne [Naim et Piñango, 1985].

Les dynamiques émeutières du *Caracazo* ont donné lieu à deux interprétations dans la foulée de l'événement [Soriano de Garcia Pelayo, 1989] : d'une part une analyse en termes de « violence sociale », proposant une anthropologie des *barrios* déduite de l'histoire politique du pays, ainsi que des statistiques de la violence du *Caracazo* [Salas, 2001] ; l'explosion de la violence lors du *Caracazo* y est perçue comme le point d'orgue d'une barbarie propre à la fois aux classes populaires, à la fois à l'État policier. Du côté des classes populaires, la barbarie est pensée comme une réponse plus ou moins rationnelle (au sens de compréhensible) à leur « galère » entendue comme « le sentiment de se heurter à une domination sociale aussi profonde qu'impossible à désigner » [Dubet, 2007 : 37] ; la souffrance de la « galère » y est accrue par le sentiment d'une déshérence vis-à-vis de la mission protectrice de l'État [Lopez Maya, 2003]⁶⁹⁸. Du côté de l'État, la barbarie est inscrite

⁶⁹⁸ Dans son article sur le *Caracazo*, M. L. Maya reprend ainsi l'analyse classique de l'historien britannique E. P. Thompson sur l'« économie morale de la foule ».

dans le projet civilisateur porté par l'armée comme institution centrale de la statogénèse chaotique des XIX^e et XX^e siècles : elle désigne l'ennemi à abattre pour restaurer l'ordre, le pilleur « issu de quartiers populaires à la peau foncée » [Coronil et Skurski, 1991 : 320]. Une deuxième interprétation fait primer, *a contrario*, la catégorie juridique de « meurtre d'État » et concentre tous ses efforts sur le calcul exact des morts et sur la nécessité de politiser cette mémoire [PROVEA, 1999]⁶⁹⁹.

Or comme le souligne P. Vazquez, ces deux interprétations sont, malgré leur divergence, rapprochées par l'absence d'épreuve ethnographique : « pour comprendre la dimension politique des émeutes au Venezuela », il faut alors convoquer « les voix de ceux qui approuvent ou condamnent le pillage et sa répression » afin de rendre intelligible « le sens de la justice sociale qui a prévalu dans ce moment extrême », considéré par ces analystes comme « allant de soi » [Vasquez Lezama, 2010 : 133].

Dans le récit de cet événement, les habitants des *barrios* insistent en premier lieu sur l'articulation paradoxale d'une violence émeutière aveugle, déchaînement des intérêts égoïstes de tous contre tous (l'individu se transformant en pilleur anonyme), et d'une logique de foule organisée porteuse d'une volonté de justice, à son tour assise sur l'impérialité d'un besoin.

« C'était la folie, tu ne savais pas comment prendre tout ça. Tu voyais les gens du *barrio* devenir fous comme ils ne l'avaient jamais été, assoiffés de tous ces biens que les commerçants nous avaient cachés, ces traîtres » [Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Le caractère binaire du récit du *Caracazo* situe ainsi, de prime abord, son expérience historique entre la « foule délinquante » de Sighele et la « foule expressive » de Turner ou de G. Rudé [Cefaï, 2007 : 73-78]. Quatre récits-type surgissent face à cette explosion révolutionnaire : un premier récit mettant en avant l'irrationalité de la violence et la terreur (« je suis restée chez moi, j'avais peur, tout le monde était devenu fou ce jour-là ») ; un deuxième récit insistant sur la dimension collective de l'émeute et son enracinement dans des sociabilités de voisinage (« j'ai appelé les voisins, nous avons décidé de nous mobiliser, parce que quelque chose était en train de se produire ») ; un troisième récit défendant la rationalité de la violence dès lors qu'elle s'oppose à la terreur policière (« nous nous sommes armés parce que ce jour-là le peuple vénézuélien a été massacré ») ; un quatrième récit enfin qui

⁶⁹⁹ Du point de vue de ce partage en deux familles analytiques, la première tournée vers une sociologie historique, la deuxième vers le droit, l'analyse de P. Vazquez, mobilisant une approche biopolitique centrée sur les relations entre pilleurs, victimes et forces de l'ordre, est tout à fait originale [Vasquez Lezama, 2010].

propose une lecture réflexive de l'événement dans les termes d'une « culture de la violence » caractérisant les *barrios* (« c'est à partir de ce jour-là que se produit cette nouvelle donne de la violence et de l'impunité que nous expions aujourd'hui quotidiennement dans les *barrios*»). Nous synthétisons ces quatre types de récits dans le tableau suivant, croisant la rationalité des moyens (la violence) et la rationalité des fins (la justice).

	Justice des fins	Injustice des fins
Rationalité de la violence	Foule expressive pure (décision collective inscrite dans des sociabilités de voisinage)	Guerre de résistance
Irrationalité de la violence	Culture de la violence	Foule délinquante pure

Tableau 12 : Représentations populaires du *Caracazo* (justice/rationalité).

Ce tableau restitue, en aval de la conversion du *Caracazo* en commémoration nationale, la pluralité de ses expériences historiques par les acteurs populaires [Koselleck, 1997]. Si les deux types symétriques de la « foule expressive pure » et de la « foule délinquante pure » s'inscrivent respectivement en continuité et en porte-à-faux vis-à-vis du nouveau récit national révolutionnaire (dans un cas, les acteurs de *barrio* se comportent comme un sujet collectif conscient, dans l'autre comme des individus inconscients désirant rester à l'écart de l'histoire), les deux récits-type de la « culture de la violence » et de la « guerre de résistance » opèrent une lecture *oblique* de la mémoire révolutionnaire d'État. Dans la « culture de la violence », les acteurs ne partagent pas l'assimilation chaviste du pillage et de la révolution tout en partageant la nécessité historique d'une rupture. Ils font de l'irrationalité émeutière le point d'orgue d'une culture de la violence et de l'impunité dont les *barrios* subissent encore aujourd'hui les conséquences en termes de délinquance et anomie. Le *Caracazo* est alors pour eux l'occasion de désigner une rupture historique majeure (le surgissement du peuple des *barrios*) et d'inaugurer la « critique des armes » qui fait de ce peuple un « acteur violent » toujours susceptible de retomber dans la barbarie et de cautionner par-là la répression policière :

« Nous sommes entrés en guerre au moment du *Caracazo*. C'était une guerre juste, sans doute. Mais à ce

moment-là, le peuple vénézuélien a aussi dit à l'État : regarde, je me mets à piller, à violer, à incendier. Tu peux me réprimer, parce que je suis maintenant en guerre contre toi. Tu vois ? C'est là que commence cette culture de la violence et de l'impunité, de licence pour tuer, dont nous voyons les effets au même temps avec la drogue, avec l'insécurité, avec *el ampa*. La police contre les *malandros*. Et le peuple assimilé au *malandros*. C'est pourquoi dans un deuxième temps nous avons tout essayé pour repenser cet événement avec les organisations populaires, qu'il fallait un peu dépasser cet état de violence, et trouver une autre manière de faire la révolution si tu veux » [Lourdes P. CC « Carpintero » (Petare/Caracas)]⁷⁰⁰.

Dans le type de la « guerre de résistance », les acteurs partagent l'idée, au cœur du récit national révolutionnaire d'H. Chávez, que l'on répond à la violence par la violence, mais ils se montrent sceptiques quant à une supposée unité des fins collectives derrière cette explosion émeutière. La finalité collective du *Caracazo*, dans un contexte de répression policière massive et de rétablissement après quarante ans de paix démocratique de la loi martiale, se trouve davantage dans le fait de réagir à un massacre d'État que dans la volonté d'instituer un ordre nouveau. S'agissant d'une *réaction* plus que d'une révolution, cette lecture du *Caracazo* se situe également en porte-à-faux vis-à-vis de la mémoire révolutionnaire d'Etat.

« Écoute, nous avons vécu un massacre ce jour-là. Nous nous sommes armés parce que ce jour-là le peuple vénézuélien a été massacré : je me souviendrai toute ma vie de la police qui tire sur les *barrios*, qui achève les gens dans la rue, qui passe avec les chars sur les cadavres. C'était horrible. Tu voyais le vrai visage de ces quarante ans de *puntofijismo* qui nous avaient transformés en misérables. Mais tu vois, quand je te dis que c'est un moment difficile à rappeler, c'est que les gens n'étaient pas unis : il y en avait qui tiraient, certains qui tiraient contre la police, d'autres qui ne savaient même pas contre qui ils tiraient, d'autres qui avaient peur, d'autres qui fuyaient. Certains qui pillaient dans le *barrio* même, toutes les boutiques, y compris la mienne tu vois ? On n'était pas unis. On réagissait au massacre, c'est tout » [C. Ramirez, CC 23 de enero (Caracas)].

Si ces décalages entre mémoires du « haut » et du « bas » sont riches d'enseignements pour la compréhension de l'expérience révolutionnaire, la révolution des acteurs populaires apparaît surtout dans les entretiens comme la « révolution d'une vie ». Souvent, quand les nouveaux membres des comités participatifs évoquent leur entrée dans la politique, la conversion révolutionnaire fait surface. Ils accèdent à la participation et à la politique, *en devenant* des révolutionnaires. Aussi la révolution populaire peut-elle être analysée comme la

⁷⁰⁰ Le positionnement de Lourdes évoque cette « brèche ouverte par les utopistes entre l'arme de la critique et la critique des armes » qui est au cœur des fondateurs des journaux prolétariens de 1830, *Le Ruche populaire* et surtout *L'Atelier* : le souci principal de la nouvelle « science prolétarienne » suite aux émeutes des années 1830 est alors, à l'instar de la situation *barriale* vénézuélienne après le *Caracazo*, « faire entendre la voix de l'ouvrier libéré de la tutelle des républicains bourgeois, à réaliser son éducation, à proposer des solutions à sa situation. [...] faire entendre la voix du peuple au lieu des cris de l'émeute » [Rancière, 2007 : 10-11].

rupture d'une trajectoire biographique par la force d'interpellation d'un événement⁷⁰¹. À partir de quel moment, et de quelle expérience particulière, les habitants du *barrio* deviennent-ils « révolutionnaires » et identifient-ils leur entrée dans la politique et dans l'histoire ? Comment la révolution devient-elle une manière de repenser sa propre trajectoire à l'aune d'une nouvelle vie politique qui commence, donc d'un « avant » et d'un « après » ?

2. La révolution d'une vie populaire comme bifurcation

La révolution des acteurs populaires peut alors être comprise comme une bifurcation de leur Soi tel qu'il découle de la loi de probabilité de leur avenir social [Bourdieu, 1974], à la suite d'un événement « annonciateur » qui, en vertu de sa capacité d'interpellation, demande un acte de signification [Tassin, 2010 : 90]. En d'autres termes, la révolution de la vie populaire commence à partir du moment où l'acteur signifie une interruption de sa trajectoire telle qu'elle était socialement prévisible, à l'aune d'un événement qui les amène à réfléchir sur l'inertie de cette même trajectoire et sur son « aller de soi ».

Faire l'anatomie de cette rupture implique d'identifier trois opérations différentes mais souvent superposées dans le « devenir-révolutionnaire » : une première opération concerne le fait de repenser sa propre trajectoire de vie à l'aune d'une rupture, donc de la découper de manière différente, en identifiant un « avant » et un « après » ; une deuxième opération implique de repenser le Soi passé, révolu, à l'aune du nouveau Je⁷⁰² révolutionnaire, souvent radical ou produit d'un « dérapage » [Martuccelli, 1995] ; une dernière opération, enfin, porte sur l'activité de resignification du monde vécu (*lebenswelt*) à partir des catégories de justice et d'indignation, opération accompagnant la recréation *politique* du Je comme Nous⁷⁰³. Dans cette dernière opération, on observe une nouvelle mise en récit de la trajectoire de l'acteur populaire à l'aune de la bifurcation et de l'appréhension de sa dimension collective, à l'instar de cette parole ouvrière qui doit « montrer que les ouvriers peuvent dire ce qui est juste et raisonnable, qu'il faut leur faire place non parce qu'ils sont les plus forts, mais parce que cette

⁷⁰¹ Michel Bertrand définit l'événement comme « ce qui introduit une « coupure », une discontinuité dans la continuité du temps, une rupture de l'ordre du temps et des causalités » [Bertrand, 2010 : 57-58]. En citant H. Arendt il souligne que « L'événement éclaire son propre passé, mais il ne saurait en être déduit ». Pour une telle vision de l'événement comme brèche, comme césure symbolique marquant un nouveau régime de subjectivité, cf. Arendt [1989] et Coudray, Lefort et Morin [1968].

⁷⁰² La distinction Soi/Je, empruntée par G. H. Mead à la théorie de la socialisation de S. Freud, et systématisée par Alain Touraine dans sa *Critique de la modernité*, recouvre la différence entre l'ensemble des héritages sociaux d'un individu et le « travail de l'héritage » en vue de la constitution d'une subjectivité. Cf. également DUBET et WIEVIORKA [1995].

⁷⁰³ Nous empruntons la dialectique Je/Nous, au cœur de la transformation d'une subjectivité individuelle en subjectivité collective, à Ernesto Laclau [2000].

place est conforme à l'ordre de la justice et de l'histoire » [Rancière, 2007 : 9]. Le Nous ouvert par la bifurcation *collective* est alors part d'une nouvelle « identité narrative » [Ricoeur, 1990b] dont la déhiscence est strictement liée au pouvoir d'interpellation d'un événement, et qui se trouve fondée sur une nouvelle temporalité, un nouveau récit et une nouvelle économie Je/Autre.

Dans le récit de leur bifurcation révolutionnaire, les acteurs populaires font souvent communier une rupture personnelle, afférant à l'espace familial, ou au rapport au travail, et l'interpellation externe de la révolution bolivarienne : ainsi « on devient révolutionnaire » à partir de la mise en relation d'une rupture précédente, qui n'avait pas fait l'objet d'une signification *politique*, et d'un événement précis de la Révolution bolivarienne⁷⁰⁴ (le *Caracazo*, une mobilisation collective, une visite du Président Chávez dans les *barrios* ou une épiphanie « télévisuelle » comme le *por ahora*⁷⁰⁵). Roberto V. insiste par exemple sur sa « lutte personnelle » dans le travail, pour sa famille, qui n'acquiert un sens qu'au moment du 4-F, qu'il vit de façon très rapproché car il travaille à ce moment-là à l'IFA (Institut de sécurité sociale des forces armées nationales). Ainsi, dans l'entretien, il est amené à mettre en parallèle le 4-F avec l'accident de sa femme, qui lui aurait fait comprendre la nécessité pour les communautés populaires de s'organiser :

« À la même époque du 4-F, ma femme a eu un grave accident de la route, et elle est restée paralysée à vie. J'ai essayé de voir si nous pouvions disposer d'une chaise roulante, et en effet rien. À l'époque du *puntofijismo*, il t'arrivait quelque chose, et t'étais bourgeois ou de classe moyenne, parfait, l'État-providence comme on l'appelle. État-providence qui n'existe que pour ceux qui n'en ont pas besoin ; alors que pour les classes populaires c'était l'arnaque. Il t'arrivait quelque chose et t'étais seul. Bref. J'ai demandé au type de l'*Asociacion de vecinos* s'il était possible de bénéficier d'une prestation d'urgence et rien. C'est alors que j'ai décidé de consacrer tous mes efforts au travail, pour maintenir ma famille qui avait besoin de moi, ma femme et mon fils, et à l'organisation communautaire, pour que tout le monde, au cas où, puisse disposer de quelque chose en cette situation d'urgence. C'était, à mon avis, le message du 4-F » [Robert, CC El Valle (Caracas)].

⁷⁰⁴ On pourra mettre en perspective cette vision des bifurcations politiques avec celle défendue par la sociologie du militantisme. Ainsi F. Passy et M. Giugni insistent sur le fait que « Plus la sphère de vie politique [du militant] est connectée à ses sphères de vie centrales, plus stable sera son engagement. Inversement, une sphère de vie politique isolée conduira probablement à une diminution ou à un retrait de l'engagement » [Passy et Giugni, 2005 : 43]. À partir d'une perspective différente, la sociologie du militantisme relève donc ce même processus d'attribution d'un sens politique à des ruptures personnelles préalables dans la constitution d'une carrière militante. Cf. également Filleule [2001] et Filleule [2005]. Pour une mise en perspective de la sociologie du militantisme avec ces nouvelles problématiques, Filleule et Pudal [2010].

⁷⁰⁵ Suite à son coup d'État failli en 1992, le jeune Lieutenant Chávez fit une brève apparition à la télévision, en demandant aux militaires rebelles qu'il encadrait d'abandonner leurs positions tout en reconnaissant que « pour le moment » (*por ahora*) les objectifs du *putsch* (renverser le gouvernement de Carlos Andres Pérez) ne pouvaient pas être atteints. Ce geste d'une très grande efficacité médiatique irrigua l'attente d'une délivrance politique à venir parmi les classes populaires.

Zoulay relie, quant à elle, son « devenir-révolutionnaire » à la mort de sa mère et à l'appel bolivarien d'une voisine, Delfina :

« Ma mère est morte à cause de l'eau dans notre *barrio*, elle s'est tellement donnée pour le *barrio*, elle a tellement souffert du refus des autorités qui ne nous prenaient pas en compte, qu'elle en est morte [...] Ainsi, quand Delfina est venue me dire « Écoute Zoulay, il faut faire quelque chose pour l'eau, il faut distribuer des tracts, faire quelque chose », j'ai répondu « Si, c'est pour ma mère ». Et c'est à ce moment-là que je suis devenue leader de cette révolution » [Zoulay, CC « Santa Rosa », 23 de enero (Caracas)].

Delfina met en relation de la même manière sa rupture professionnelle et l'épiphanie du « *por ahora* » :

« Quand j'ai commencé à travailler pour la communauté, je pensais que j'étais seule, avec quelques camarades du *barrio* qui partageaient mon engagement. Je ne savais même pas que je faisais quelque chose de politique. Je voulais juste résoudre ce problème lancinant des maisons, *des maisons qui n'étaient pas dignes, on dirait aujourd'hui*. Mais à l'époque le gouvernement les considérait parfaitement dignes. Dignes de notre racaille. Puis un jour, je revenais d'une journée horrible passée à discuter avec les gens du Ministère pour enfin obtenir un rendez-vous avec l'ingénieur, et sur quoi je tombe ? Sur le « *por ahora* » à la télé. Je vois enfin quelqu'un assumer ses responsabilités pour les problèmes de ce pays. Ça a été pour moi une vraie révélation. Alors j'ai compris pourquoi j'avais abandonné mon épicerie, quatre mois avant. Je t'ai dit tout à l'heure que j'ai décidé d'abandonner ce travail éprouvant, parce que je voulais prendre du temps pour moi, que je n'en pouvais plus de ces rythmes et de subir des vols. Maintenant je pense que c'est parce que je devais me consacrer entièrement au travail pour la communauté, que mon destin était de devenir révolutionnaire [Delfina, CC « Santa Rosa », 23 de enero (Caracas)].

C'est une rupture migratoire et une visite de Chávez dans son *barrio* qui assument la même fonction pour Marcial :

« Mon activité de leader commence quand j'ai huit ans et que je dois partir à l'étranger pour suivre mes parents [...] Tout ce que j'ai vu en Colombie, un pays si moderne, où les gens ont envie de travailler, je voulais que mon *barrio* devienne comme ça. Et alors quand je suis revenu, il y a trois ans, et que j'ai vu Chávez dans mon *barrio*, je me suis dit : « il faut que tu mettes à profit cette expérience » [Marcial, CC paysan Misintà].

Enfin, dans son récit de militante, Lourdes fait état d'une double bifurcation : une première rupture militante subsumée dans l'entrée dans ces organisations de « jeunes progressistes » qui sombreront plus tard dans la radicalisation *guérillera*, et une deuxième rupture par rapport à la « voie violente » qu'elle construit de manière analogique à l'histoire

du chavisme (refus de la violence putschiste et révolution par la culture et les urnes).

« Ont commencé alors les perquisitions, les contrôles policiers très durs...Ce n'était plus les répressions policières *copeianas*, c'était maintenant une vraie forme de répression surtout envers les groupe de jeunes qui avaient une manière de penser un peu gauchiste, pour nous à l'époque la pensée la plus progressiste...commence alors toute cette persécution par la police politique de l'État dans les *barrios* directement⁷⁰⁶. Pour nous au même temps la drogue commençait à pénétrer profondément, non pas comme si c'était quelque chose de complètement nouveau, mais bon, à partir de 1975 on commence à voir une sorte d'industrie de la drogue dans les *barrios*. Nous qui travaillions avec les groupes de jeunes on se rendait compte qu'un gars du *barrio* qui jusqu'à deux mois avant était enthousiaste de la lutte ouvrière, de la lutte des classes, trois mois plus tard s'était mis à autre chose, avec les armes aussi, avec la police...l'année 1976 a été très difficile, avec plein de persécutions, surtout dans la zone de Carpintero où j'habite. Certains copains étaient arrêtés, d'autres disparaissaient volontairement pour qu'ils ne les arrêtent pas [rire]. On a changé de direction et de style d'organisation, dans mon cas concret par nécessité, j'ai dû changer de manière de travailler ouvertement avec les groupes politiques parce qu'on sentait que notre vie était fortement en danger. Alors j'ai commencé à travailler comme bibliothécaire dans le *Banco del libro*, qui est une organisation née en 1974, une organisation sociale, et j'ai arrêté de travailler à l'usine. Pour moi cela a été une manière de m'en sortir très heureuse, et c'est là que je suis devenue révolutionnaire vraiment, parce que je suis restée liée au social et peut être même plus directement, tout en restant à l'écart de la peur de ces répressions policières. Quand j'ai vu ce qui s'est passé avec le *Caracazo* après, en 1989, je me suis rendue compte de ce qu'avaient signifié pour moi ces répressions, cette peur, de comment j'avais dû changer ma trajectoire militante. J'avais commencé la révolution, pour dire, en passant par la culture, parce que même si j'aimais bien la voie *guerrillera*, tout ça était trop dangereux. Et c'est un peu comme ça que Chavez a fait aussi sa révolution non ? Il a abandonné la voie violente, pour essayer de faire changer les mentalités [Lourdes P. CC « Carpintero » (Petare (Caracas))].

Ces exemples témoignent d'une même logique profonde de la bifurcation révolutionnaire : la révolution de la vie populaire opère à travers l'analogie entre une histoire personnelle, faite d'incidents biographiques sans relevance collective, et une histoire plus grande, qui donne à ces incidents la transcendance d'une rupture politique et qui « font sens » pour l'acteur. C'est ainsi par cet ensemble de contingences et d'événements qui font partie de la révolution bolivarienne que les acteurs attribuent une dimension politique à des ruptures familiales, professionnelles, migratoires ou militantes précédentes. Le lien entre interpellation externe de l'événement et bifurcation personnelle est pensé, comme en témoignent particulièrement les extraits de Zoulay et de Delfina, par une greffe de l'imputation causale et

⁷⁰⁶ Comme le soulignent Coronil et Skurski à propos de l'investissement policier des espaces populaires, et de son apogée pendant le *Caracazo*, « Les militaires ont affronté le *barrio* comme s'il était ennemi militaire, la police l'a affronté comme un gang criminel, et la police politique ou les services de renseignement l'a traité en tant qu'agent subversif » [Coronil et Skurski, 1991 : 323].

de l'imputation téléologique, de la raison *because of* et *in order to* [A. Schütz, 1987 (1971)] : la mort de la mère ou l'abandon de l'épicerie, incidents biographiques dénués de sens politique, sont alors retraduits en « martyr à venger » ou en « abandon des biens matériels pour se consacrer à la communauté ». Les incidents biographiques *annoncent* la conversion révolutionnaire du leader-saint, la conversion révolutionnaire *expliquant* rétrospectivement l'incident passé.

Par ailleurs, c'est en repensant sa trajectoire à l'aune de l'événement (et de ses annonces qui acquièrent *ipso facto* une nouvelle place dans l'économie de la trajectoire), que l'acteur devenu révolutionnaire se découvre capable de se recréer une identité politique, à savoir une identité soustraite au jeu contraignant des rôles sociaux et placée sous l'empire de la précarité [Butler, 2005]. Comme le souligne Delfina de manière rétrospective, c'est son devenir révolutionnaire qui lui a fait découvrir un sens de la justice et une capacité à s'indigner. Les maisons pour lesquelles elle combattait n'étaient pas, à proprement parler, « indignes » avant sa conversion révolutionnaire, car sa mobilisation se situait dans un limbe pré-politique dont les limites coïncident avec celles de la domination. La dignité - « dirait-on aujourd'hui », ajoute-t-elle - est un produit herméneutique de sa conversion, une nouvelle manière de voir les choses et de construire politiquement la réalité.

L'idéologie sert alors - parmi ses multiples fonctions politiques⁷⁰⁷ - à accomplir cette conversion de soi, à apporter au « révolutionnaire en puissance » le langage de la rupture et de la resignification du monde : c'est à cela que se réfère Delfina avec l'idée d'une idéologie bolivarienne qui serait partout (car « tout est politique ») mais qu'il faudrait « voir » pour se l'approprier.

« Si tu n'es pas prêt pour savoir ce qu'est une révolution, alors tu ne peux pas travailler pour la révolution [...]. Partout où tu vas, il y a de l'idéologie. Que tu la perçoives ou pas, cela dépend uniquement de toi. Mais les gens qui disent « ah, cette idéologie est marxiste, léniniste, guevariste, fidéliste, chaviste. Je peux voir tout ça selon mes nécessités et mes désirs. J'y vois ce que je veux. Mais il faut que j'y voie quelque chose. Car c'est ça l'idéologie » [Delfina, CC « Santa Rosa », 23 de enero (Caracas)].

L'idéologie permet alors de répondre à la question : « à partir de quand, et de quel type de changement juridique, électoral, politique, symbolique, je vois une révolution ? » Dans la réponse à cette question est contenu le ressort central de la bifurcation, car ce n'est qu'en voyant une discontinuité, une rupture, que l'on peut rendre compte d'un changement de

⁷⁰⁷ Cf. *supra* « Comment l'idéologie bolivarienne explique les pratiques de participation ? ».

trajectoire. L'idéologie permet alors de *voir* cette discontinuité pour pouvoir réaliser la bifurcation, la métaphore scopique n'étant pas sans liens avec le format proprement martyrologique ou hagiographique de l'éthos révolutionnaire⁷⁰⁸.

Enfin, un dernier élément dans ce panorama des révolutions populaires. Si l'institution est un élément fondamental de cette nouvelle mise en récit révolutionnaire, car elle l'accompagne, l'encadre, lui donne une relevance collective, elle peut également lui faire obstacle. L'institution peut empêcher la conversion d'une bifurcation personnelle en nouvelle identité, en *Je* révolutionnaire. La révolution est alors monopolisée par l'institution et soustraite à la subjectivité de son acteur, comme dans le cas du syndicaliste Alejandro A. de la COR *alteña* qui, au moment de répondre à la question « Qu'a représenté pour vous la guerre de l'eau d'octobre 2003 ? », hésite, puis répond :

« Bon, tu sais, nous avons participé comme peuple à cette lutte. Nous nous sommes organisés contre l'État qui en ce moment n'était pas de notre côté. Mais je ne saurais pas te dire ce que cela a représenté pour moi. Je ne saurais pas te dire... Pour le syndicat ça a été un moment important. C'est à ce moment-là que tous les syndicats d'El Alto, réunis dans la COR, se sont fait entendre auprès des habitants et ont réussi à s'imposer comme représentants de la population. Mais pour moi en tant que personne je ne saurais pas trop te dire... Tu devrais peut-être demander à quelqu'un d'autre » [Alejandro A., COR (El Alto)].

À l'instar des militants communistes étudiés par Pudal, l'institution est un actant fondamental pour la conversion révolutionnaire, tant qu'elle fait l'objet d'une relecture anthropomorphe dans le récit de certains militants (le parti ou le syndicat sont « un ami, un frère »), mais elle peut y faire obstacle aussi. Sa capacité à s'imposer sur les *Je* révolutionnaires, à leur dicter son discours et son histoire, peut alors se traduire en expropriation subjective et, à terme, en déclin de l'institution.

3. L'accès à la création comme bifurcation esthétique-politique : le cas des « peintres communaux ».

La révolution de leur vie est souvent entendue par les acteurs populaires comme une recréation de soi. Comme Rancière l'a souligné dans *La nuit des prolétaires*, la révolution des prolétaires de 1830-48 est indissociable d'un accès renouvelé à un espace de création, entendu comme espace de liberté en porte-à-faux avec le temps d'un travail imposé. Si les acteurs

⁷⁰⁸ Cf. *supra* « Le capital symbolique : être grand parmi les nôtres ».

populaires se découvrent sujets politiques, c'est avant tout par la force poétique de la création artistique, et de la temporalité qui lui est propre - « ces nuits arrachées à la succession normale du travail et du repos » au cours desquelles les prolétaires s'essayent à « entendre la parole des apôtres [saint-simoniens] ou la leçon des instructeurs du peuple, pour apprendre, rêver, discuter ou écrire » [Rancière, 1981 : 8]. C'est en vertu de ces affinités électives entre révolution et création que nous souhaiterions compléter les analyses ébauchées *supra* avec la voix de ces créateurs qui viennent représenter leur engagement sur les murs du *barrio* : les peintres muralistes. En analysant leurs raisons d'agir et de créer, on pourra comprendre cette affinité élective entre l'esthétique et le politique qui caractérise la révolution populaire. Une telle affinité repose *a fortiori* sur le rapport étroit entre révolution de la vie populaire et opérateur peuple : les habitants du *barrio* deviennent révolutionnaires en découvrant leur appartenance au peuple, et cette découverte est indissociable du fait de le voir représenté dans les espaces du quotidien. Révolution, création, représentation et démocratisation de l'image deviennent alors les quatre pôles d'un champ d'émancipation populaire où l'habitant se découvre peuple.

Aussi s'agit-il, *via* l'analyse des entretiens et des récits de vie consacrés à ces artistes-militants de *barrio* que sont les peintres muralistes, de relier trois espaces *imaginés* par l'acteur, l'espace de son expérience politique, l'horizon de la réception esthétique des peintures murales par la communauté (compris à partir de l'« horizon d'attente » jaussien [Jauss, 1978]) et la région du jugement esthétique du créateur (couvrant donc la signification proprement esthétique – au sens kantien – attribuée à l'œuvre par l'artiste). Car, s'agissant de peintures conçues comme d'emblée collectives, inscrites dans un « musée à ciel ouvert » [Joseph, 1995], l'on ne peut pas comprendre la nature du lien entre esthétique et politique en dehors de la confrontation d'artiste et de communauté réceptrice.

Pour rendre intelligible ce lien, nous avons convoqué membres de la communauté et peintre devant les *murales* évoqués en entretien. Ce complément méthodologique aux entretiens des muralistes devait permettre de vérifier de manière différentielle, en observant les réactions des voisins-récepteurs, la relation imaginée par l'artiste entre jugement esthétique, expérience politique et horizon d'attente communautaire. L'articulation de ces domaines de l'expérience esthétique-politique éclairait alors d'une lumière nouvelle le populisme « par le bas », dans sa capacité à convoquer la dimension politique de la révolution, et celles esthétiques de la création, de la représentation et de la réception.

Premièrement, il convient de souligner que les auteurs des peintures murales dans les *barrios* sont souvent aussi des acteurs politiques. Il s'agit d'artistes « engagés » pour lesquels

le baptême contestataire est souvent référé à des moments-charnière (une répression policière particulièrement violente dans le *barrio* au cours des années 80, le *Caracazo*, le 4-F), et dont l'âge varie avec ces épiphanies politiques ayant valeur d'interpellation personnelle. Leur bifurcation politique peut donc être entendue à l'aune du schéma présenté dans la section précédente.

C'est alors souvent au moment où l'individu abandonne son état « pré-politique » pour accéder à la parole, *turning point* transformé en réflexivité par l'entretien, qu'il devient acteur, acteur politique et acteur artistique, *militant et créateur*.

« J'ai décidé de commencer à faire des peintures murales avec les autres camarades du *Colectivo* quand j'ai compris que j'étais devenu révolutionnaire. De cette révolution, bien sûr, la révolution bolivarienne, ma révolution, la révolution de tout ce *barrio*. Et alors si je devais te dire pourquoi j'ai décidé avec les autres de me mettre à peindre alors que je n'avais jamais peint de ma vie, je pense que c'est parce que je devais montrer que j'avais quelque chose à dire. Avant j'étais comme muet. Je ne savais pas si j'avais quelque chose à dire, ni comment je devais le dire. Après, quand j'ai connu cette révolution, et que le *Comandante* H. Chávez m'a appelé personnellement à défendre ce peuple dont je suis orgueilleux de faire partie, j'ai senti que j'avais plein de choses à dire, mais que je n'avais pas de langue pour le dire. Les peintures murales sont devenues ma langue » [Francisco R., *Colectivo Alexis Vive* (23 de enero/Caracas)].

Souvent la pratique artistique conforte la subjectivation politique liée à l'accès à un « espace d'apparition » (Arendt). L'acteur-artiste *apparaît* publiquement par la parole et par la création ; il recrée politiquement son existence au fil de la *poiésis* artistique qu'il inscrit dans son espace social de vie.

« J'ai changé depuis ma première peinture murale. Mes premiers fresques, c'était plutôt les camarades plus anciens, plus experts en idéologie et tout ça, qui me disaient comment les peindre, comment dessiner la Vierge *guérillera*, le Christ en armes, Trotski et des gens d'ici comme Juan Contreras [militant fondateur de la radio communautaire du 23 de enero] qui est maintenant notre candidat pour la Mairie de Caracas, ou Mao Lizandro Pérez, qui était chef de la guérilla urbaine *Tupamaros* [maintenant chef de cabinet dans l'administration locale]...après j'ai commencé à peindre des choses qui étaient un peu ma vie, j'ai commencé à peindre ma vie sur les murs de notre *barrio*. Et ma vie a changé aussi : alors si je lisais le *Diario* du Che, je peignais le Che comme je l'imaginai dans mes lectures ; si Chávez me décevait, je dessinais plutôt Bolivar » [Carlos P., CC « La piedrita », 23 de enero (Caracas)].

Ainsi, la séparation entre artiste et acteur politique est d'autant plus difficile que les récits de ces militants-créateurs témoignent d'une « re-liance » systématique entre la sphère

esthétique et politique. Les muralistes ne sont pas avant des acteurs politiques, puis des artistes, ou inversement, ils sont les deux à la fois :

« Écoute, je ne suis pas un artiste à proprement parler, bon comme les artistes que tu vois dans les musées. Mais bon, j'ai toujours voulu peindre. Ainsi, quand les gens du *Colectivo Alexis Vive* m'ont dit : « Écoute Tomasito, nous avons besoin que quelqu'un nous fasse un *mural bonito* sur Jésus et Fidel Castro, j'ai répondu tout de suite oui. Parce que non seulement j'aimais dessiner, mais c'était la toute première fois de ma vie qu'on me donnait l'opportunité d'exposer une œuvre. Et non pas dans un musée, mais devant le seul musée que je voudrais avoir, le musée de la communauté, mes voisins. Eux-mêmes qui pouvaient dire s'il leur plaisait ou pas, s'il les représentait ou pas. Tu vois ? Et en plus, nous ici dans le 23 de enero, nous avons une grande tradition muralistique, mais à une époque ce genre de truc la police allait chercher qui les avait faits, et le mettait en prison ; on ne pouvait pas faire des portraits grandeur nature de nos héros, de nous jeunes révolutionnaires, de Che Guevara, Fidel. On ne pouvait pas raconter l'histoire de notre *barrio*, la mettre sur les murs. On devait se taire, rester chacun dans notre coin, ou combattre. Maintenant avec Chavez tout a changé. Nous pouvons parler, tu vois ? Nous sommes représentés par quelqu'un à la tête de l'État. Dommage pour les autres ! Alors je ne sais pas trop répondre à ta question, je suis un artiste, et un artiste plus réalisé que les autres si tu veux, mais en même temps un militant » [Tomasito, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain* 15/2/11].

Les *murales* témoignent alors dans la plupart des entretiens réalisés avec ces militants-artistes, d'une volonté de représenter un engagement longtemps indicible, ensuite capté par la « révolution bolivarienne ». En d'autres termes, le principal souci *politique* de ces artistes engagés est celui de « montrer » à leurs voisins la beauté de leur engagement, en le mettant en récit afin de produire, parmi les mêmes voisins, des conversions politiques, et de recruter de nouveaux militants.

Ces pratiques artistiques apparaissent alors de plus en plus comme le produit d'une radicalité dans la sphère politique *et* esthétique. Or les modalités de cette radicalité esthético-politique ont changé entre les années de la guérilla urbaine (les *Tupamaros* dans le *barrio* « 23 de enero » à Caracas par exemple), celles de la guérilla « culturelle » (fondation des premières radios communautaires, émergence de mouvements féministes populaires), et la révolution bolivarienne⁷⁰⁹. Les peintures murales sont alors utilisées pour « marquer » idéologiquement un territoire dans une lutte menée frontalement contre un État-Nation dans les années de la guérilla « armée » (années 1980) ; elles servent à produire une conscience politique chez les habitants des *barrios* stigmatisés et terrorisés par les forces policières dans

⁷⁰⁹ Nous approfondissons la question des radicalités politiques en milieu populaire dans un article à paraître dans la Revue *Lien Social et Politiques*. Cf. Tarragoni F., « Se radicaliser au pays des radicalités : les bifurcations populaires au Venezuela d'H. Chávez », *Lien social et Politiques*, 67, printemps 2013.

les années de la guérilla « culturelle » (fin des années 1980 et début des années 1990) ; elles sont chargées enfin d'exprimer un positionnement politique dans les années du bolivarisme révolutionnaire du Lieutenant H. Chávez (1992-2000).

C'est avec l'ouverture de la structure des opportunités politiques [Mathieu, 2010] associée au putsch avorté d'H. Chávez, puis sa campagne présidentielle et sa victoire électorale, que les peintures murales en milieu populaire (et notamment dans le « 23 de enero ») explosent littéralement en nombre, tout en changeant de fonction et de signification. Différentes générations d'artistes-acteurs se succèdent dans cette radicalisation du champ esthétique *et* politique populaire entre les années 80 et 2000 : la dernière génération d'artistes, socialisée à la radicalité politique par les années de stabilisation de la « révolution bolivarienne » (après la période d'instabilité politique de 2002-2004), et n'ayant pas connu la guérilla urbaine des années 70-80, investit à bras-le-corps le monde du *street art barrial* dans les années 2005-2010. Cette génération née dans les années 1985-90 monopolise *de facto* la presque totalité de la création de peintures murales dans les *barrios* de la capitale pendant la période de l'enquête.

Ces jeunes artistes-acteurs qui composent notre échantillon empirique, artistes-acteurs dont la socialisation politique suit de près les évolutions de la « révolution bolivarienne » entre 2000 et aujourd'hui, retrouvent aujourd'hui la radicalité *guérillera* de leurs pères, en intégrant souvent des associations d'autodéfense armée contre les réseaux du narcotrafic (« *el ampa* ») comme le *Colectivo* Alexis Vive. La radicalisation politique se manifeste dans la « *retoma de las armas* » (« reprendre les armes ») avec une fonction protectrice et non offensive⁷¹⁰, et dans le dialogue incessant entretenu vis-à-vis d'une « révolution bolivarienne » expropriée, dépossédée. Dans ce dialogue, se joue également une radicalisation esthétique : ces jeunes artistes repensent en effet leur pratique créatrice comme une guérilla graphique inscrite dans des réseaux d'interconnaissance (et donc codifiée comme un « monde » artistique au sens d'H.S. Becker [Becker, 1988]) et témoignant d'une trajectoire spécifique, souvent comprise par les enquêtés comme une « carrière déviante » [Becker, 1985 (1963)]⁷¹¹. À la volonté d'inscrire un engagement sur les murs du *barrio* est associé alors le désir de marquer idéologiquement le territoire comme le monopole d'une avant-garde:

⁷¹⁰ Cette fonction protectrice est largement critiquée par les leaders du CC « Santa Rosa » qui insistent sur les dérives des militants du *Colectivo* et sur le sabotage des dynamiques communautaires par la violence. Cf. *supra* « Frontières internes ».

⁷¹¹ Pour une lecture des raisons d'agir des *street artists* à travers la grille conceptuelle de la sociologie interactionniste et des carrières sociales, cf. Lachmann [2003]. On trouve un exemple de cette relecture de la carrière artistique comme une carrière déviante dans le témoignage de Tomasito *supra* cité.

« Nous combattons, nous combattons avec les armes, nous combattons avec l'image, avec la « Vierge *guérillera* », avec le « Christ en armes », avec nos mythes révolutionnaires. Pour moi dessiner tout ça pour la communauté est une manière personnelle de poursuivre l'engagement de nos pères dans la *guérilla*, et d'accompagner celui de mes compagnons contre *el ampa*. Tu vois, moi je pense qu'il faut que tout ça soit visible, que les gens comme toi qui viennent de l'étranger et que les gens des autres communautés, et nos voisins mêmes, voient que ici c'est l'avant-garde de la révolution, la vraie révolution, pas celle de la *boliburguesia*. Que nous montrons un peu l'exemple de comment les gens des *barrios* doivent être prêts à mourir pour la révolution, et que jamais aucun parti, aucune organisation pourra nous tromper. Et c'est un peu aussi une manière pour nous du *Colectivo* de collaborer avec les autres CC, et de leur montrer que c'est l'un de nous qui a fait ça...je ne sais pas si tu vois. Par exemple, ici chacun a une manière de dessiner, certaines préférences tu vois ? Alors quand je passe devant un *mural* de la cène par exemple, je sais qui peut l'avoir fait, c'est une manière pour nous de savoir qu'un compagnon a été là, et pour les gens de la communauté de se sentir protégés d'*el ampa*, parce que nous les protégeons avec les armes [...] J'ai toujours été différent, tu sais ? Ma mère n'a jamais compris pourquoi j'ai décidé de prendre les armes, ni pourquoi je me mets à peinturlurer [*embadurnar*] les murs. Elle me disait « pourquoi tu ne fais pas un truc comme tous les autres, t'as seulement 16 ans... ». [...] Ici, les gens du *Colectivo* sont un peu tous comme moi. Il faut être un peu différent pour devenir révolutionnaire et martyr de la révolution. Car nous sommes tous prêts à donner notre vie pour la cause » [Ruben Q., *Colectivo Alexis vive* (23 de enero/Caracas)].

C'est alors en quelque sorte leur déviance sociale (taggers *et* acteurs armés), idéologique (ils se disent une « avant-garde révolutionnaire de l'avant-garde bolivarienne dans le pays ») et politique (ils s'auto-qualifient comme des « exclus » de la révolution bolivarienne, révolution progressivement dépossédée par la « *boliburguesía* »), qui explique la solution de la radicalité, esthétique *et* politique. De surcroît cette déviance est inscrite, comme c'est souvent le cas chez les artistes, dans un récit de vie formulé selon les catégories du génie-martyr [Heinich, 1991].

La radicalité politique vis-à-vis des attentes déçues de la révolution bolivarienne explique autant la critique du « sabotage de la révolution » par la *boliburguesía*, que la spécificité graphique du brassage de mythes révolutionnaires et de portraits de militants locaux⁷¹². Ces mythologèmes⁷¹³ sont intelligibles précisément à raison de leur résonance dans le « monde » artistique des muralistes : ils le désignent et permettent à tous ses acteurs de s'y reconnaître, comme le souligne Ruben Q.

Il s'agit dès lors d'inscrire dans l'espace du *barrio* concurrencé par des « ennemis du peuple » plus ou moins lointains (les forces réactionnaires de l'opposition ou les faux

⁷¹² Cf. *mural* de la place centrale du *barrio* Santa Rosa (23 de enero/Caracas), reproduit *supra* (cliché 21).

⁷¹³ Nous entendons « mythologème » au sens de R. Barthes comme une mise en forme de signes grapho-picturaux solidaire de la production d'un discours idéologique [Barthes, 1957].

« chavistes » traîtres du message libérateur bolivarien), une radicalité esthétique-politique qui perdure malgré les transformations de la révolution bolivarienne, afin de faire émerger une *dispute*⁷¹⁴ entre message bolivarien et ses trahisons, origine populaire de la révolution et corruptions « politiquantes » :

« Nous sommes avec le processus révolutionnaire, bien sûr. Mais nous avons des idées qui nous appartiennent nous, qui nous sont propres. Quand nous dessinons sur les murs de ce *barrio* les icônes de notre engagement, nos sauveurs, El Che, mais aussi nos amis morts dans la guerre sans fin avec *el ampa*, nous savons que ce que nous faisons nous appartient, nous seulement. Nous ne voulons plus éduquer les gens de la communauté, faire du prosélytisme comme nos pères, comme nos maîtres. [...]. Nous voulons juste montrer aux autres que notre engagement n'a pas changé. Que la révolution a commencé ici et que quoique la *politiqueria* puisse faire, c'est ici qu'elle continue, dans les *barrios*. Et ça l'État doit le voir, parce que nous tenons l'État comme ça [l'enquête fait un geste pour signifier que l'avant-garde radical tient l'État dans ses mains] » [Ruben Q., *Colectivo Alexis vive*, 23 de enero/Caracas].

4. La chaîne politique du différend.

La bifurcation révolutionnaire évoque, nous l'avons vu, la question des ruptures biographiques et celle esthétique-politique de la création. Mais dans ces deux questions une sociologie attentive à l'expérience révolutionnaire comme expérience plébéienne [Breugh, 2007] peut scruter les traces d'un litige : comment accéder à la révolution *sans une construction politique de l'injustice* ? Ce problème est présent en sourdine dans les exemples et dans les analyses proposés *supra* : nous avons vu que la bifurcation révolutionnaire traduit souvent l'apparition d'un sens de l'anormal, de l'injuste et de l'indigne (1^{er} extrait de Delfina reporté *supra*), et qu'elle est également une question de « voir » (2^e extrait de Delfina reporté *supra*), à savoir qu'elle implique de repérer une discontinuité dans la trajectoire, de l'investir d'une nouvelle signification et d'ouvrir à une expérience de la liberté. Mais quel est le lien entre ces deux expériences ? Comment passer du silence à la parole, de l'inertie à la rupture ? Comment se forger un langage pour rendre la bifurcation audible pour l'autre ? Comment traduire cette audibilité en significations subjectives, en vérité, en justice ?

La sociologie rencontre de nombreuses difficultés pour répondre à ces questions, qui convoquent la philosophie morale et politique. Elle évite souvent de se poser ces questions, en se recentrant sur l'étude des trajectoires militantes, et sur les formes particulières de

⁷¹⁴ Nous entendons espace public « disputé » au sens d'I. Joseph [1995].

socialisation qui les ont rendues telles⁷¹⁵. Mais comme nous l'avons montré tout au long de ce premier temps de la « révolution par le bas », l'accès au politique des acteurs populaires ne s'épuise pas dans la question des trajectoires militantes. Ces dernières peuvent nous renseigner sur les rapports de dépendance croissante entre organisation communautaire et État populiste, certes. Sur la fonction polémique de l'idéologie entre des militants communautaires et radicaux. Mais elles n'expliquent pas la refonte des trajectoires, l'expérience de leur rupture, la potentialité créatrice de la révolution dans les vies populaires. Elles ne saisissent pas, en d'autres termes, la portée du concept de « révolution » dans l'accès au politique. Dans cette dernière section nous souhaiterions ainsi ébaucher quelques pistes conceptuelles pour restituer une cohérence et une problématisation à la question délicate de *l'irruption du politique* dans ces révolutions populaires. Comment comprendre en sociologues la logique de cet instant conflictuel qui suppose le passage d'un état infra-politique à un état politique⁷¹⁶ ?

Le premier stade du conflit est, comme le souligne J. Butler, la saisie de la négativité. Or, l'expérience principale de la négativité, pour les acteurs qui en pâtissent les conséquences, est l'injure ou le discours de haine. C'est dans l'injure que les acteurs peuvent transformer une passivité réceptive en puissance d'agir (*agency*), en réaction *pratique*. Une telle réaction pratique convoque le corps à l'instar de la « corporalité de la menace » contenue dans l'injure⁷¹⁷. Dans sa nature d'acte perlocutoire⁷¹⁸, l'injure est susceptible de produire des effets pratiques chez l'interlocuteur qui traduit sa blessure en « autre chose », en passivité incorporée ou en « colère juste » [Gamson, 1992 : 32]⁷¹⁹. Reprenons l'extrait de Robert V. où il relate l'expérience de l'injure qui, sans lui être adressée directement, a provoqué chez lui un profond choc moral :

⁷¹⁵ Une exception significative peut être retrouvée chez Hirschman dans *Exit, voice et loyalty*. Comme le souligne Cefaï, le sociologue et économiste répond, entre *Défection et prise de parole*, et *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, à la question fondamentale de la genèse du conflit : « Par quels canaux d'interaction, à travers quelles dynamiques de réception des nouvelles des médias et de reprise des opinions des leaders, la rhétorique de la réaction et ses arguments des effets pervers, de l'inutilité ou du danger de l'action sont-ils contrés dans mille situations de conversation ordinaire par les thèmes du bienfait, de la possibilité et de l'urgence d'agir ? » [Cefaï, 2007 : 685].

⁷¹⁶ J-F. Lyotard, J. Rancière et J. Butler nous viennent en aide pour comprendre cet insaisissable de la conversion politique : leurs réflexions dans *Le différend*, dans *La mésentente* et dans *Le pouvoir des mots* permettent de retracer le cheminement phénoménologique de la négativité du manque à la positivité d'un conflit.

⁷¹⁷ Car « un énoncé peut, du point de vue de la seule analyse grammaticale, ne pas constituer une menace. La menace n'émerge précisément qu'au travers de l'acte que le corps accomplit en parlant » [Butler, 2004 : 32].

⁷¹⁸ Si l'on se réfère à Austin [1970 (1962)], l'acte illocutoire est un « dire-faire » où le faire est contenu dans le dire, comme dans les actes performatifs du juge ou du prêtre, en général de toute autorité symbolique. L'acte perlocutoire diffère le faire et le dire, en pouvant être défini comme « tout acte de discours engendrant des conséquences chez le locuteur ».

⁷¹⁹ Cf. également Emerson et Messinger [1977] pour la traduction d'un malaise affectif en choc moral.

« Je travaille dans un endroit à Caracas où les gens regardent les pauvres comme s'ils étaient des animaux. À la California [*urbanización* de classes moyennes près du centre-ville de Caracas]. Il y a plein de gens qui me parlent des *barrios* sans savoir que j'y habite aussi, que je viens d'Antimano et je me suis installé à El Valle. Ils me disent « tous ces marginaux, qui volent et tout, ils sont tous des délinquants [*malandros*] ». Les gens me racontent un tas de choses barbares, c'est vraiment incroyable. Et moi je ne peux même pas trop dire ce que je pense, je dois garder ma langue parce qu'il s'agit de mes clients, du moins de mes clients potentiels. Ces gens sont normaux j'ai envie de te dire, ils sont aimables, et je crois que s'ils venaient faire un tour dans les *barrios* voir comment nous nous organisons pour nous améliorer, je crois que le racisme partirait comme un mauvais souvenir. Ce serait pour eux comme un antibiotique. Je leur aurais dit que je suis chaviste, ils seraient devenus immédiatement intolérants. C'est pour ça que à chaque fois je préfère me taire » [Robert V., CC El Valle (Caracas)].

Dans ce récit de l'injure, l'enquêté a accompli le passage de la perception d'une négativité populaire inscrite dans la menace (manque de rationalité, de civilité, d'humanité) en « contre-discours » ayant d'abord une fonction défensive (se protéger de l'avilissement accru par l'impossibilité de réagir, s'agissant de ses « clients »), puis offensive (élaborer une vision de ces gens, comprendre les raisons pour lesquelles ils profèrent ces injures, et s'expliquer devant le sociologue) [Butler, 2004 : 32-41]. En passant à l'offensive, Robert rend patents deux problèmes : 1) Comment se forger un langage permettant de concevoir l'injure comme telle et d'y répondre ? 2) Comment imaginer une scène d'entente, même conflictuelle, entre ces deux discours, le discours de la haine et le contre-discours du *haï* ?

La première question renvoie au passage d'un différend à un litige, la deuxième d'un litige à une mésentente. Le différend est en effet ce stade de l'élaboration du conflit où l'acteur saisit la négativité convoquée dans l'acte perlocutoire de l'injure et essaie de la transformer en discours, mais éprouve la « force de rappel » du silence, le renvoyant à la passivité réceptive qui est le degré zéro du conflit⁷²⁰.

En d'autres termes, dans l'élaboration d'un différend, la victime ne peut pas se nommer telle faute d'un langage lui permettant d'« enchaîner des phrases », ce qui engendre l'expérience d'un entre-deux : d'une part elle tend par l'expérience de sa négativité⁷²¹ à

⁷²⁰ Rappelons la définition de différend de J-F. Lyotard : « un conflit qui ne peut pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux phrases en présence. C'est le cas quand elles obéissent à des régimes de formation hétérogènes (montrer, ordonner, raisonner, etc.) et à des genres de discours incommensurables par leurs fins (savoir, être juste, séduire, convaincre, etc.) Pas de langage en général, pas de sujet pour s'en servir » [Lyotard, 1983 : 9].

⁷²¹ Qui est, à proprement parler, une expérience (*erlebnis*) « à moitié » si l'on suit la phénoménologie du mépris [Honneth, 2008 : 181-202]. Cf. également le remarquable travail de G. Le Blanc, *L'invisibilité sociale* [Le Blanc, 2009 : 197-192], dont on trouvera des applications sociologiques pour la France contemporaine chez Beaud, Confavreux et Lindgaard [2006]. L'invisibilité des dominés apparaît ainsi comme le produit d'un déni de réalité, statistique *et* symbolique.

l'élaboration d'un langage ; de l'autre l'inexistence à proprement parler d'une grammaire de base permettant d'engrener ce langage la renvoie à l'état de silence, de passivité et de dénégation, le différend étant cet « état instable du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être dans les idiomes admis » [Lyotard, 1983 : 29]⁷²². Le noyau de la conversion de la négativité de l'injure en différend, puis en litige, est alors le langage : c'est dans la *perception du manque de langage*, que l'injurié peut se transformer (et se dire) victime. Dans le récit de Robert, on peut remarquer ce passage dans l'usage du mot « barbare ». Des gens « normaux », avec un langage normal, disent soudainement des choses « barbares », *en barbarisant le langage*. Cette barbarisation du langage s'appuie sur l'hypothèse que les classes populaires sont *déjà* des barbares, et qu'elles sont donc dénuées de langage (d'où le renvoi constant à l'animalité dans le récit). Le langage des autres animalise, stigmatise, exclut de la commune humanité, à l'instar du langage bourgeois envers le prolétaire de 1830-51 [Rancière, 2007 : 9].

En somme, tout semble nous amener vers une corrélation étroite entre la perception de la négativité et la constitution d'un langage nouveau. Il s'agit pour Robert de reciviliser le langage, raison pour lui d'en reconstituer un qui lui servira à se nommer comme victime et à rendre *présentable* [Lyotard, 1988] la vérité de la condition populaire (« dire ce que je pense »). Une fois accompli le passage perceptif par le langage, les acteurs sont devant la tâche démesurée d'en élaborer une *grammaire* et un *genre* propre, afin de constituer un litige, où des parts, des responsabilités, et des places soient clairement identifiées.

Ainsi est-ce souvent en retournant le langage du mépris et de l'exploitation qu'une grammaire de l'injustice et de la dignité peut émerger : à l'instar de l'ouvrier imprimeur Barraud critiquant en 1832 point par point la rhétorique bourgeoise qui renvoie les prolétaires à l'état animal, au cri de la misère et à la violence naturelle⁷²³, nous trouvons une critique de la ségrégation sociale⁷²⁴ dans l'extrait déjà cité de José R. :

« Tu vois ces *ranchitos* là-bas ? C'est la partie la plus pauvre du *barrio* « La Manguita », où vit ce qui était une fois le *lumpen* ouvrier, quand ici il y avait encore des industries...Et bien, juste à côté il y a l'*urbanización* dans laquelle tu vis et encore à côté il y a le plus luxueux du luxueux, *La lagunita*. Tu vois ? On vit côte à côte, mais c'est comme si entre nous il y avait un mur indépassable ; d'ailleurs le seul espace d'entente est la *perrera* [point de vente d'hot dog], que moi je définis comme une « zone de tolérance sociale » : toutes les

⁷²² « L'indétermination des sens laissés en souffrance, l'anéantissement de ce qui permettrait de les déterminer, l'ombre de la négation creusant la réalité au point de la dissiper, en un mot le tort fait aux victimes, qui les condamne au silence » [Lyotard, 1983 : 91].

⁷²³ [Faure et Rancière, 2007 : 43-55].

⁷²⁴ Et même une autocritique de la contribution proprement populaire à ces logiques de la ségrégation.

classes sociales se réunissent devant un *perrito caliente* [hot dog]. Nous connaissons ces gens-là bien sûr, nous travaillons avec eux, avec les gens de l'*urbanización*, mais nous ne nous sentons pas à l'aise chez eux, et eux ne viennent jamais chez nous. Ils ont peur de nous : dès qu'ils nous voient, ils marchent plus vite, ils se sentent agressés. Et en partie ils ont raison, parce qu'ici dans le *barrio*, les gens tranquilles vivent mal. Mais maintenant que la *comunidad* a commencé à s'organiser, nous avons la chance de leur montrer que nous ne sommes pas tous des *malandros* [délinquants], que nous travaillons pour nous améliorer. Et alors eux ils devraient devenir moins racistes » [José R., CC « La Manguita » (Valencia)].

L'enquête élabore son litige sur la sémantique « dominante » de la ségrégation. Si le langage de la haine de l'*urbanización* s'appuie sur l'idée de ghettoïser les espaces et de quadriller la ville, c'est précisément dans cette ghettoïisation que réside le fonds de l'injustice faite aux acteurs de *barrio*. En convoquant le même passage par la barbarie et l'animalité que Robert (« dès qu'ils nous voient ils marchent plus vite »), José se dit victime avec ses voisins d'une incompréhension profonde des *autres* qui érige une barrière d'incommunicabilité. Les bourgeois sont injustes car leur haine des classes populaires n'est jamais vérifiée par l'expérience (« ils ne viennent jamais chez nous »), vérification rendue impossible par la ségrégation. Ainsi, même si une part de ces jugements haineux serait empiriquement vérifiable car « ici dans le *barrio* les gens tranquilles vivent mal », c'est à eux que revient la responsabilité de ces maux. En renfermant les classes populaires dans leurs *ghettos*, les bourgeois ont produit la violence dans les *barrios*, causé le mal-être des acteurs populaires dès lors qu'ils se promènent en ville, et se sont rendus aveugles aux dynamiques vertueuses à l'œuvre dans l'organisation populaire.

Dans les deux extraits cités, un autre élément du litige apparaît avec force : dès que les acteurs populaires enchaînent des phrases sur leur différend, sur leur condition de victimes, et identifient des responsables, apparaît la question de l'auto-désignation (les autres ne doivent plus détenir le droit en dernière instance de dire *ce qu'est* la condition populaire) et de la compréhension par les *autres*.

À la confluence d'un nouveau langage permettant d'« enchaîner des phrases » et de rétorquer une posture autonome au « langage de la haine », et d'un sens de l'injuste et de l'acceptable, émerge cette capacité nouvelle à se nommer, se désigner, se qualifier. Une telle capacité doit être avant tout ôtée aux maîtres du langage de la haine⁷²⁵. C'est l'acteur de

⁷²⁵ « En faisant la part de l'attitude auto-défensive qui est à l'origine de ces protestations et en constatant les captations idéologiques qu'elle entraîne, il faut reconnaître là quelque chose de plus sérieux que le refus des qualifications injurieuses de la bourgeoisie : la constatation du pouvoir même de qualifier les ouvriers. S'il ne sied pas aux maîtres de traiter les ouvriers d'esclaves, il ne leur sied pas davantage, indique Grignon, de les

barrio qui doit pouvoir se désigner, qualifier ses expériences et se nommer car les autres se méprennent, sont haineux et ne le connaissent pas vraiment : « ils n'ont jamais mis pied dans les *barrios* ! » disent à l'unisson Robert et José.

Deuxièmement, il ne s'agit pas de faire de ce nouveau langage un outil de plainte, car cela reviendrait à cautionner les représentations animalisantes des maîtres du langage de la haine : ces acteurs de *barrio* irrationnels, imprévoyants, auxquels il faut donner à manger pour qu'ils ne se révoltent et n'appuient pas le tyran⁷²⁶. Les acteurs populaires insistent dans leur posture conflictuelle sur le désir profond que les bourgeois « haineux » viennent les regarder s'organiser, qu'ils puissent apprécier l'écart entre leurs prénotions stigmatisantes et la vérité des faits qui, sans être ni blanche ni noire, se prête du moins à un doute raisonnable, à un *souçon* [Elster, 1994]. Il s'agit alors, en second lieu, d'« être compris » : ce souci de la compréhension ouvre au *logos* et à une reconnaissance de commune humanité, et écarte toute possibilité de retombée dans la *phoné*, dans le cri animal porté par la misère et aux antipodes de l'intelligibilité. Une situation dialogique de litige *inter pares* émerge alors à partir de ce souci de compréhension mutuelle [Rancière, 1995]. Dans les deux questions symétriques du monopole de la désignation et de l'horizon herméneutique de compréhension, se joue le cœur du passage du litige à la mésentente : la reconnaissance d'une place et d'une vérité propre à la revendication de justice des classes populaires [Rancière, 2007 : 11].

Comment l'autre camp, qui voue le peuple au silence et à la misère, interprète ce différend transformé progressivement en litige, puis en mésentente ? Par la situation typique de la mésentente, l'espace dialogique rêvé par les acteurs populaires ne permet pas de dépasser l'incompréhension originelle régissant les rapports entre victime et bourreau. À l'instar des procureurs et des commissaires de police pour le peuple de 1830-48 « deux choses seulement peuvent mouvoir le peuple : leurs appétits propres et la pensée des autres » [Rancière, 2007 : 16]. Ainsi, les *autres* continueront de regarder le *pueblo organizado* avec le prisme déformant du *malandro* et de l'« armée populaire de réserve du chavisme », de l'acteur acheté par la voix du tyran. Dans ces représentations, nous trouvons l'équivalent de la mésentente entre les fondateurs de la science prolétarienne convoqués par Rancière et les institutions de l'ordre, les uns opposant le politique à la police, les deuxièmes la police au

déclarer « susceptibles de bons sentiments [...] C'est aux ouvriers seuls qu'il revient de nommer leur situation et leur révolte » [Rancière, 2007 : 13].

⁷²⁶ « Cette parole refuse d'être seulement la plainte attristée ou le cri sauvage de la misère. Les ouvriers ne parlent pas d'abord pour gémir ou menacer, ils parlent pour être compris. [...] Non pas cri des bas-fonds souffrants de la société, mais voix d'une intelligence qui est celle du principe nouveau du monde ; le travail. « Ce ne sont pas seulement des appétits qui s'agitent, écrit La Fraternité de 1845, c'est mieux que cela, c'est l'intelligence populaire qui fait son avènement dans le domaine social et s'élève à la conception des principes de liberté, d'égalité et de fraternité véritables » [Rancière, 2007 : 9-10].

politique [Rancière, 2004 (1998)]. C'est alors dans la dialectique entre ces deux forces sociales que réside le paradoxe des sans-part : la dynamique d'une indignité transformé en parole, d'une voix toujours confrontée à son *autre*, est le paradoxe d'une part éternellement tiraillée entre son statut particulier (le sans-part) et sa vocation universelle (l'ayant-part).

Ces quelques pistes pour une « chaîne politique du différend » ne servent pas seulement à conceptualiser le passage d'un état infra-politique à un état politique : elles montrent d'emblée que dans la révolution de la vie populaire, l'acteur n'est pas seul. Sa bifurcation révolutionnaire implique toujours le regard de l'autre, que cet autre soit le voisin ou l'haineux de la *ciudad*. En d'autres termes, le devenir révolutionnaire est aussi, et surtout, question de refonte de la citoyenneté. C'est à ce rapport entre révolution et démocratie que nous nous consacrerons dans la prochaine section : il s'agira dès lors d'éclairer les principales postures et représentations de la démocratie dans les *barrios*.

III. DEMOCRATIE AU *BARRIO*, DEMOCRATIE DU *BARRIO*.

« Peu à peu, le besoin nous a rassemblés et nous avons dit : ça suffit ! Nous n'avons plus le temps ni l'envie d'attendre que d'autres viennent résoudre nos problèmes ».

Armée zapatiste de libération nationale, Déclaration de la forêt Lacandone, 31 décembre 1993.

Comment penser la démocratie dans la révolution ? Afin de relier bifurcations révolutionnaires et processus de démocratisation, une première recommandation à suivre est celle de G. Deleuze et F. Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Un « bon concept » doit, selon les auteurs, désigner un événement (et sa logique profonde, sa *ratio essendi*, donc un processus), jamais une essence. Un régime révolutionnaire serait donc, à l'instar d'un régime démocratique et d'un régime populiste, un abus de langage. Cependant, si on a pris l'habitude de concevoir la révolution comme un événement doté d'une phénoménologie propre - faite de promesse, d'enchantement, de radicalisation, d'espérance et de désenchantement - et donc se dénaturant par sa traduction en régime [Bozarslan, 2012 : 17-51], la démocratie est difficilement concevable de la même manière. Comment la démocratie pourrait-elle être un processus qui se dénaturerait dans sa traduction en régime, en essence ? Malgré les analyses pionnières de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, qui présentaient la démocratie comme un agencement de processus socio-historiques, sociologues et politistes continuent à faire comme si le concept de démocratie désignait une essence à photographier : tel régime serait une démocratie, tel autre non, ou tel serait plus démocratique que l'autre. L'habitude à distinguer entre une « essence » représentative de la démocratie, et d'autres « essences » comme la participative ou la délibérative, marque profondément la théorie démocratique contemporaine [Manin, 1995].

À ce problème général s'ajoute une spécificité latino-américaine : la manière de concevoir la démocratie en Amérique latine a été fortement conditionnée par le succès du courant « transitologique » et ses analyses sur les transitions démocratiques amorcées dans les années 1980. Ces transitions opérant sur les cendres des régimes autocratiques et sur les désillusions envers le principal modèle politique du sous-continent - l'intervention national-populaire - sont devenues progressivement des modèles politiques à suivre.

Les nouvelles démocraties latino-américaines devraient privilégier, selon ce courant, les

libertés négatives aux libertés positives (Berlin), et le marché à l'État (Fukuyama), en se situant à équidistance des excès autocratiques des dictatures militaires et du corporatisme non moins autocratique des régimes populistes [O'Donnell et Schmitter, 1986]⁷²⁷. Si une essence démocratique est livrée enfin aux gouvernements post-dictatoriaux latino-américains, et qu'il suffit d'adopter le modèle de la *gouvernance* néo-libérale pour entrer dans la démocratie, les choses ne tardent pourtant pas à se compliquer. La crise du néo-libéralisme dans le sous-continent pendant les années 1990, ainsi que l'écart croissant entre la réalité des démocraties latino-américaines « inachevées » et « dégradées » [Dabène, 1998] et l'idéal du modèle transitologique, débouchent vite sur un désenchantement.

À partir de ce désenchantement, nombre de gouvernements latino-américains cèdent à ladite « tentation » populiste, qu'ils réinterprètent aussitôt comme une réappropriation de gouvernements aliénés au FMI : le peuple, illusionné par les gouvernements néo-libéraux et appauvri par les PAS, doit regagner sa souveraineté. Entre les années 1990 et 2000 le tournant à gauche, et notamment sa fraction « néo-populiste » (Chávez, Morales et Correa), interpelle ces mêmes théoriciens qui avaient défendu la démocratie néo-libérale contre la dictature et contre l'intervention national-populaire des populismes classiques.

Un nombre croissant de sociologues et politistes voient dès lors dans le nouveau tournant « post-libéral » un possible retour du refoulé autoritaire, voire *caudilliste*, enseveli par l'enthousiasme des transitions [Dabène, Geisser et Masardier, 2008]. Une minorité d'entre eux y décèlent, par contre, la possibilité unique de décrypter en ethnographes les processus de démocratisations (endogènes) à rebours d'une présumée essence démocratique (exogène)⁷²⁸. Le Venezuela d'H. Chávez et la Bolivie d'E. Morales, démocraties qualifiées d'« autoritaires », « imparfaites », « déléгатives », mais aussi participatives et déconcentrées dans les nouveaux comités populaires, offrent un terrain idéal pour ces nouvelles hypothèses de travail. Car dans la profusion d'adjectifs devant isoler – à l'image des taxinomies du botaniste [Passeron et Revel, 2005] - la spécificité d'une essence politique toujours en défaut ou en excès par rapport à une norme démocratique, le sociologue des processus de démocratisation voit l'emprise d'une normativité non explicitée ; l'adjectif passe en effet du statut positif de « désignateur » ou de « déictique » [Passeron 2006], à celui normatif de « case » ou d'« étiquette » conceptuelle permettant de rendre commensurable l'écart de ces régimes à la norme démocratique.

⁷²⁷ Pour une critique efficace de ces présupposés épistémologiques cf. Dobry [2000].

⁷²⁸ Pour le cas vénézuélien, on se référera aux travaux de M. L. Maya, pour le cas bolivien à ceux de H. Do Alto et P. Stefanoni.

La tâche est ardue : comment penser la démocratie dans deux pays manifestant certes des tendances autocratiques, mais réunissant aussi tout un ensemble de dispositifs (les conseils de *barrio*) et de techniques électorales (référendum révocatoire de mi-mandat au Venezuela et référendum sur les autonomies locales en Bolivie) « hyper-démocratiques » ? Si les sciences politiques continuent à regarder les régimes démocratiques au-delà de l'Atlantique comme des « démocraties qualifiées » (dont les qualifications varient entre la *dictablanda*, la dictature douce, et la *democradura*, la démocratie limitée⁷²⁹), au sociologue échoit une tâche plus ardue : abandonner les taxinomies et se recentrer sur les dynamiques de démocratisation, mobilisant les structures politiques « du haut » et les régimes d'action « du bas ».

Les *barrios* populaires, porteurs d'un ensemble de demandes démocratiques depuis les années de la contestation *callejera* contre le néo-libéralisme et ayant montré une grande créativité dans l'invention d'un laboratoire politique local (*Mesas técnicas*, *Comités de tierras urbanas*, *organizaciones autogestionadas*, coopératives populaires) se trouvent dès lors au cœur de cette réfraction entre le « haut », les structures politiques, et le « bas », la créativité démocratique ordinaire. Avec une complication : les deux populismes s'appuient sur ce tissu organisationnel préexistant pour introduire la « démocratie participative et protagoniste » et l'« État des mouvements sociaux ». Les acteurs populaires, traditionnellement tiraillés entre l'identité passive de l'assisté et celle active du citoyen en quête de reconnaissance, voient alors leur double identité politique, fondée sur un mariage des contraires, se rapprocher de la schizophrénie⁷³⁰. Avec les populismes participatifs, la double condition politique de citoyen passif et de citoyen actif tend à devenir un amalgame insoluble, car l'acteur populaire est autant un assisté de la révolution, qu'un co-définisseur des politiques publiques⁷³¹. Il est autant un citoyen auquel on a accordé un espace juridique et institutionnel pour exposer ses griefs, qu'un électeur du régime en place.

Cette schizophrénie identitaire est à elle-même une raison suffisante pour recentrer sur ces laboratoires politiques locaux l'étude de la démocratie au Venezuela et en Bolivie

⁷²⁹ [Bourricaud, 1983].

⁷³⁰ D. Recondo fait état d'une évolution analogue pour le cas mexicain, où les paradoxes de la démocratie participative ont trait avant tout à l'ambivalence, au cœur même des dispositifs participatifs à destination des populations indiennes, entre gouvernance néo-libérale et aspirations à la citoyenneté et à l'émancipation qu'ils canalisent et rendent visibles [Recondo, 2007].

⁷³¹ Ces opérations de co-définition de la politique sociale entre instances administratives et arènes populaires devraient à elle-même faire l'objet d'un compte rendu détaillé avec les outils de la sociologie pragmatiste et de l'ethnométhodologie. Cependant, une telle analyse dépasse largement les ambitions et l'objet de cette thèse qui est davantage une thèse de sociologie de l'action politique qu'une sociologie des politiques publiques. Cf. à cet égard, à titre d'introduction méthodologique, l'excellent article de L. Thévenot [1992].

contemporains. La question « Comment des acteurs créent des normes démocratiques dans et par cette schizophrénie ? » permet alors au sociologue de passer d'une taxinomie des formes démocratiques à une pragmatique et une herméneutique des démocratisations, seuls à même de restituer une intelligence à des régimes d'action autrement condamnés au silence.

1. Une socio-histoire des démocratisations en milieu populaire.

En premier lieu, il faut dire que l'espace historique des démocratisations nationales s'est raccordé de manière pour le moins ambiguë aux dynamiques sociales des *barrios* : les trois processus de démocratisation qui ont traversé l'histoire vénézuélienne et bolivienne, démocratisation civile et politique⁷³², démocratisation néo-libérale dans les années 1980⁷³³, et démocratisation plébéienne lors des révolutions d'H. Chávez et E. Morales, ont produit des effets inattendus dans les espaces populaires.

La première démocratisation a été vécue comme la libération de l'autocratie, mais aussi comme l'émergence d'une nouvelle tyrannie représentative convoquant le « peuple des *barrios* » uniquement lors des tournées électorales pour aussitôt le reléguer dans sa barbarie politique. La deuxième a été à l'origine d'une précarisation importante des *barrios* et de l'émergence d'un individualisme déviant ; délinquance et narcotrafic en ont été les conséquences [Trigo, 2008 : 45]. Pour la Bolivie, une telle précarisation a touché particulièrement la classe ouvrière, condamnée à migrer et à perdre son statut et son identité sociale [Linera, 2006]. La dernière, comme le soulignent *tous* les enquêtés, a restitué une voix à cet acteur oublié des démocraties précédentes, le « peuple pauvre ».

Ces « territoires » des histoires démocratiques nationales s'entrecroisent dans les entretiens, livrant au sociologue une expérience populaire *spécifique* de l'histoire démocratique, en partie inconnue aux historiens des institutions. Mais une sociologie des processus et des expériences populaires de la démocratie ne peut s'arrêter là : les populismes participatifs convoquent en effet les classes populaires comme *actrices* du processus de démocratisation. Les acteurs populaires, comme nous l'avons montré dans notre deuxième chapitre, pensent avoir leur « mot à dire » sur la qualité de la démocratie à construire « en tandem » avec l'État populiste : la démocratie *au* barrio est aussi une démocratie *du* barrio. C'est précisément cette créativité citoyenne qui ressort dans un certain nombre de pratiques et

⁷³² Démocratie de Punto Fijo (1961-98) pour le Venezuela et Démocratie *movimientista* (1952-64 et 1982-2005) pour la Bolivie.

⁷³³ *Gran viraje* de C. A. Pérez (1989) pour le Venezuela et décret de démobilisation de V. Paz (1985) pour la Bolivie.

de représentations de la démocratie, en lien direct avec l'appel populiste à « faire le peuple ».

Nos enquêtes montrent que plusieurs « cités démocratiques » font surface dans les régimes d'action populaires et dans les disputes publiques (surtout pendant les Assemblées hebdomadaires). Ces « cités démocratiques » croisent dans l'argumentation publique les « grandeurs populaires »⁷³⁴ et les représentations populaires de la démocratie puisées dans les médias et dans les discours d'H. Chávez et E. Morales. En plus de régler des controverses par une grammaire cohérente du juste, de l'égal et du souverain, ces « cités démocratiques » se prêtent, dans l'esprit des acteurs, à la mise en relation de deux *échelles* de la démocratie : l'échelle d'une démocratie à construire dans le *barrio*, avec ses réussites et ses défauts, et l'échelle d'une démocratie nationale sur laquelle on sent d'avoir « quelque chose à dire » en vertu de l'expérience participative.

2. Les cités démocratiques populaires.

Les acteurs populaires discutent sans cesse, en premier lieu, l'articulation problématique de représentation et participation dans la démocratie du *barrio*, l'une garantissant une pluralité de voix du *proceso revolucionario*, l'autre permettant au peuple-Un de se refaire sur ses « ennemis » cachés.

« Tu te retrouves à voter et voilà que si la bourgeoisie et tous ces conspirateurs, et ces traîtres, sont trop, une révolution est compromise. C'est comme ça qu'on perd un peuple. Et alors il faut faire très attention. C'est à nous de convaincre tout le monde de voter pour ce qui est bien. Par exemple à travers les *Salas de batalla*, à travers les comités de culture. Tout faire pour que les barrios votent massivement pour ce qu'ils veulent vraiment, la révolution » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Les acteurs mettent alors en concurrence une démocratie participative qu'il faut défendre quitte à sombrer dans la dictature et les procédures de la démocratie représentative, qui permettraient à des anciens putschistes antipopulaires d'arriver au pouvoir par les élections « pièges à cons » (Sartre). Souvent les enquêtés sacrifient les arguments démocratiques « standard » à une conception proprement « populiste » de la relation de représentation, que l'on peut rendre par l'argument suivant : « si Chávez nous a ouvert l'accès

⁷³⁴ Cf. supra « Grandeurs populaires ».

au politique, quels que soient les défauts de la démocratie vénézuélienne, il ne faut pas que l'élection nous l'ôte »⁷³⁵.

Ils mettent souvent en tension l'identification (et la délégation politique conséquente) à un leader charismatique – leader du comité populaire ou du gouvernement - et le maintien du conflit pour en contrer les abus : ils retrouvent alors dans la délégation au leader le problème « délégitif » de la démocratie populiste [O'Donnell, 1994]. Ils pointent régulièrement du doigt l'emprise du clientélisme dans l'État et sa réfraction dans les pratiques des leaders « corrompus » du comité participatif, en retrouvant au cœur du *barrio* le biais « corporatiste » de la démocratie populiste [Lopez Maya, 2006]. Ces exemples pourraient être multipliés.

Nos enquêtes sur les conseils de *barrio* montrent que ces actualisations pratiques du principe démocratique, mettant les acteurs populaires aux prises avec les paradoxes démocratiques à l'échelle nationale par leur présence embarrassante à l'échelle locale, convergent vers six « cités »⁷³⁶ démocratiques [Tarragoni et Berjaud, 2012]. Ces cités servent aux acteurs à généraliser à partir de l'expérience d'un tort, à joindre les bouts du privé et du public, et à emboîter, par un double jeu de désingularisation et d'universalisation, échelle locale et horizon national.

Voici les six « cités » démocratiques, qui rappelleront au lecteur les grandeurs populaires à partir desquelles elles ont été construites : la « démocratie guerrière », la « démocratie des droits », la « démocratie des égaux », la « démocratie du besoin », la « démocratie contre l'État » et la « démocratie du consensus ». Des lignes de force, attractives ou répulsives, structurent ces différents territoires de la démocratie. Leur pluralité témoigne, par ailleurs, de la polyphonie du terme même de « démocratie » dès lors que l'échelle d'analyse du sociologue se déplace⁷³⁷ des structures du pouvoir, de la *politie*, à l'émergence d'un laboratoire politique local, à la *polis*⁷³⁸. Référents normatifs pour l'acteur populaire qui désire

⁷³⁵ La représentation démocratique peut alors être comprise au sens de la critique que Laclau lui adresse, dans sa formulation purement « libérale », dans *La raison populiste* : « Si nous avons affaire à une volonté pleinement constituée – d'un groupe corporatif par exemple -, la marge de manœuvre laissée aux représentants serait réellement limitée. Mais c'est un cas extrême à l'intérieur d'une gamme plus vaste de possibilités. Prenons, à l'extrémité opposée, le cas de secteurs marginaux ayant un faible degré d'intégration dans le cadre stable d'une communauté. Dans ce cas, nous n'aurions pas affaire à une volonté d'être représenté mais plutôt à la constitution de cette volonté à travers le processus même de représentation. La tâche du représentant est cependant démocratique, parce que sans son intervention il n'y aurait pas d'intégration de ces secteurs marginaux dans la sphère publique. Mais dans ce cas sa tâche consisterait moins à transmettre une volonté qu'à fournir un point d'identification qui constituerait comme acteurs historiques les secteurs auxquels il s'adresse » [Laclau, 2008 : 188].

⁷³⁶ Boltanski et Thévenot [1991].

⁷³⁷ Pour les enjeux d'un tel déplacement de perspectives et de focales, on se référera à J. Revel [1996].

⁷³⁸ Pour la distinction *politie-polis* qui irrigue la sociologie de la mobilisation des ressources, nous renvoyons à l'article de synthèse de Della Porta [2005]. Il faut distinguer cet usage du mot *politie* de celui, plus connu, de C. Tilly, qui en fait la « structure des ressources et des opportunités politiques » : « S'il y a une organisation qui

livrer à la communauté une parole critique, qu'elle soit une dénonciation ou la revendication d'un droit, il serait abusif d'y voir un pur produit d'une raison communicationnelle. Une sociologie qui ne verrait dans ces référents normatifs qu'une syntaxe argumentative [Habermas, 1997], s'empêcherait de les replacer dans l'histoire dont ils héritent. Leur émergence doit être référée, à l'image de ces sociabilités politiques retracées pour la France rurale de 1848 par M. Agulhon⁷³⁹, à l'évolution des sociabilités *barriales*. Ces dernières évoluent en effet entre un « âge d'or » où priment les relations de voisinage (1950-1960), la politisation *puntofijista* qui introduit le clientélisme comme forme spécifique de sociabilité politique populaire (1970-90), et l'actualité du droit participatif (2000-)⁷⁴⁰. En ce sens, ces cités démocratiques constituent des élaborations collectives rendant possible, au gré d'une justification publique, le passage d'une sociabilité à une autre, d'une légitimité à une autre : la démocratie au *barrio* devient une démocratie du *barrio*. Langues de passage d'une sociabilité à une autre et d'une culture politique à une autre, ces cités démocratiques distillent en quelque sorte le sens de la justice des acteurs populaires devenus acteurs politiques : sans elles les habitants des *barrios* ne pourraient pas s'entendre dans leur *agora*, ne sauraient donner un sens politique à leur prise de parole, ne sauraient pas partager les rôles entre les victimes et les responsables, les dénonciateurs et les dénoncés.

Une fois assise cette importante précaution méthodologique qui fait de ces cités démocratiques aussi bien des référents normatifs que des traducteurs du local au national, que des produits de l'histoire des *barrios*, nous pouvons en décrypter les logiques.

La « démocratie guerrière » se réfère à la valorisation d'un *éthos* guerrier devant l'État et son expression locale qui est le comité populaire, en faisant valoir, si nécessaire par la force, la vérité collective d'une condition vécue. Il s'agit d'un référent normatif co-fabriqués par les leaders (à travers leur activité démopédique) et les membres de la communauté (par la mise en éveil de cet *éthos* dans l'arène publique de l'Assemblée) permettant aux uns et aux autres de prendre la parole. La « démocratie guerrière » constitue alors avant tout l'une des

contrôle ces moyens concentrés de coercition, c'est le gouvernement [...] tout groupe qui met en œuvre des ressources pour influencer le gouvernement est un concurrent (*contender*) pour le pouvoir. Certains ont des moyens routiniers pour adresser leurs revendications au gouvernement, qui sont acceptées par les autres concurrents et par les agents du gouvernement. Collectivement, de tels concurrents constituent la *politie* en relation à un gouvernement particulier ; individuellement, nous les appelons les membres de la *politie*. Ensemble, mais d'ordinaire de façon inégale, ces membres contrôlent le gouvernement. Par contre, les concurrents qui n'ont pas de moyens routiniers et légitimes d'adresser des revendications au gouvernement ne sont pas des membres de la *politie* : ce sont des *challengers* » [Tilly, 1978 : 23].

⁷³⁹ On trouvera une définition de « sociabilité » telle que nous la réutilisons dans ce travail in M. Agulhon [1987] et [1996].

⁷⁴⁰ Cette précision permet de distinguer cette définition de « sociabilité » de celle, plus sociométrique et reliée à l'espace, de M. Gribaudo dans ses travaux sur les sociabilités ouvrières à Turin, in *Itinéraires ouvriers*. Cf. également Cefaï [2007 : 398].

conditions de félicité de la dénonciation publique [Boltanski, Darré et Schiltz, 1984], puis la marque d'un lien entre prise de parole locale et guerre de la nation contre ses nombreux ennemis, à l'intérieur et à l'extérieur du pays :

« J'ai toujours lutté pour ce *barrio*. Et maintenant que nous nous trouvons face à ce problème des eaux sales, eh bien j'ai envie de dire à l'Ingénieur [présent à la réunion] : regardez, ces eaux sales passent devant chez moi, devant ma maison, mes enfants les traversent tous les jours, elles passent devant ma voisine, elles affectent toute la vie du *barrio*. Si vous ne respectez pas vos engagements en tant qu'ingénieur chargé de mettre en application le projet que nous avons élaboré il y a maintenant un an et demi, nous continuerons de toute façon à lutter, et je ne sais pas comment ça va finir [applaudissements]. Si nous luttons, Monsieur l'ingénieur, ce n'est pas seulement pour nous-mêmes, c'est aussi pour que les gens qui vivent de cette révolution se souviennent qu'ils doivent continuer à lutter » [Siomara R. CC El Valle (Caracas), Intervention à l'Assemblée communautaire].

La « démocratie des droits », définie comme le « droit à avoir des droits » (Arendt), permet à l'acteur, lorsqu'il veut donner à son expérience vécue la transcendance d'une vérité collective, de la relier à l'exercice d'un droit universel. Dans l'extrait suivant nous écoutons Yaneth Z. relier le droit de sa mère à une retraite « comme les autres » au droit de tous les Vénézuéliens à jouir du pétrole. Cette prise de parole, recueillie à l'Assemblée du CC, est significative de la « démocratie des droits » :

« Si le pétrole est à tous les Vénézuéliens, pourquoi ma mère ne reçoit pas de pension ? Si elle est vénézuélienne comme les autres, et qu'elle a lutté comme toutes les femmes de ce *barrio* pour son foyer, pourquoi elle n'a pas ce droit ? C'est ça le socialisme du XXI^e siècle, créer des droits pour ceux qui n'en ont pas ! » [Yaneth Z. CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Intervention à l'Assemblée communautaire].

Les acteurs utilisant la « démocratie des égaux » transforment de même une expérience en revendication politique, une vérité privée en vérité publique : mais au lieu d'insister sur le droit, ils axent leur prise de parole sur l'épreuve de l'égalité. Nous en trouvons un exemple dans une intervention de Branger R. à l'Assemblée du CC, où il insiste sur le lien entre égalité dans la prise de parole et égalité de tous les vénézuéliens. Le conseil de *barrio* doit alors devenir un espace d'apprentissage pour une démocratie nationale toujours menacée par le cancer « inégalitaire ».

« Si nous parlons de tout ça aujourd'hui, c'est parce que nous sommes tous importants pour la communauté. Nous devons tous parler de ce qui nous arrive. Ici chacun doit pouvoir parler comme les autres,

parce que nous sommes tous égaux. C'est un peu comme un Parlement, même mieux parce qu'ici il n'y a pas d'élite, pas d'oligarchie, pas de corruption. C'est un peu comme si tous les Vénézuéliens se mettaient à débattre, à parler de leurs problèmes. Ce serait difficile peut-être de faire une assemblée de tous les Vénézuéliens... Mais bon, nous faisons ça à notre petite échelle, bien sûr, avec nos problèmes. Mais nous faisons ça pour nous, et tout le pays est en train d'apprendre de nous. Parce que les mêmes problèmes qui font qu'un voisin ne prend pas la parole pour exprimer ses problèmes, ses critiques, font qu'un Vénézuélien habitant je ne sais pas où ne se sent pas l'égal d'un autre : vous voyez ? Alors tel se dira : « mais qu'est-ce que j'ai à dire ? Pourquoi les gens devraient m'écouter ? » Tel autre se dira : « les gens de l'État ne m'écouteront jamais. Pour qu'ils m'écoutent je devrais être Ministre ou je ne sais pas quoi ». Même aujourd'hui avec la révolution, je vous assure parce que nous le voyons tous les jours, c'est difficile de se dire « je compte comme eux, comme la *boliburguesia* ». Imaginez-vous ce que ça pouvait être avant. Et non, nous montrons à tout le monde qu'ici tout le monde compte à égalité, que chaque voix compte. Parce que ce que les autres, les journaux, la presse, appellent ça démocratie, eh Tomas ? [Il s'adresse à Tomas, avec lequel ils ont dû avoir cette discussion peu avant] et bon cette démocratie est toujours regardée avec avidité par les élites. Toujours » [Branger R., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Intervention à l'Assemblée].

La « démocratie du besoin », qui consiste à écouter en priorité le « besoin plus urgent » et à donner en conséquence à « celui qui est plus dans le besoin » est souvent mise en tension avec la concentration croissante de richesses et pouvoir dans les mains de la *boliburguesia* entourant le *Comandante*, ou avec la corruption du MAS au pouvoir en Bolivie. La « démocratie du besoin » permet dès lors de relier l'affirmation d'une condition de nécessité à l'exercice d'un droit de parole, comme le montre de manière assez exemplaire cette lettre au CC d'un habitant de la communauté lue juste avant la délibération pour les réhabilitations des maisons :

« Chers représentants élus du CC, vous savez que je n'ai jamais rien demandé. J'ai été silencieux dans mon coin, et je ne me suis jamais permis de profiter de quoi que ce soit. Suite à votre passage avec le *censo* l'autre jour, je vous écris uniquement pour vous dire qu'à ma connaissance je suis le seul dans la rue 4 qui continue à vivre dans un *ranchito* qui peut tomber d'un moment à l'autre, où tout rentre, la poussière, les immondices, les animaux. J'ai toujours lutté dans ma vie pour avoir une condition digne, mais je pense à présent que ma dignité est compromise par cette maison qui me fera mourir. Je suis vénézuélien, et j'ai donc droit à une maison comme les autres. J'espère que vous pourrez prendre en considération cette requête que je vous adresse très humblement » [Ligia P., CC paysan Misintà, Lettre d'un habitant resté anonyme].

La jonction entre local et national autorisée par la « démocratie du besoin » passe alors souvent par la revendication d'un « droit » (« Je suis vénézuélien, et j'ai donc droit à une maison comme les autres »), droit qui n'est pas sans convoquer la « démocratie des droits », la

« démocratie des égaux » (« comme les autres ») et la « démocratie guerrière » (« j'ai toujours lutté dans ma vie pour avoir une condition digne »). Cet extrait témoigne du croisement systématique des différentes « cités démocratiques » au moment de rendre public un besoin. Mais la « démocratie des besoin » conduit également à une jonction plus conflictuelle entre le local et le national, ouverte par le paradoxe d'un peuple capable d'hierarchiser des besoins et une *boliburguesia* au pouvoir qui inverse l'arithmétique politique du besoin. Les acteurs populaires y recourent ainsi pour justifier, à la veille des élections présidentielles (le 9 octobre prochain), une abstention *rêvée* ou une éventualité *imaginée* de ne pas voter le PSUV :

« Quand je vois ce qu'a fait la *boliburguesia* à ce pays, franchement j'ai envie de ne pas voter PSUV. Ils n'ont pas de respect pour les personnes qui sont dans le besoin, ni pour nous leaders communaux qui continuons la révolution dans les *barrios* et qui devons décider à qui donner la réhabilitation et à qui la refuser, faute de ressources disponibles. Parce que le grand problème de cette révolution, c'est qu'il y a des conspirateurs dans le gouvernement, aux côtés de Chavez lui-même. Il ne sait pas choisir ses conseillers. Alors là pour les élections j'aurais vraiment envie de ne pas voter, pas de voter pour l'opposition bien sûr. Parce que moi, je suis bolivarien, mais bolivarien avec l'épée, pas bolivarien avec ça [l'enquêteur nous montre une monnaie d'IBSF portant l'effigie du *Libertador*]. Et eux, la *boliburguesia*, sont boliviariens avec ça, avec l'argent du *bolsillo* » [José R., CC « La Manguita » (Valencia)].

On observe dans cet extrait la traduction conflictuelle de la démocratie du besoin : l'enquêteur joue sur le double sens de Bolivar - « celui de l'épée » (symbole de la révolution) et « celui de la monnaie » (symbole de l'enrichissement) – pour faire état de sa désillusion envers l'élite au pouvoir. Afin de traduire ce conflit, il insiste sur l'opposition de deux grammaires opposées du besoin : d'une part une grammaire rationnelle, qui implique une démocratie basée sur le principe de « donner à celui qui est plus dans le besoin » ; de l'autre une grammaire irrationnelle, construite sur l'ostentation du privilège. D'un côté une démocratie populaire du besoin, donc légitime ; de l'autre une démocratie étatique du privilège, donc illégitime. En se basant sur une compétence à la justice acquise dans le comité participatif, les acteurs commencent à concevoir le partage des richesses à l'échelle de la Nation comme l'analogie, à une autre échelle, d'un ensemble de besoins à satisfaire. Le besoin de tel *viejito* « en difficulté » au coin de la rue évoque le besoin des nécessiteux à l'échelle nationale, permettant aux acteurs populaires de relier leur existence locale et leur condition de citoyens de l'État-Nation.

On retrouve dans l'extrait suivant, issu d'une intervention à l'Assemblée du CC Santa Rosa, les mêmes arguments que dans la lettre citée *supra* avec, en plus, la démocratie du

besoin. Droit à avoir des droits, mythe de l'égalité et arithmétique du besoin se présentent ainsi à l'unisson dans cette prise de parole publique. Mais cette intervention à l'Assemblée est significative également pour les réactions auxquelles elle donne lieu : tout le débat qui s'ensuit doit trancher sur l'adéquation de l'éthos guerrier (vraie « lutte personnelle et collective » ou simple marque rhétorique), à l'exercice d'un droit reconnu (souvent relié à des articles de loi auxquels les leaders et les membres de la communauté se sont progressivement familiarisés), et surtout à la « démocratie du besoin ». Car les voisins vérifient que la prise de parole s'inscrive bien dans cet espace latent d'interconnaissance qui rend les voisins et leurs besoins connus les uns aux autres⁷⁴¹, espace qu'il s'agit de reconstruire lors de chaque controverse publique :

« Ici, permettez-moi de le dire Monsieur le Président du CC, il y a eu un problème de priorités. La décision de réparer la *torrentera* [système de canalisation des eaux sales] a été prise parce que c'est la Mairie qui vous l'a imposé. Vous vous souviendrez sans doute des priorités que nous avons établies lors de la réunion de mai, il me semble. Et alors qu'est-ce qu'il se passe ? Des messieurs de la Mairie viennent et ils vous disent : non, on ne va pas mettre le gaz, on va réparer la *torrentera*. Combien de gens voulaient ici que l'argent du CC soit utilisé pour réparer la *torrentera* ? Combien d'entre vous auraient préféré le gaz centralisé dans les maisons, qui est une vraie nécessité ? Nous avons lutté pour le gaz, chers voisins, ne l'oubliez pas, qui est un droit de chaque vénézuélien, comme le dit la loi. La constitution aussi le dit, à l'article... [il cherche] »

Le Président du CC répond : « Cher Monsieur Rosales, vous savez que les choses sont bien plus compliquées que ça... »

Un voisin interrompt le Président et dit : « Et, en plus, la *torrentera* était un vrai problème de la communauté. Vous parlez comme ça parce que vous voulez le gaz chez vous. Moi je le veux aussi, mais je respecte les décisions de la communauté » [Échange à l'Assemblée communautaire, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Intervention à l'Assemblée].

Dans l'extrait, la « lutte » animant la « démocratie guerrière » prend des significations différentes au gré de ses articulations à la « démocratie des droits » et à la « démocratie du besoin ». Si le premier voisin insiste sur la priorité du gaz, qui a catalysé une lutte individuelle et collective, et qui est un « droit de chaque vénézuélien », le deuxième vénézuélien lui rétorquera d'être sorti du cercle d'interconnaissance de la « démocratie du besoin ».

Un exemple ultime de ces hybridations entre « cités démocratiques » : dans la lutte pour l'eau dans un CC de Bello Monte (Mérida), les acteurs vérifient le « postulat de l'égalité » à travers un manque converti en besoin collectif :

⁷⁴¹ Cf. *supra* « Conjurant l'apathie communautaire par l'interconnaissance ».

« Une fois réalisé l'aqueduc qui nous portera l'eau, il s'agit d'insister sur le fait qu'il appartiendra à tout le monde, et qu'il faudra le défendre ensemble. L'eau est notre problème depuis toujours, vous le savez chers voisins. Il n'y a pas de riche ou de pauvre devant l'eau, comme devant la mort [rire]. Alors vous voyez le professeur, qui est un bourgeois n'est-ce pas [rire], s'est engagé à nos côtés pour qu'on ait l'eau » [Intervention du leader communal à l'Assemblée communautaire CC Bello Monte (Mérida), *Journal de terrain*, 13/05/11].

Les deux dernières « cités démocratiques » sont plus explicitement tournées vers le niveau national, et inversent en quelque sorte la hiérarchie logique particulier-universel/local-national. Dès lors qu'ils puisent dans la « démocratie contre l'État » et dans la « démocratie du consensus », les acteurs populaires insistent davantage sur le fait que le « local est à l'image du national » au lieu de construire le national « à l'image du local ».

La « démocratie contre l'État » est une cité démocratique héritant de l'ensemble des pratiques contestataires de l'âge *callejera* des organisations sociocommunautaires. Elle réunit toutes ces opérations critiques des acteurs qui font référence aux manques de l'État (corruption, élitisation, distanciation croissante, arbitraire juridique, lenteurs bureaucratiques) dont les *barrios* font l'expérience quotidienne par les « *trampas* » apportées au processus participatif. Les acteurs recourent à la « démocratie contre l'État » pour revendiquer une autonomie rêvée et l'utopie d'une « colonisation populaire de l'État »⁷⁴² qui contraste avec l'expérience sociale d'une domination, d'une hétéronomie, d'une externalisation des décisions du CC vers l'État et ses techniciens.

On en trouve un exemple dans ce discours d'un membre du syndicat ATLT pendant la réunion à laquelle nous avons assisté à El Alto :

« Evo nous dit que nous devons nous organiser, que la démocratie viendra des *barrios*, d'El Alto surtout. Alors moi je me demande : que pouvons-nous apporter au pays, avec notre savoir-faire, notre propre expérience,

⁷⁴² L'utopie démocratique de la « colonisation populaire de l'État » trouve son acte de fondation philosophique dans la critique marxienne de la philosophie du droit d'Hegel (le « moment marxien » de la pensée démocratique selon Abensour), reprise dans la *Critique du programme de Gotha*. Il faut rappeler avec É. Balibar que dans ce texte programmatique, Marx objecte aux projets d'éducation populaire des socialistes allemands, la nécessité pour le peuple de se faire d'abord « l'éducateur démocratique de l'État » [Balibar, 1997 : 51]. En empruntant le concept de « devenir-minoritaire » à G. Deleuze et F. Guattari, É. Balibar en fait la clef-de-voute de la dialectique entre émancipation des exclus et institution étatique. Le philosophe désigne cette dialectique où l'institution est condition de possibilité de l'émancipation et, inversement, le devenir-minoritaire d'un groupe d'exclus affecte la politique majoritaire de l'État, « civilité ». Il en donne la définition suivante : « J'appellerai *civilité* la politique en tant qu'elle règle le conflit des identifications, entre les limites impossibles (et pourtant en un sens, bien réelles) d'une identification totale et d'une identification fluctuante. La civilité en un sens n'est certainement pas une politique qui supprime toute violence : mais elle en écarte les extrêmes, de façon à *donner de l'espace* (public, privé) pour la politique (l'émancipation, la transformation) [Balibar, 1997 : 47]. Dans la « démocratie contre l'État » des acteurs populaires, la civilité règle les rapports conflictuels entre des acteurs populaires qui doivent à l'État leur identité proprement politique, leur accès à l'espace public, et l'opposition à un État toujours prompt à les phagociter dans un « devenir-majoritaire ».

camarades ? Nous devons nous organiser pour combattre le changement climatique. Evo le dit : très bien. Qu'est-ce que cela veut dire pour El Alto ? Ça veut dire que si nous ne faisons rien contre le changement climatique nos maisons vont tomber. Les problèmes démographiques : la population est en train d'exploser. Ce que les gens savants appellent « l'urbanisation ». Vous le voyez tous les jours à El Alto. On ne peut plus marcher dans les rues, tant il y a du monde partout, ce sont nos voisins en même temps. Bon. Pour éviter tout ça, nous devons améliorer les transports éco-soutenables, comme nous qui sommes des transporteurs non motorisés. Nous sommes des transporteurs écologistes, ne l'oubliez pas. Mais si l'État ne nous apporte pas une aide financière, comment pouvons-nous leur montrer ce que nous savons faire pour améliorer la situation du pays, de notre petit jardin, de notre modeste connaissance ? Si l'État ne fait pas ce qu'il dit vouloir faire, l'écologie, la démographie, l'urbanisation, nos maisons vont nous tomber dessus chers camarades » [Assemblée d'ATLT, *Journal de terrain*, 15/4/12].

Dans l'extrait ressort avec force le lien entre le local et le national, l'inversion de l'ordre logique entre les deux, et la latence conflictuelle : tous les projets d'E. Morales pour la Nation demandent l'apport intellectuel et organisationnel des classes populaires, et même d'un petit syndicat de trente-deux adhérents comme ATLT. Mais en l'absence de moyens, le niveau local sera tout simplement dévoré par les problèmes nationaux : c'est pourquoi dans le débat, les acteurs insistent sur la nécessité de recoloniser l'État, d'en changer les mécanismes, afin de résoudre des problèmes qui atteignent le local *et* le national. Si les acteurs font état d'un conflit envers un État qui « leur pose des obstacles », c'est parce qu'à terme leur démocratie locale devra triompher des misères d'un État qui de colonisateur devra devenir colonisé, afin de rééquilibrer « de manière hégélienne » l'histoire nationale.

La « démocratie du consensus », enfin, exprime le rêve populaire d'une communauté locale *et* nationale réconciliée avec elle-même par la raison publique de la démocratie, raison systématiquement invalidée par l'idéologisation et la polarisation croissantes. La « démocratie du consensus » peut alors être définie comme l'ensemble des opérations critiques qui font appel à une communauté intégrée par le partage de la parole des uns et des autres, à défaut d'abattre la barrière idéologique entre « amis » et « ennemis ». Cette dernière cité démocratique, très opératoire dans les représentations populaires de l'élection vénézuélienne d'octobre 2012, doit être comprise à l'aune de la polarisation progressive entre 2002 et 2004. Les acteurs populaires, aux prises avec ce même processus de polarisation dans les *barrios* déplorent ses conséquences néfastes autant du côté des sociabilités populaires que de l'apathie civique. Le registre de la *démocratie du consensus* est alors convoqué pour dénoncer ces méfaits de la polarisation, et la nécessité de promouvoir de nouveaux terrains de dialogue avec les autres forces politiques, sur un fond de « consensus » autour des avancées nées du

processus révolutionnaire. Ainsi cette figure aspire-t-elle, par sa modalité propre, à repenser la place du conflit dans la communauté, par la constitution d'un consensus autour de l'idéologie révolutionnaire.

Deux exemples peuvent être convoqués pour la démonstration : dans le premier, Carmen Q. montre la duplicité de la « démocratie du consensus » - réconciliation excluant « ceux qui n'adhèrent pas au fond bolivarien du consensus » - en parlant de son vote du 7 octobre. Dans le deuxième, Siomara R., pourtant critique de l'État chaviste, insiste en même temps sur la plus grande efficacité des CC chavistes qui « évitent le sabotage de l'opposition » avec laquelle « il faut néanmoins parler et débattre ». Elle rapproche ainsi le CC chaviste dans les *barrios* de l'assemblée nationale « unicolore » de la période 2005-2010, à 95% PSUV suite au boycottage électoral de la droite en 2005. Les deux seraient des « modèles d'efficacité politique » :

« Tu vois, toutes ces divisions, tous ces gens qui ne participent pas. Tous ces gens qui s'appellent traîtres les uns les autres, on n'avait jamais vu ça dans les barrios. Et c'est un chaviste qui te le dit : c'est à dire que le 7 octobre mon bulletin va être pour Chavez. Mais il faudrait arrêter de s'insulter les uns les autres, de se traiter comme des animaux. Parce les conséquences sont que les gens sont divisés, que les voisins ne se parlent plus [...]. Mais bon, le problème de l'opposition c'est qu'ils sont anti-bolivariens tu vois ? Chavez va organiser une célébration pour le bicentenaire d'Angostura et ils ne viennent pas. Ils sont anti-vénézuéliens » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

« Si nous avons ce problème de l'apathie communautaire aujourd'hui dans les communautés, c'est largement la faute de l'État. Mais la responsabilité est aussi à tous ces gens qui continuent à diviser nos communautés, à s'engueuler sur des choses inutiles, sur des problèmes de peu d'importance. Alors qu'ils oublient que dans la vraie démocratie il n'y a ni gagnants, ni vaincus. Il faut parler avec tout le monde. Mais par contre, il ne faut pas que l'on remette en cause les avancées de la révolution. C'est là le sabotage. Mais ne sommes-nous pas capables tout simplement de vivre ensemble ? C'est la question que je me pose tout le temps. Pourquoi ces gens n'acceptent pas la vérité qui est sous les yeux de tous, que le peuple vénézuélien vit mieux et veut garder tout ça, les CC, les *Missions*, les coopératives ? Franchement, même si j'ai très envie de résoudre les problèmes avec ces gens-là de l'opposition, on sait tous dans l'organisation communautaire que les CC chavistes fonctionnent mieux que ceux qui sont infiltrés par l'opposition. Bon, un peu comme l'assemblée nationale d'avant non ? Ça a été beau franchement certaines discussions à l'assemblée [après les législatives de 2010] : tu devais voir comment ils étaient tous en train de défendre leurs positions, de débattre, mais avant les choses s'approuvaient plus vite » [Intervention de Siomara R. à la projection du documentaire *Comunas en construccion* de D. Azzellini, MINCOM, Journal de terrain, 3/2/11].

L'idéologie bolivarienne doit faire consensus, comme le soulignent les deux leaders. Ce

consensus doit se greffer sur l'écoute, sur l'acceptation de la pluralité, sur le refus des divisions, selon un principe d'action démocratique que Siomara nomme « ni gagnants ni vainqueurs » et Carmen « être vénézuélien ». La « démocratie du consensus » pourrait faire penser à un endoctrinement « totalitaire » des classes populaires par Chávez, comme le montre le rapprochement des CC chavistes et de l'Assemblée nationale « unicolore » de la période 2005-10, « moins vivace, mais plus efficace » souligne Siomara. Mais la « démocratie du consensus » est surtout, dans l'esprit populaire, la démocratie de « l'être ensemble » contre la « démocratie des divisions » (ce qui ne veut pas dire que les acteurs des *barrios* rêvent de la suppression du conflit : dans la « démocratie du consensus » un partage existe entre le conflit « utile » et le conflit « inutile »). Cette conviction profonde que les lois de la politique (la logique gagnant/perdant) ne doivent pas atteindre la communauté ouvre ainsi à des contradictions criantes, où les représentations populaires de la démocratie ne sont pas sans évoquer des contradictions propres à la raison populiste, dès lors qu'elle se greffe au procéduralisme démocratique.

Ces contradictions se retrouvent dans la relation entre local et national que les acteurs construisent autour de la « démocratie du consensus ». Cette dernière, nous l'avons dit, présuppose l'idée de réconciliation nationale autour des avancées consensuelles de la révolution bolivarienne (et notamment la nouvelle visibilité des classes populaires, ou l'idéologie bolivarienne), précisément en relation avec la polarisation idéologique et le délitement de l'espace public après 2002. La *démocratie du consensus* implique donc l'ouverture, dans les intentions des acteurs populaires, d'un espace de débat autour desdites avancées afin de ne pas paralyser le pays suite à une éventuelle victoire électorale de l'opposition. Cependant, la *démocratie du consensus* implique aussi, par l'idée même de « consensus », que l'« incarnation » du lieu vide du pouvoir démocratique [Lefort, 1986b] par son représentant « en chair et en os », le *Comandante*, doit primer sur la représentation d'une pluralité de visions politiques de l'avenir. En d'autres termes, dès lors que l'acteur populaire recourt à la *démocratie du consensus*, une contradiction profonde marque son discours entre réactivation du débat sur une révolution à « continuer par d'autres moyens », et incarnation de la révolution dans la figure consensuelle de Chávez.

Ces cités démocratiques sont des types idéaux, les acteurs les empruntant au fil de leur discours comme des formes cohérentes et structurées d'argumentation démocratique. Il est particulièrement intéressant d'en observer la mise en tension : ainsi dans le documentaire en ligne intitulé « *Venezuela : un encuentro necesario* », se proposant de réunir plusieurs acteurs de l'opposition et du gouvernement afin de débattre sur la polarisation, la militante populaire

et fondatrice de l'organisation « Pro Catia »⁷⁴³ met la démocratie des besoins, la démocratie des droits et la démocratie du consensus les unes contre les autres. Arguant des méfaits de la polarisation idéologique dans l'espace national pour l'organisation communautaire, elle place le consensus contre le besoin :

« Nous faisons, en tant que leaders communautaires, des journées de santé et de sensibilisation avec le MERCAL. Mais les employés du MERCAL se plaignent avec moi de la qualité des produits, alors moi je me demande « où est-ce qu'ils peuvent venir se plaindre ? Ce secteur doit garder ses carottes, sa laitue mauvaise ? À qui profite cette polarisation totale ? Ne devons-nous pas commencer à débattre sérieusement avec la droite ? » [Documentaire « Venezuela : un encuentro necesario », Source : <http://www.youtube.com/watch?v=Fa6r6yFhvHI>].

La militante émet une revendication en termes de droits à partir d'un besoin non résolu. Or, cette revendication entre en contradiction avec la nécessité de maintenir le consensus, donc, au fond, de ne pas se plaindre. On trouve alors dans nombre d'entretiens des leaders communaux des réponses à ce genre de critique sur le modèle de celle de Carmen Q. :

« Les gens se plaignent de la qualité des produits du MERCAL, des pénuries. Ils font à mon avis le jeu de l'opposition et surtout ne se souviennent pas de quand il n'y avait pas de produits pour le peuple » [Carmen Q., CC « Santa Rosa », 23 de enero (Caracas)].

En guise de conclusion, essayons de rassembler les équivalences local-national (pour les quatre premières « cités démocratiques ») et national-local (pour les deux dernières). La « démocratie guerrière » articule lutte individuelle et lutte de la Nation contre ses ennemis. La « démocratie des égaux » met à l'épreuve le postulat d'égalité dans la prise de parole, en le reliant au caractère inégalitaire de la démocratie nationale (compris comme une distanciation croissante peuple-élite). La « démocratie des droits » permet aux acteurs populaires de relier l'espace d'une justice interne au *barrio* et l'espace juridique national. La « démocratie du besoin » permet aux acteurs de relier leur connaissance des besoins collectifs du *barrio* et la définition nationale des besoins à satisfaire par la rente pétrolière. La « démocratie contre l'État » autorise le lien entre expérience d'une hétéronomie dans les comités populaires et rêve d'une colonisation populaire d'un État jadis colonisateur et aujourd'hui prêt, à travers le détour révolutionnaire, à être recolonisé par les victimes d'antan. La « démocratie du consensus », enfin, relie explicitement polarisation idéologique de l'espace populaire et

⁷⁴³ Une des premières organisations communautaires dans les *barrios* à s'être appropriée dans les années 1980 l'idée de la démocratie participative.

polarisation politique de l'espace national après le coup d'État failli de la droite d'avril 2002.

Cité démocratique	Démocratie guerrière	Démocratie des égaux	Démocratie du besoin	Démocratie des droits	Démocratie contre l'État	Démocratie consensuelle
Fonction	Exprimer un <i>éthos</i> public et rendre audible une condition privée.	Vérifier le postulat d'égalité.	Départager entre un intérêt juste et un intérêt injuste selon une arithmétique politique du besoin.	Départager entre un manque (privé) et une demande (publique).	Actualiser un conflit latent dans la genèse contestataire des mouvements populaires.	Actualiser une utopie latente dans la communauté : le rêve de sa régénération non-conflictuelle.
Analogie nationale	Lutte de la Nation contre ses ennemis.	Inégalité de la relation de représentation.	Partage des richesses et de la rente.	Universalité de la loi.	Condition coloniale.	Réconciliation.

Tableau 13 : Déclinaisons de la démocratie.

3. Démocratiser la culture à travers la réception des peintures murales ?

La démocratie n'est-elle pas, comme la révolution, un univers esthétique-politique ? Si la question politique de la bifurcation évoque la question esthétique de la création, la démocratie, quant à elle, relie le créateur d'une œuvre collective et son public communautaire. Comme nous l'avons anticipé *supra*, il faut ici présenter un certain nombre de résultats d'une enquête complémentaire mise en place entre créateurs muralistes et publics communautaires : par une observation des échanges entre créateurs et récepteurs devant les *murales*, nous avons ainsi pu conclure que les raisons esthétique-politiques des uns et des autres étaient reliées *a minima* par l'idée d'une « démocratisation de la culture » à accomplir à travers le partage collectif d'un univers esthétique révolutionnaire. Créateurs et récepteurs se montrent davantage d'accord sur cet horizon démocratisant des *murales*, que sur le contenu de la représentation ou sur les critères proprement esthétiques du jugement.

Les peintures murales constituent alors le socle visuel *et* politique d'une communauté culturelle dont l'extension coïncide avec l'espace des relations de voisinage : ils font partie de la culture du *barrio*, de sa dimension la plus visible et la plus imagée.

Il importe ici de souligner le cheminement de l'enquête : en rassemblant devant la *Vierge guérillera* deux peintres muralistes et cinq membres de la communauté aux sensibilités esthétique-politiques différentes (trois leaders communaux dont un militant radical, une femme plus diplômée que la moyenne et une leader très jeune, et deux membres de la communauté, une personne âgée et un « apathique »), nous pensions, dans un premier temps, assister à un affrontement de jugements esthétiques. Notre hypothèse de travail était que ces œuvres, en vertu de leur statut d'œuvres collectives et conçues pour la collectivité, en venaient à renforcer cette rationalité communicationnelle par laquelle R. Rochlitz, en appliquant le modèle de l'agir communicationnel habermassien à la sphère de l'art, désigne la régulation des différends esthétiques [Rochlitz, 1998]. Plus une œuvre est disponible au regard et à la circulation humaine, en faisant partie de l'expérience quotidienne de l'espace, plus elle doit susciter des discussions sur sa qualité, sur sa signification, sur sa capacité à transformer esthétiquement l'espace. Dans l'attente d'un « banc d'essai esthétique »⁷⁴⁴, nous n'avons trouvé que de l'indifférence esthétique du côté des récepteurs et des discours radicaux du côté des créateurs. En d'autres termes, les discussions entre créateurs et public devant le *mural* – discussions qui ne dépendaient guère du *mural* en particulier, car nous avons répété une

⁷⁴⁴ Cette sphère publique sur laquelle s'affrontent les jugements esthétiques, dans le livre de R. Rochlitz (*L'art au banc d'essai*).

semaine plus tard l'expérience devant un *mural* « moins chargé » en termes de radicalité⁷⁴⁵ - n'ont pas concerné le statut proprement esthétique du mural. Ou, mieux dit, les créateurs insistaient sur la conformité de la représentation à un idéal politique radical (la Vierge devait être « ferme » comme le *guérillero*, mais en même temps « douce » comme la mère du peuple, le fusil devait être particulièrement visible, le Christ devait rassembler au Che), et les récepteurs sur l'intégration du nouvel espace du *mural* dans l'espace de vie (« J'y passe devant tous les jours, comme les autres voisins, pour aller au MERCAL », « Quand je vais en ville et je reviens, je le vois dans le bus et j'ai l'impression d'être chez moi. Les murs dans les *urbanizaciones* sont tristes, il n'y a pas de couleur et les gens ne peuvent pas faire ce genre de trucs »).

Les catégories de la création et de la réception se sont avérées être *hétéronomes* : les créateurs pensaient les récepteurs comme des « commanditaires implicites » des *murales*, devant représenter un engagement radical partagé à l'échelle du quartier. Les récepteurs affirmaient, au contraire, n'avoir jamais songé – ni individuellement, ni dans une délibération collective – à « orner » les murs du *barrio*. Le décalage entre la « création » par laquelle les artistes se référaient au *mural*, et l'« ornement » qui le désignait chez ses récepteurs, est profondément significatif d'un écart entre les raisons de la création et celles de son public. L'intelligence esthétique de ces œuvres est d'autant plus problématique que nous avons convié les acteurs à parler d'un objet qui semblait n'avoir jamais fait l'objet de discussions proprement esthétiques : la plupart des récepteurs ont de fait affiché une indifférence esthétique totale. Tout au plus, ont-ils partagé l'interprétation morale-idéologique du créateur faisant du *mural* une icône de la révolution dans le *barrio*. Mais, dans ce cas, ils n'ont fait preuve d'aucune autonomie dans le jugement plus « politique » : ils ont suivi le codage dominant de l'artiste [Hall, 1994]. Les uns ont donc continué à raisonner comme des créateurs, les autres comme des récepteurs indifférents ou obligés de se prononcer sur des œuvres « collectives » dont ils n'avaient jamais demandé la production, et dont la signification idéologique leur était suggérée par son concepteur.

Comment trouver alors une sphère dans laquelle créateurs et récepteurs discutent vraiment à partir de l'œuvre ? Si l'œuvre en soi n'engendre pas cette publicité esthétique qu'on avait cru y déceler au début de l'enquête, où trouver dès lors un croisement entre les raisons des créateurs et celles des récepteurs ? Un point de contact a progressivement fait

⁷⁴⁵ Si nous avons choisi la *Vierge guérillera* pour l'enquête, c'est précisément pour contrer la variable « bolivarienne » dans la réception, s'agissant d'un *mural* réalisé pour la première fois avant la révolution bolivarienne (en 1991), et qui fait partie des symboles historiques du *barrio* « 23 de enero ».

surface sur la question *communautaire* posée par les *murales* aux créateurs et aux récepteurs, à savoir le fait d'être partagés et sur les modalités de penser ce partage. Si d'aucuns y voient le partage d'un engagement, d'autres le partage d'un quotidien, d'autres encore celui d'une manière de concevoir et pratiquer l'espace (« ce genre de truc serait impossible dans les *urbanizaciones* »), la question centrale soulevée par l'enquête est précisément le *partage*. Le point de contact entre *kunstwollen* (« volonté créatrice »⁷⁴⁶) populaire et réception communautaire est la latence d'une communauté qui se *reconnait* dans le partage esthétique d'un espace, quelles qu'en soient les modalités pratiques.

Ces œuvres collectives constituent, indépendamment de leur contenu graphique ou de leur beauté esthétique, une partie de la culture matérielle du *barrio*, de « *lo nuestro* », de l'idiosyncrasie d'une communauté de voisins. Raisons des créateurs et raisons des récepteurs, apparemment divisées par les catégories propres à l'œuvre *en soi*, convergent alors sur l'espace social produit par l'œuvre : les créateurs produisent des *murales* en y intégrant, sous le mode du « commanditaire implicite », le miroir de la communauté, qui doit s'y retrouver et s'y identifier, y lire son histoire « souterraine » et y projeter son devoir-être, ses rêves, ses utopies. Les récepteurs, quant à eux, les regardent, les inscrivent dans leur horizon quotidien de vie, et y reconnaissent une appartenance commune de tous les voisins : le mural identifie un espace de reconnaissance et de vérification de l'égalité entre voisins, par-delà des conditions matérielles différentes, des horaires de travail empêchant les rencontres, les distances géographiques, l'apathie communautaire. « Tout le 23 de enero connaît la *Vierge guérillera* », semblent dire à l'unisson créateurs et récepteurs : cette phrase d'une grande banalité, mais lourde de signification pour les acteurs convoqués au tribunal de l'œuvre, condense la nature démocratique de ces œuvres collectives.

Car les *murales* démocratisent, par ces modalités de relation esthétique-politique, la culture de *barrio*. *A fortiori* : les *murales* ne constitueraient-ils pas le socle graphique à partir duquel une communauté réceptrice devient consciente de son identité latente, et se constitue, par la relation esthétique, en communauté politique ? Ces productions artistiques collectives démocratisent, par leurs conditions d'existence et leur visibilité commune, cette idiosyncrasie, ce « sentir commun », menacé par tout un tas de figure de la dilution du lien dans les *barrios* : en ce sens elles démocratisent une culture communautaire *par d'autres moyens*, en

⁷⁴⁶ Le concept de *kunstwollen*, que Panofsky reprend à Cassirer et à la tradition kantienne pour élaborer le lien entre architecture gothique et pensée scolastique, est particulièrement utile pour comprendre cet agencement de raisons pratiques à partir d'une œuvre : chez les muralistes radicaux on observe en effet le mélange de catégories afférant au domaine de la création, de la représentation et de la technique, et de raisons ayant trait à l'engagement, à l'idéal, à l'utopie.

remplaçant la discussion sur l'*agora* par le partage de l'image, et la possibilité de vérifier ce partage et son caractère égalitaire dans des rencontres, dans des souvenirs, dans des rendez-vous etc. N'y-t-il pas dans cette démocratisation quelque chose du *démos* ? La racine « démotique » d'un processus de démocratisation de la culture *par le partage de l'image*, ne se trouverait-elle pas précisément dans la question du « regard » ? Le regard n'est-il pas le pont phénoménologique entre l'esthétique et le politique, l'individuel et le collectif ? Le *démos* n'est-il pas avant tout une question de regard sur soi comme part d'un collectif, regard partagé entre différents individus « regardants » ?

Les *murales* semblent alors démocratiser la culture communautaire, son « sentir commun », en faisant advenir le *démos* dans le regard collectif du *mural*, regard fragmenté, routinier, n'empruntant pas aux modalités du regard esthétique légitime, mais ôté par principe aux *outsiders* communautaires ou aux déviants internes de toute sorte. Dans cette démocratisation de la culture communautaire au sens fort du terme, comme constitution du *démos* à partir de la mise en commun d'une culture, réside aussi une significations importante des pratiques participatives : dans le regard collectif de ces productions artistiques se joue en effet quelque chose d'une maîtrise collective et politique d'un espace transformé en *polis*, en *cité*⁷⁴⁷. À l'instar de ce « regard collectif », la conversion de la communauté en *polis* n'est possible qu'en vertu de la constitution d'un « sentir commun », d'un « sens du partage » et de l'exclusion du bouc émissaire par le simple fait qu'il « ne sent pas comme les autres ».

4. Un espace public oppositionnel ? Publicité et critique en milieu populaire.

La conversion démocratique d'un espace commun est la dernière pièce des processus de démocratisation en milieu populaire. Nous avons montré comment la démocratie va au *barrio*, et le *barrio* à la démocratie. Nous avons approfondi la question démocratique portée par ces œuvres au statut particulier car autorisant un regard partagé et un sens du partage, que sont les *murales*. Maintenant il s'agit de discuter la nature de ces espaces politiques populaires comme *espaces publics*. Or la question de l'espace public ou de la sphère publique, comme cela a été maintes fois souligné, pose un premier problème proprement étymologique : l'espace public n'est pas un espace à proprement parler, en ce sens que le partage des actions et des paroles des uns et des autres dépendrait, en dernière instance, des qualités de l'espace de partage. Si la

⁷⁴⁷ Car plus généralement « Le sens de la transformabilité politique du monde a un rapport, à la fois proche et lointain, avec l'ouverture de possibilités « expérientielles », émotionnelles et imaginatives par les mondes de l'art » [Cefaï, 2007 : 526].

question a pu être soulevée à propos des *murales*, qui instituent *de facto* des espaces publics en ce premier sens du terme, notre analyse des conseils de *barrio* en tant qu'espaces publics insistera sur la dimension de la publicité.

Pour désigner les comités populaires et leurs espaces sociaux comme des espaces publics, en complétant le panorama de la démocratisation populaire, il s'agit donc de travailler cette notion de publicité, et de l'articuler à celle de critique [Joseph, 1995]. Dans le prolongement de « la chaîne du différend », nous souhaiterions montrer les modalités d'inscription publique du litige, afin de comprendre la genèse d'un conflit *collectif*. Comment, et à partir de quel moment, un litige, impliquant une victime, des responsables et une grammaire de la justice, fait-il partie du monde commun d'une communauté ? À partir de quelles expériences propres en vient-il à être considéré comme concernant toute la communauté ? Comment une révolution personnelle devient-elle publique ? Dans l'analyse des processus de publicité réside alors un enjeu fondamental de la compréhension de la politique populaire : comment passe-t-on de la chaîne du différend à la formation d'un conflit ? Ce n'est que par la médiation de la publicité, et donc de la définition d'une surface d'inscription (l'espace public), que l'on peut poser la question de l'identité collective, troisième et dernière pièce de la politique populaire : en ce sens, différend, publicité et identité collective constituent la triangulation fondamentale du conflit et sa raison d'être. Ces trois pôles désignent la chaîne de la politisation populaire, permettant aux acteurs de passer du stade initial du silence à la formation d'un mouvement social⁷⁴⁸. C'est en observant ces trois pôles de la politique populaire que l'on obtient un « papier tournesol » des populismes participatifs, dans leur relation au peuple.

De prime abord, notre enquête sur les conseils de *barrio* nous fait pencher vers le modèle de l'espace public oppositionnel d'O. Negt. Dans ce modèle, construit à partir du mouvement ouvrier et de l'expérience conseilliste allemande de 1918, l'origine contestataire de la publicité prime sur son inscription dans des institutions et des dispositifs. Cela renvoie, dans notre cas, à l'origine *callejera* des comités populaires vénézuéliens et boliviens, où la contestation du néo-libéralisme dans les années 1980 et 1990 a été à l'origine de la nouvelle « politique du besoin ». O. Negt insiste également sur la capacité des espaces publics ouvriers à déborder la « république des savants » kantienne-habermassienne par le primat de l'expérience (*erlebnis*) : nous avons trouvé ces mêmes dynamiques de débordement dans les

⁷⁴⁸ Évidemment différend et conflit collectif ne sont pas chronologiquement ordonnés, mais logiquement hiérarchisés. Ces questions émergent au même temps, mais il faut les distinguer afin d'en rendre intelligible le processus.

Assemblées communautaires, où l'« expérience concrète » [Negt, 2007 : 55-141] et le « cas du voisin » constituent la base de l'augmentation publique populaire. Enfin, le primat de la démocratie directe et de l'autogestion peut être retrouvé dans le refus des comités participatifs de toute forme de débat imposée « de l'extérieur ». À l'aune de l'institutionnalisation croissante des conseils de *barrio* que nous avons pu observer entre 2007 et 2011, ces espaces se rapprochent par ailleurs de la forme du « camp prolétarien », désignant chez O. Negt un espace oppositionnel en voie d'institutionnalisation et d'hierarchisation [Negt, 2007 : 19].

Mais une analyse rigoureuse des processus de publicité⁷⁴⁹ peut-elle en rester au point d'une simple désignation ? Si le modèle de l'espace public oppositionnel, et en particulier celui du « camp prolétarien » s'avère le plus à même de restituer la nature des espaces publics populaires, comment rendre intelligible son fonctionnement et sa genèse⁷⁵⁰ ?

a) *Quelle publicité philosophique pour quelle sociologie de la publicisation ?*

Afin d'établir la pertinence de la notion d'espace public pour les conseils de *barrio*, il faut commencer par élaborer sociologiquement la notion d'espace public : car il n'est pas sûr que le concept philosophique de publicité, élaboré par Kant dans le deuxième Appendice du *Projet de paix perpétuelle* comme principe transcendantal de médiation entre le moral et le politique⁷⁵¹, se prête à une observation empirique. La première difficulté réside, à proprement parler, dans le rapprochement entre l'anthropologie implicite de la philosophie politique et celle que le chercheur construit *via* l'ethnographie. Dès lors qu'on essaie de rendre compte

⁷⁴⁹ Pour faire une sociologie des processus de publicité, une autre voie peut être suivie, qui relie l'individuel et le collectif en convoquant le corps. Il s'agirait alors de montrer l'indissociabilité de l'individuel et du collectif en analysant l'inscription de la publicité dans le corps individuel [Memmi, 1998] et dans des épreuves corporelles collectives [Cossart, 2001]. Évidemment cette question ouvre immédiatement à celle de comment peuple, foule et masse produisent des dramaturgies collectives différentes, question qui sera approfondie dans la dernière sous-partie de la section suivante.

⁷⁵⁰ La littérature sur les processus de publicité est particulièrement vaste. Ainsi de nombreux travaux sociologiques ont essayé de mettre à l'épreuve le concept d'espace public, et sa vaste littérature, pour conférer une intelligibilité à la prise de parole [Barril, Carrel, Marquez, 2003]. Cottureau a approfondi le lien entre publicité, critique et formes de jugement [Cottureau, 1992]. Pour comprendre le lien entre audibilité et relations de domination cristallisées dans des dispositifs, cf. Payet et Laforgue [2008].

⁷⁵¹ L'usage public de la raison apparaît chez Kant comme un principe indissociablement individuel et collectif (donc juridique) : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui dont la maxime est incompatible avec la publicité, sont injustes. Ce principe doit être considéré non seulement au point de vue *éthique* (comme relevant de la théorie de la vertu), mais aussi au point de vue *juridique* (comme concernant le droit des hommes). Une maxime, en effet, que je ne puis *divulguer*, sans faire échouer du même coup mon propre dessein qu'il faut absolument *dissimuler* pour réussir, et que je ne puis *avouer publiquement*, sans provoquer par-là inévitablement la résistance de tous à mon dessein, une semblable maxime, dis-je, ne peut faire naître cette opposition nécessaire, générale, par suite saisissable *a priori*, de tous contre moi, que du fait de l'injustice dont elle menace un chacun ». En d'autres termes, comme le synthétise I. Joseph dans son commentaire, la publicité au sens kantien « énonce que l'action juste est susceptible de se soumettre au droit de regard de tout un chacun » [Joseph, 1995 : 21].

d'un ensemble d'actions et de paroles des dominés avec le prisme de la publicité, les modèles philosophiques semblent toujours inadéquats à restituer la spécificité des pratiques observées. La philosophie politique offrirait-elle des concepts valant comme des idéaux-types pour comprendre les dynamiques populaires de la publicité ? Ou les deux visions de l'« homme politique », celle du philosophe et celle du sociologue de terrain, sont-elles radicalement discordantes, et donc comparables uniquement sur le mode de l'illustration ?

Or les difficultés semblent redoublées par la conjonction insécable de positivité et normativité dans le modèle philosophique de l'espace public (chez ses deux « fondateurs », Kant et Habermas) : comme le souligne L. Quéré, l'espace public est une factualité *et* une idéalité [Quéré, 1992b : 42]. Cette normativité explicite a pu être *a fortiori* rapprochée de l'ethnocentrisme/européocentrisme de ses utilisateurs (Habermas et les « habermassiens »), incapables de comprendre « l'idiosyncrasie des processus de démocratisation ailleurs qu'en Europe » [Cottureau et Quéré, 2003 : 366-67]⁷⁵². On peut court-circuiter cette normativité inhérente au concept d'espace public en affirmant, *primo*, qu'elle entache nombre de concepts descriptifs des sciences sociales : penser l'espace public comme un idéal-type susceptible de restituer une intelligence sociologique à des processus par « écart au modèle » peut être alors une solution. *Secundo*, pour autant que la philosophie de l'espace public relève de la théorie normative, il n'en reste pas moins qu'elle contient *plusieurs* définitions des *phainomena*, des formes de vie et des attitudes démocratiques que l'on trouve dans la politisation populaire. C'est cette pluralité de conceptualisations qui rend l'exercice de mise à l'épreuve sociologique intéressant.

Ainsi, si l'espace public populaire, par la conjonction d'acteur prolétarien, d'origine *callejera* de la participation, de primat de l'expérience dans le fonctionnement du comité populaire, se rapproche de l'idéal-type de l'espace public oppositionnel de Negt, on ne peut pas en rester à cet « étiquetage ». Pour comprendre la nature de l'espace public ouvert par les conseils de *barrio*, il faut recourir aux différentes conceptualisations philosophiques de la publicité, et voir en quoi elles s'appliquent à la politique populaire observée. Ces différentes conceptualisations – relevant de plusieurs traditions philosophiques – mettent en avant différentes facettes et différents moments de la vie publique d'un collectif⁷⁵³.

⁷⁵² Un deuxième problème est la confusion qui grève l'usage de la notion d'espace public dans les sciences sociales, et qui trouve son origine dans la métaphore spatiale : comme le souligne L. Quéré « entre un lieu public et la sphère publique, la différence de structure est telle qu'on ne peut pas la subsumer sous un même concept, et il convient de se garder d'exploiter la métaphore spatiale qu'introduit l'expression « espace public » [Quéré, 2003 : 368].

⁷⁵³ Le risque de cette analyse des processus de publicité est celui de déboucher sur un « usage purement métaphorique du concept » [Quéré, 2003 : 365]. Pour éviter ce tropisme, nous proposons des pistes de lecture de

b) *Habermas ou l'acteur populaire contre le secret : « que cela soit clair ! »*

Commençons avec la théorie fondatrice de l'espace public, la théorie habermassienne. Le philosophe et sociologue allemand, dans sa thèse de 1962, inscrit l'idéal éthique kantien dans une sociologie historique des formes de sociabilité bourgeoise, afin d'élaborer un idéal démocratique dans un aller-retour constant entre factualité et normativité. Comme l'a souligné O. Negt, la « re-sociologisation » de son modèle d'espace public pour comprendre des dynamiques actuelles de publicité s'avère peu aisée [Negt, 2007 : 29-54]. En d'autres termes, montrer la pertinence de son concept de publicité, tel qu'il le montre « à l'œuvre » dans les salons et les associations bourgeois du XVII^e-XVIII^e siècle⁷⁵⁴, en dehors de ce cas très spécifique, s'avère souvent une entreprise de placage des catégories sur la réalité sociale. On a pu critiquer le manque de considération d'Habermas pour les inégalités symboliques, communicationnelles, économiques entre locuteurs de son espace public idéal : or, cette critique s'avère peu pertinente pour notre cas, car les inégalités de capitaux symboliques et rhétoriques entre acteurs populaires sont moins criantes que la différence foncière de leurs logiques d'argumentation par rapport au modèle de l'éthique de la discussion d'Habermas⁷⁵⁵.

Comme nous l'avons montré en confrontant les assemblées populaires au modèle de la démocratie délibérative, l'expérience du public d'individus traditionnellement exclus d'un espace de publicité, est difficilement pensable sous la forme de l'agir communicationnel *pur*. Les arguments publics des exclus ne suivent pas le modèle d'une « pragmatique communicationnelle ». Cela n'est pas sans lien précisément avec leur exclusion de l'espace public : leurs arguments suivront, comme le souligne A. Honneth en critique d'Habermas [Honneth, 1995], d'autres logiques que celles de la *mathesis* communicationnelle, comme la quête de reconnaissance. Leurs formes morales, d'ailleurs, ne seront pas forcément déclinables sous une forme langagière pure (comme le montre le primat des émotions)⁷⁵⁶.

Ainsi les classes populaires des *barrios* entendent-elles la publicité de manière foncièrement différente de la publicité habermassienne pour deux raisons 1) leurs logiques

ces processus de publicisation à partir d'une pluralité d'entrées fournies par la philosophie morale et politique, chaque entrée se justifiant par sa pertinence empirique (le fait qu'elle est parlante pour l'expérience publique des acteurs interviewés ou observés).

⁷⁵⁴ Malgré les critiques historiennes lui reprochant une surévaluation du degré d'efficacité de ce principe de publicité bourgeoise pendant l'Ancien régime [Calhoun, 1992 ; Berman *et alii*, 2000].

⁷⁵⁵ Cf. *supra* « Vers un modèle contrefactuel de démocratie : un apolitisme technique et une délibération débordée ».

⁷⁵⁶ « Le potentiel d'action morale de la part des classes sociales dominées ne peut entrer dans le champ de vision de l'éthique de la discussion parce que ses principales catégories sont trop centrées sur la dimension linguistiquement articulée des principes moraux » [Honneth, 2000 : XIV].

d'argumentation ne se conforment pas à l'éthique de la discussion ; 2) même si elles s'y conformaient partiellement, le modèle habermassien les exclurait d'un ordre de publicité en raison de leur caractère irrémédiablement plébéien⁷⁵⁷.

Pourtant, la manière dont Habermas construit la publicité bourgeoise nous apprend quelque chose de la publicité populaire. Cette dernière, à l'instar de la critique bourgeoise de l'ancien régime, s'élabore souvent contre le secret : dans cette opposition commune au secret, *mutatis mutandis*, les espaces dialogiques des lettrés bourgeois autour de la critique des *arcana imperii* rejoignent ceux des acteurs de *barrio* autour de la critique des mafias et des enrichissements illégitimes. Une des dynamiques fondamentales régissant le sens de la publicité des acteurs populaires est précisément la volonté de contrer la mise sous secret de l'intolérable : une fois élaboré un litige, l'acteur populaire demande à que ce litige soit connu par tous précisément contre le secret omniprésent dans le *barrio*. Nous en avons un exemple chez Robert V., qui relate l'histoire d'une coopérative populaire sabotée par les élites de l'administration locale :

« Nous avons commencé à travailler ensemble dans ce projet de coopérative il y a assez longtemps. Nous nous sommes réunis dans la *Parroquia*, et les gens de la *Parroquia* ont essayé par tous les moyens de saboter la réunion. Ils sont venus avec des petits pains, des bières, tout un tas de chose pour détourner les gens de la réunion, qui a été désertée. Et alors tout s'est arrêté. Au début nous voulions utiliser un terrain vide pour faire cette coopérative. Et alors eux, je ne sais pas exactement quels étaient leurs titres pour faire ça, je pense des secrétaires locaux, ils voulaient y installer un *Simoncito* [école élémentaire bolivarienne]. Nous avons toute la documentation, et ils nous ont saboté le projet de la coopérative, qui avait été décidé par toute la communauté réunie. Le pouvoir populaire, le pouvoir populaire : le pouvoir populaire, il faudra encore attendre pour qu'il surgisse. La *Comuna* est une possibilité concrète, un espoir. Mais là aussi, il y a eu trop de changements de personnel dans les institutions, quelque chose de très bizarre. L'argent que l'État nous donne est pour la rue, et c'est la rue qui doit décider » [Robert V., CC El valle (Caracas)].

Robert construit son sens de la publicité contre la logique du secret. Or, les actualisations du secret barrial sont multiples : secret d'un terrain « vide » dont on se demande pourquoi il reste inutilisé, secret des « titres » de l'élite administrative dont on ne connaît pas

⁷⁵⁷ Malgré l'autocritique dont témoigne la nouvelle préface à la réédition de *L'Espace public* de 1992, dans laquelle Habermas constate que « L'exclusion des couches inférieures, mobilisées culturellement et politiquement, provoque déjà une pluralisation de la sphère publique dans sa phase de formation. À côté de la sphère publique hégémonique, et entrelacée à elle, une sphère publique plébéienne se forme » [Habermas, 1993 : VI]. Malgré cette mise au point suggérée au philosophe allemand par la publication entre-temps de *L'espace public oppositionnel*, demeure l'étanchéité entre une sphère publique bourgeoise ou « hégémonique » qui constitue un idéal de démocratie « éclairée », et une sphère publique plébéienne ou « contre-hégémonique » (à suivre l'argumentation d'Habermas), condamnée à en être l'envers politique.

la légitimité à bloquer la coopérative, secret de la circulation des élites dans les institutions (« quelque chose de très bizarre »). L'enquête oppose à cette morphologie du secret une phénoménologie de la publicité. Le secret demeure alors de l'ordre de l'apparence, de ce qui est vu et constaté, et le public de l'ordre des pratiques, de ce qui est fait et prouvé : l'inutilité du terrain vague a été mise en débat et connue de tous. Les documents du projet de coopérative apportés s'opposent au secret des titres jamais affichés. Le soupçon comme attitude publique s'exerce de façon critique sur les *arcana imperii* de l'administration chaviste, dont les défauts d'accompagnement peuvent être facilement reliés aux logiques de pouvoir de la *boliburguesia* et à ces rotations de personnels dont on devine qu'elles sont décidées « d'en haut ».

c) *Dewey ou l'enquêteur problématisant* : « réunissons nous pour comprendre comment cela a pu arriver »

À suivre J. Dewey dans *The public and its problems* (1927), la publicité implique trois opérations essentielles 1) l'imagination d'un tiers affecté par un problème convoquant deux personnes ; 2) une activité de problématisation remontant, par une enquête collective, aux sources du problème et préconisant, par la confrontation de points de vue, des solutions concrètes ; 3) la restitution et la discussion collectives des résultats de l'enquête.

La publicité est ainsi l'horizon collectif d'une enquête chargée de construire un problème [Quéré, 2002]. Cette idée revient à faire du problème en soi le catalyseur d'un public et en même temps son horizon final. Ce n'est qu'une fois constitué un « public enquêtant », puis un « public débattant » sur les termes du problème, qu'un litige devient collectif. Cette logique que l'on peut résumer par le mot d'ordre « réunissons-nous pour comprendre comment cela a pu arriver » est centrale dans la politique populaire. Nous en trouvons des exemples dans ces entretiens qui, en partant de la définition à deux d'un problème, en relatent le cheminement jusqu'à la mise en débat sur la place publique :

« Quand s'est présenté pour la première fois ce problème des infiltrations dans le *barrio*, je pensais que cela touchait uniquement ma maison et les maisons environnantes. On n'en savait rien de plus. J'en ai parlé avec Zoulay, ça a été juste après l'histoire de l'eau tu vois ? Eh bien, j'en ai parlé avec une personne, deux personnes, trois personnes, et on a fini par comprendre qu'il pouvait intéresser tout le monde. On ne pouvait pas résoudre ça tout seul, on ne savait même pas d'où commencer. Il fallait faire tout un programme avec Hidrocapital, organiser les choses bien. Alors j'ai dit à Zoulay : « Écoute Zoulay, le problème concerne toute la communauté. Réunissons-nous pour essayer de le résoudre ». Alors nous nous sommes réunis dans l'Assemblée, c'était la

même semaine et chacun a dit « Pour moi, ça vient de ça », « Pour moi c'est la faute aux ingénieurs qui n'ont pas bien fait leur travail », « Pour moi c'est la faute à l'humidité, il ne faut pas s'en inquiéter, on ne va pas s'embêter à aller en ville, ça va se résoudre dès que l'hiver passe ». Bon, tout un tas de discussions comme ça où chacun donnait sa vision des choses tu vois ? Et à la fin on a quand même décidé que ce n'était pas un problème du temps, ou de l'humidité, que c'était un problème qu'on avait depuis toujours mais qu'en fait personne ne s'en était plaint avant. Tu vois ? Il a fallu parler, et dire ça pour que les gens sortent de leur petit refuge et se mettent à discuter, et à dire « bon maintenant qu'est-ce qu'on va faire ? » [Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Delfina construit son sens de la publicité comme un « enquêteur problématisant » : afin de résoudre un problème (qui n'est tel qu'à partir de sa mise en publicité), il faut d'abord comprendre qu'il concerne quelqu'un d'autre que soi. Ensuite, une fois démontré qu'il concerne plusieurs personnes et que ses termes demeurent indéfinis (il dépend de quoi ? Ça a commencé quand ? Qui en est le responsable ?), Delfina propose à Zoulay de réunir toute la communauté pour en parler et en fixer les termes. Dans le récit qu'elle nous livre de la discussion communautaire, on voit bien comment c'est la publicité elle-même qui a constitué le problème en tant que tel, avec un rayon de personnes concernées, des causes et des stratégies à envisager. L'argument de « l'humidité » se heurte alors à celui de la « responsabilité politique », le premier débouchant sur une définition non-politique du problème, le deuxième sur une définition proprement conflictuelle. L'enquête soupèse les différentes causalités et les différentes stratégies, en finissant par imputer *in fine* l'origine du problème aux institutions : l'enquête qui a mis en publicité un litige individuel engendre alors un conflit, l'un des conflits centraux de la mémoire collective du *barrio* « Santa Rosa », le lutte pour l'eau.

d) *Rancière : la publicité comme espace de vérification de l'égalité : « Ici tous ceux qui ont des choses à dire parlent et tout le monde écoute ! »*

En étudiant les espaces publics plébéiens de 1830-48, J. Rancière aboutit à une définition de la publicité (et du politique) comme espace de vérification de l'égalité. Comme il le souligne dans sa Postface à *La parole ouvrière*, « L'égalité des intelligences reste la plus intempestive des pensées que l'on puisse nourrir sur l'ordre social [Rancière, 2007 : 342] » : en d'autres termes pour observer le politique faire irruption dans l'ordre des assignations sociales, il faut partir de l'égalité des intelligences. Afin de replacer le postulat de l'égalité dans l'ordre de la publicité, il faut cependant accomplir un passage supplémentaire : « La

mise en œuvre de l'égalité n'est pas pour autant la manifestation du propre ou des attributs de la catégorie en question [la plèbe]. Le nom d'une catégorie victime d'un tort et invoquant des droits est toujours le nom de l'anonyme, le nom de n'importe qui » [Rancière, 2004 (1998) : 85]. En croisant les déclinaisons du postulat de l'égalité, une déclinaison émancipatoire et une déclinaison conflictuelle, on aboutit à cet « espace de vérification de l'égalité » par lequel le philosophe pense la question de la publicité d'un litige (d'un tort selon le langage de *La mésestante*). L'acteur désirant rendre public son litige doit penser qu'il peut être référé à ce « n'importe qui » qui constitue l'étalon imaginaire du tort. La figure d'une publicité passant par le regard du « n'importe qui » vis-à-vis duquel l'acteur populaire s'identifie en délaissant ses attributs sociaux spécifiques, est particulièrement opératoire dans les logiques de prise de parole à l'assemblée. Souvent nous avons pu assister à la mise en éveil de ce sens du « n'importe qui à l'écoute » amenant les acteurs parlants à concevoir leur parole comme s'adressant à un locuteur universel :

« Parce que nous sommes tous ici dans cette place pour faire revivre cette communauté. Nous avons oublié que nous sommes tous capables de parler à égalité, de nous écouter sans dire « lui, je ne l'écoute pas, lui je ne le connais pas, lui il n'est pas comme moi », ou « les gens nous méprisent parce que nous venons des *barrios* ». Non, nous sommes tous des habitants, nous sommes tous des citoyens. Dans ce fait d'être aujourd'hui tous ensemble à égalité, chacun avec son histoire, mais tous avec une histoire collective à raconter, réside le socialisme » [Discours lu par Branger au début d'une Assemblée communautaire, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas)].

Dans cet extrait on trouve ce regard du « n'importe qui » dans la prise de parole et l'écoute, amenant le leader communal à concevoir le socialisme comme une scène de publicité découlant de l'hypothèse égalitaire. Quand on parle à l'assemblée, c'est parce qu'on a des choses à dire « pour tout le monde » en ce sens précis qu'elles sont audibles, dicibles et discutables en vertu de ce « tiers égal » qui est l'une des modalités de la publicité populaire.

e) *Arendt ou la publicité populaire qui « fait être » : « écoutons-nous sans tomber les uns sur les autres »*

À partir d'une exploration des archives révolutionnaires de l'Amérique et de la France au XVIII^e siècle, H. Arendt définit l'espace public comme cette conjonction de liberté et d'égalité, de distance et de proximité qui donne une concrétion politique à un être-ensemble des hommes. Sa conception de la publicité repose sur la « condition ontologique de

pluralité », à savoir la mise en concert de plusieurs voix dans l'arène politique ; dès lors que l'acteur accède au statut de sujet politique en apparaissant sur un espace public, sa voix s'isole des autres, tout en faisant partie d'une orchestration qui garantit l'indépendance et le non-empiétement des voix les unes sur les autres. La survie d'un espace public d'apparition, souligne la philosophe, dépend de cet équilibre instable entre une distanciation critique permettant l'apparition, et l'inscription de la voix dans un « être-ensemble » : il faut protéger l'espace public des effusions de la proximité, de la foule, de la communauté, en garantissant un intervalle de neutralité émotionnelle permettant aux acteurs de ne pas *fondre* dans le « Un ». Or les deux logiques de l'individuation et de la pérennité de l'« être-ensemble » ne sont pas contradictoires dans le modèle arendtien de publicité : au contraire, elles se renforcent mutuellement, car la désidentification autorisant la déhiscence d'un *qui* s'inscrit *d'emblée* dans une orchestration collective de voix [Tassin, 1999].

Plusieurs exemples de « publicité arendtienne » peuvent être retrouvés dans les litiges populaires qui aspirent à dépasser la barrière « individuel-communautaire » dans l'apparition à l'assemblée du conseil. En particulier, dans ces interventions qui veulent éviter les deux biais symétriques de la confiscation communautaire de la voix et d'une prise de parole qui, pour éviter le conformisme communautaire, risquerait de ne pas être audible.

Mais le fonds de la publicité arendtienne demeure la dimension pluraliste de la prise de parole : on ne peut pas concevoir la publicité d'un litige sans que cette même mise en publicité ne convoque tout un ensemble de voix complémentaires ou antagonistes. Dans la remarque suivante de Carmen, le souci arendtien de la pluralité se concrétise dans le souhait de voir à l'Assemblée ceux qui n'y participent jamais :

« Je t'ai dit que franchement les débats à l'Assemblée nationale, maintenant qu'il y a l'opposition, sont passionnants. Tu devrais voir comment ils se font la lutte et tout, pour défendre leurs positions. Parfois je pense que ce serait beau ici aussi, pas forcément avec les voix de l'opposition, mais avec tous ces gens qu'on n'écoute jamais à l'assemblée. Alors l'autre jour il y a eu le problème de la *torrentera*. Et c'était toujours les mêmes personnes qu'on écoutait. Alors j'ai dit : franchement ce sont toujours les mêmes personnes qui parlent. On n'écoute jamais les autres, sans doute parce qu'ils ne veulent pas parler. Je suis d'accord avec vous. Mais bon, il faudrait trouver des moyens pour parler tous. Pour que ce ne soit pas toujours les mêmes personnes à parler. Le problème de la *torrentera*, le *chisme* et tout ça, c'est un problème de tout le monde. Moi personnellement j'aurais envie qu'on s'écoute tous, qu'on s'écoute les uns les autres, *sin caernos a golpe* [sans nous tomber dessus]. Chacun avec son truc, chacun qui dit ce qu'il a à dire, et qui, une fois sorti de l'assemblée, redevient voisin avec tout le monde. C'est comme ça qu'il faudrait faire non ? » [Carmen, CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 16/2/2011].

Le sens de la publicité de Carmen est ainsi très proche de cette dialectique du proche et du distant qui caractérise l'approche arendtienne⁷⁵⁸. Elle s'y rapproche particulièrement à la fin de son argumentation. Pour que tout le monde parle, et que l'assemblée soit donc un espace public fondé sur la pluralité des voix (à l'instar de l'AN bi-couleur après les élections de 2010), il faudrait que les gens pensent à venir « chacun avec son truc, chacun avec son mot à dire » : dans cette idée, elle résume la différence fondamentale entre le citoyen et le voisin. Le citoyen est un *qui* forgé sur une prise de parole ; l'habitant est un ensemble de propriétés et de déterminations sociales.

Pour que tout le monde parle à l'assemblée, il faudrait que cette dernière puisse mettre en scène des citoyens qui débattent et non pas des voisins, pour éviter de « nous tomber dessus » - figure qui identifie l'excès de la proximité communautaire sur la subjectivité individuelle. De telle sorte qu'« une fois sorti de l'assemblée », l'acteur-citoyen puisse « redevenir voisin avec tout le monde », et partager à nouveau l'ordre socialement protecteur mais politiquement contraignant de la communauté. Entre les deux se joue, comme nous le fait entendre le leader populaire, une différence d'être : l'être social du voisin est compris à partir du prisme des sociabilités ; l'être politique du citoyen est, *a contrario*, le résultat d'un choix individuel qui a trait à la capacité d'une communauté à se transformer en espace de parole et d'écoute. En ce sens, il constitue un « supplément d'être » en termes de liberté et un « défaut d'être » en termes de protections et de sociabilités. C'est à partir de cette publicité qui « fait être » mais dont la modalité ontologique est foncièrement différente de celle, sociale et sociable, de la communauté, qu'on peut expliquer le silence de « ceux qui ne participent pas », de ces personnes que l'on n'entend jamais à l'assemblée.

⁷⁵⁸ Comme le souligne M. Revault d'Allonnes dans sa Préface aux commentaires arendtiens sur la philosophie politique de Kant [Revault d'Allonnes, 2003 : 71] « Rien n'est plus étranger [à l'acteur-spectateur arendtien] que le partage immédiat des sentiments qui naîtrait de la simple comparaison avec d'autres jugements empiriques : loin d'être un penseur de la fusion communelle ou de la vérité consensuelle, Arendt ne cesse, inlassablement, de réaffirmer que l'amour n'est pas un sentiment politique, que la politique disparaît dès lors que s'abolit l'intérêt, la distance ou l'entre-deux qui « nous rapproche et nous sépare d'autrui ». M. Canovan, spécialiste du populisme, résume la dialectique arendtienne de distance et proximité en insistant sur « l'importance d'un domaine public formel et artificiel au sein duquel les actions des individus importent plus que leurs sentiments ; au sein duquel les liens naturels de la privauté et de l'intimité sont mis de côté au profit d'une solidarité délibérée et impartiale avec les autres citoyens ; au sein duquel il y a suffisamment d'espace entre les gens pour qu'ils puissent se dresser et se juger mutuellement de manière calme et objective » [Canovan, 1985 : 632]. E. Tassin résume cette dialectique dans sa définition de l'espace public, qui correspondrait à ce qui « au sein de la société, se déploie comme espace de diversion, empêchant toute personnalisation du corps social, détournant les individus de toute adhésion massive sous couvert d'identification communautaire [...] un espace de diffusion, parce que, au lieu de fondre les individus dans la figure de l'un [...], il les tient à distance [Tassin, 1999 : 513-514]. Cf. également, la mise au point théorique in Tassin [1991]. Cf. *supra* nos réflexions sur la relation entre communauté et publicité « Du *Je* au *Nous* : la communauté comme horizon et comme actant ».

f) *Honneth ou la publicité d'un mépris : « indignez-vous ! »*

Honneth permet, à travers une philosophie morale et politique alternative à celle d'Habermas, de comprendre la publicité dans sa dimension « extralinguistique » par rapport à la théorie habermassienne [Voirol, 2003 : 123]. La publicité est alors, *in primis*, affaire d'indignation collective : l'acteur faisant l'expérience du litige pense sa publicité surtout comme l'affaire d'une attente de reconnaissance éternellement invalidée *pour les autres*. « Tous ceux qui, comme moi, éprouvent le mépris sont condamnés au silence » : dans ce lien logique réside la conversion, telle que pensée par Honneth dans *Le mépris* et *La quête de reconnaissance*, entre la construction d'un litige et l'indignation. Une deuxième opération logique de la publicité présuppose l'universalisation de ce « regard de l'autre » : de l'autre méprisé l'acteur « honnethien » convoite le regard légitimateur d'un « autrui généralisé » [Mead, 1934], autre universalisable capable d'adhérer et valider le litige. C'est à partir de l'accord *d'autrui* – méprisé ou non, litigieux ou non – que l'acteur peut élaborer une deuxième publicité de son litige : la quête de reconnaissance chargée d'inverser *in fine* les termes du stigmatisme ayant permis la construction du litige.

Pour que cette reconnaissance soit opératoire entre membres d'une « communauté d'expérience » forgée à partir d'un « indicible » [Pollak, 1986] il faut éveiller chez les autres, à travers des « passerelles sémantiques » [Honneth, 2000 : 195-96] des sentiments moraux tels que la colère, l'indignation, le sentiment d'injustice, la honte. Pour que le litige devienne public, en d'autres termes, il faut que les expériences singularisées du mépris se transforment en indignité et que le litige puisse se « propager » par la voie de l'« indignez-vous ! »⁷⁵⁹.

On trouve de multiples exemples de « publicité d'un mépris » dans les comités populaires, et notamment chez ces leaders dont la bifurcation révolutionnaire s'est produite à partir de l'expérience d'un mépris. Nous avons plusieurs fois cité les exemples très éclairants de l'expérience du racisme de Robert et de José, qui toutefois n'ouvrent pas à ce type de publicité. Dans les deux cas, en effet, la publicité du litige ouvert par l'expérience du mépris adopte plutôt les formes ranciériennes de l'épreuve d'égalité : en insistant à l'unisson sur l'idée « qu'ils viennent nous voir et qu'on puisse échanger », les deux leaders conçoivent davantage leur publicité comme la mise en égalité de racistes et victimes, que comme l'indignation d'un « autrui généralisé ».

⁷⁵⁹ En ce sens, comme le souligne Voirol [2003 : 135], « l'analyse des procédures de mise en intelligibilité de l'action s'accompagne d'une analyse de la structure normative constitutive du rapport positif à soi de sujets ou de groupes aptes à cette mise en intelligibilité de l'action et du monde social, et en attente légitime de reconnaissance ».

Au contraire on trouve un exemple pertinent de publicité par indignation dans le récit de ce leader de la région *dormitorio* de Santa Teresa del Tuy à propos de la violence d'*el ampa*:

« C'était horrible, je t'avais raconté, cette histoire d'*el ampa*, de la violence dans le barrio. Bon, à un moment donné on a dit « ça suffit ». Et tu sais comment j'y ai pensé ? Je me suis dit que mon fils allait vivre dans ce monde horrible, lui qui était une créature innocente, et que tous dans le *barrio* mouraient peu à peu en silence. Je me disais « mais les gens ailleurs vivent comme nous ? ». Et alors j'ai commencé à dire à tout le monde : « là, il faut arrêter ! », « là, il faut faire quelque chose ! ». Vous vous rendez compte qu'ils sont en train de nous priver de notre liberté de vivre dans ce quartier, d'y élever nos enfants, de faire des promenades, de je ne sais pas combien de choses encore ? Ne vous sentez pas des merdes à rester dans votre coin sans rien faire ? »
[Antonio G., CC région dormitorio Santa Teresa del Tuy (Miranda)]

Dans cet extrait Antonio s'indigne et fait indigner ses voisins. Son indignation commence à partir de l'autre méprisé (le voisin qui, comme lui, subit les effets d'*el ampa*) et de l'*autrui* généralisé (son fils et « les gens ailleurs » dont il convoque le regard). Le litige, auparavant confiné au privé, s'ouvre à la publicité par la tentative de « susciter des indignations » chez les voisins, en ouvrant ainsi une quête de reconnaissance contre les abus d'*el ampa*.

Dans toutes ces figures de la publicité, où les acteurs populaires accomplissent le passage d'un différend à un conflit, le sociologue observe une circulation des référents. Des déplacements et des superpositions de topiques de la publicité peuvent être appréciés, Habermas coexistant avec Honneth, Rancière avec Arendt. Leurs différends philosophiques en viennent à être neutralisés aux yeux du sociologue des dominés : et ce d'autant plus que la politique populaire ne semble pas convoquer un référent philosophique davantage que les autres. En ce sens, l'écart entre espaces publics bourgeois et espaces publics plébéiens ne semble concerner que l'histoire de l'action collective, mettant en scène des organisations, et non des individus. Cette différence n'a pas lieu d'être pour une ethnographie de la politique populaire *in statu nascendi* : ce sont les phénoménologies de la publicité proposées par chaque théorie de l'espace public qui peuvent être confrontées pour comprendre la genèse d'un conflit en milieu populaire. Pour les acteurs de *barrio* en quête de publicité, nous sommes dès lors plus proches de ces « voix éclatées, polémiques, divisant à chaque fois l'identité qu'elles mettent en scène » par lesquelles Rancière critiquait l'unité de la *vox populi* [Rancière, 2003 : 11], que d'un « espace public oppositionnel » à proprement parler, qui nous

obligerait à voir dans ces « voix » l'ébauche d'un mouvement populaire cohérent et indépendant.

Ainsi en donnant à ce chapitre le sous-titre, « un espace public oppositionnel ? », nous souhaitons insister davantage sur l'interrogation que sur la désignation en soi. Etiqueter des espaces publics n'enrichit guère la compréhension des dynamiques proprement politiques qui y sont opératoires, surtout si plusieurs formes de publicité y sont visibles. La politique populaire ouverte par les pratiques participatives est un mélange de raison publique et d'émotion politique, de lutte contre le secret et d'indignation pour un mépris subi, de proximité communautaire et d'universalité civique, de liberté et d'égalité. Ne pas restituer cette richesse voudrait dire ne pas comprendre toutes les facettes de la politique du *barrio*.

On retrouve cette même pluralité dans la polyphonie de la démocratie populaire. Une démocratie qui ne peut réduite à des procédures comme le vote ou à des variables comme l'adhésion partisane, car elle convoque des pratiques et des représentations, a trait à la question du partage et du commun, interpelle les acteurs sur la manière de forger un public. Une démocratie qui est donc, avant tout, un ensemble de processus de démocratisation et une élaboration collective de référents cognitifs, normatifs, pratiques pour l'inclusion de l'acteur de *barrio* dans l'espace public et pour sa transformation d'habitant en acteur politique. Le primat de ces processus, parfois évidents à l'observation ethnographique, parfois plus cachés, rend toute comparaison de la démocratie du *barrio* avec l'étalon normatif de la démocratie représentative abusive. Si l'on peut confronter, comme le fait D. Recondo pour le cas mexicain, des techniques délibératives, des procédures de vote, des conceptions de la représentation, cet exercice aboutit vite à la redondance. On ne peut pas comprendre la démocratisation d'un ensemble d'espaces sociaux traditionnellement soustraits au politique sans mettre à l'œuvre une démarche indicielle, attentive aux interactions et aux significations politiques de l'action. *A contrario*, en l'absence presque totale d'enquêtes qualitatives sur la politisation des *barrios* vénézuéliens et boliviens *avant* le populisme participatif, on ne peut pas inscrire ces résultats ethnographiques dans la durée : on est ainsi obligé de faire comme si les *barrios* n'avaient pas fait l'expérience du politique démocratique avant les comités participatifs et les organisations communautaires des années 80. Des enquêtes historiques en cours sur la politisation des *barrios* vénézuéliens sous le *puntofijismo* permettront de

relativiser cette hypothèse de travail⁷⁶⁰ qui demeure en tout cas valide pour les représentations collectives : les *barrios* sont l'envers de la démocratie.

Or, les processus de démocratisation que le populisme participatif ouvre dans les *barrios* convoquent sans cesse, nous l'avons vu, la relation du local au national, voire au global, à l'universel. Les quartiers populaires se pensent désormais, *via* les pratiques participatives, dans un *continuum* politique allant de la place centrale du *barrio* à l'Assemblée nationale, du besoin du *viejito* à la définition de la politique pétrolière. Ce *continuum* est pourtant parsemé de points de discontinuité, d'expériences du conflit, d'oppositions à l'État. Les acteurs populaires réélaborent sans cesse les contradictions démocratiques du populisme du pouvoir, comme les exemples des cités démocratiques « du conflit » et « du consensus » l'ont souligné avec force. Or, la forme populiste des démocraties qui font l'objet de notre étude n'est pas sans conséquences du côté de la politisation populaire : il ne s'agit pas seulement de faire de la « démocratie *au barrio* » une « démocratie *du barrio* ». Il s'agit surtout de faire du populisme, un peuple. De transformer un populisme du pouvoir en populisme des classes populaires, avec entre les deux cet opérateur politique que nous avons rencontré tout au long de cette thèse, le peuple.

⁷⁶⁰ Notamment la thèse en histoire sociale de S. Ollivier, pourtant sur la politisation des *barrios caraqueños* objet de notre enquête entre 1958 et 1973, avec un corpus documentaire tiré de la presse populaire et des témoignages oraux.

IV. DU REGIME POPULISTE AU PEUPLE-OPERATEUR.

« Si je comprends bien que le mot de « peuple » paraît avoir été confisqué par le populisme, je ne vois pas pourquoi on se laisserait impressionner par cette confiscation. Pourquoi renoncer à se réapproprier le mot « peuple », en laissant entendre non pas le côté identitaire, mais celui, concret, de plèbe. La plèbe qui réclame son droit » (J-L. Nancy, cit. in Breaugh, *L'expérience plébéienne*, 2007 : 9).

« Le mépris pour les personnes du peuple qui s'expriment dans les reportages est choquant. A partir de quoi l'animateur peut-il se permettre d'affirmer qu'ils récitent une leçon apprise par cœur quand moi j'ai perçu des propos spontanés et de convictions. La meilleure preuve, c'est qu'à chaque question du journaliste français, qu'ils ne pouvaient avoir prévue, ils répondaient avec la même aisance ! A moins d'affirmer que les reporters français sont dans le camp propagandiste ?!!! » (Extrait d'un commentaire anonyme sur le blog de l'émission « Parlez-moi d'ailleurs » consacré au « Phénomène Chavez » du 31/05/2012).

Le populisme est considéré, de manière presque consensuelle aujourd'hui, comme une pathologie de la raison démocratique. Y-C. Zarka, par ailleurs auteur d'une remarquable anthropologie historique de la démocratie [Zarka, 2010], s'inscrit dans la vague du populisme-pathologie en décrivant sa résurgence en Europe comme l'épiphénomène d'une crise de la représentation et de la participation démocratique, et d'un refus de la nouvelle *gouvernance* néo-libérale [Zarka, 2012 : 5]. Le populisme serait le symptôme d'une « démocratie des humeurs » qui adviendrait « lorsque l'exercice du pouvoir maintient les citoyens systématiquement hors de la consultation et de la délibération sur les choix collectifs, sous prétexte que les peuples ne savent pas, ou ne croient pas qu'ils savent, ou encore ne veulent pas ce qui est bon pour eux » [Zarka, 2012 : 6]. Cependant, le prétexte de « l'ignorance du peuple » relève d'une histoire bien plus ancienne que la crise de la représentation ou le populisme. Son histoire est tributaire d'un ensemble de représentations dans la philosophie politique depuis Platon qui donnent à voir le paradoxe d'un peuple « vrai dans son ignorance » [Duprat, 1998]. C'est alors, continue Zarka, qu'on « infantilise le peuple et on fait le lit des populistes de tout acabit et de toute couleur politique » [Zarka, 2012 : 6]. Le populiste canaliserait ce sentiment d'expropriation démocratique dans une

déclaration d'amour inconditionnel pour le « vrai » peuple et, ce faisant, il masquerait l'infantilisation représentative par une infantilisation nouvelle, où le peuple n'est tel que par la voix que lui accorde le « petit père du peuple »⁷⁶¹.

Une telle définition du populisme semble convoquer une pensée paradoxale de la démocratie, où l'inachèvement va de pair avec le désenchantement⁷⁶² : la démocratie et son dépositaire profond, le *démos*, sont condamnés à rentrer dans les mailles de la rationalisation et de la technicisation politique, et, à terme, à se soumettre à leur « cage d'acier » pour utiliser la métaphore wébérienne. Dans ce processus, la démocratie abandonnerait progressivement son être collectif, le fonds de son enchantement, son fonds mythique et poétique : le peuple.

Or, le nouveau *diktat* de la raison démocratique, comme le souligne Weber, ne va pas sans entraîner une résurgence des humeurs. Un paradoxe se niche ainsi au cœur même du peuple, sujet de la raison politique par son lien à la loi mais en même temps puissance d'agir incontrôlable, redevable des humeurs, des colères, du débordement [Breugh, 2007]. Où est-il ? Faut-il le penser, par sa primauté dans la révolution démocratique, comme le porteur en dernière instance de la légitimité ou comme le fonds passionnel et irrationnel de démocraties désormais gouvernées par le droit ? Faut-il le situer dans la légitimité abstraite ou dans l'émeute ? Le peuple est éminemment indécidable : son ambivalence entre *démos* et *plebs* témoigne *de facto* de la contradiction tragique constitutive de la démocratie, enchantement collectif progressivement placé sous le joug de la rationalité, de la technique et du droit.

La démocratie se rationalise et se désenchant et reporte sa contradiction tragique sur ce *démos* qui se refuse à accepter sa fiction propre, le « gouvernement par d'autres » [Colliot-Thélène, 2011] : d'où un peuple qui restera toujours vertueux dans son irrationalité, présent dans son absence et souverain dans sa délégation du pouvoir.

Aussi le populisme n'est-il pas, dans cette lecture, un phénomène politique *parmi d'autres*, dont les sciences sociales pourraient délimiter le champ empirique, en y inférant des relations de causalité plus ou moins stables. Il catalyse toute une histoire de contradictions démocratiques, et semble destiné à apparaître « en sourdine » toujours là où on ne l'attend

⁷⁶¹ La solution permettant de départager entre une bonne ou une mauvaise « démophilie » réside selon M. Agulhon dans la présence symétrique d'une démopédie ; comme il le souligne en relation à l'idéologie républicaine en 1848 « [Depuis 1848] les républicains ont en quelque sorte la démophilie conditionnelle, et ils mettent l'éducation aussi haut que l'urne dans l'échelle des exigences. Ce qui nous permettrait de définir *a contrario* la famille opposée comme celle où l'on aime inconditionnellement le peuple tel qu'il est spontanément ». Cit. in Rioux [2007 : 54].

⁷⁶² Si l'origine de cette pensée d'une démocratie « impossible » est à situer dans les paradoxes de l'*Aukflärung* mis en lumière par l'École de Francfort, l'un de ses premiers exégètes (tragiques) a été M. Weber. Cf. La mise au point d'Y. Sintomer [1999 : 9-24].

pas, comme le suggère Rancière à propos du peuple⁷⁶³. D'où une démultiplication des champs empiriques où le concept de populisme peut être appliqué. Désormais, le « populisme » ne définit plus seulement dans la littérature spécialisée l'abus du démagogue appelant le peuple à resurgir des coulisses du pouvoir, mais aussi un « populisme climatique » qui s'oppose à la raison scientifique du principe de précaution [Foucart, 2010], un « populisme pénal » qui oppose à la compétence du juge la raison collective du jury populaire [Reynié, 2005], voire un « populisme routier » qui s'insurge contre la pénalisation des comportements dangereux sur les routes⁷⁶⁴ ...

Le populisme apparaît, en somme, comme le mot fourre-tout de toutes les déraisons politiques qui, désignées comme telles par les « élites » en abusant du principe de rationalité, seraient au fond des bonnes raisons collectives. Il catalyserait l'opposition moderne (et paradoxale) à l'*Aukflärung*, à la rationalisation du monde, et particulièrement à la rationalisation de la sphère politique.

Cependant une telle extension du champ phénoménal du populisme semble *in fine* se retourner contre le concept : comment mettre de l'ordre dans toutes ces déraisons politiques, la déraison démocratique, la déraison technique, la déraison climatique, la déraison routière... ? Même en adoptant le parti pris, qui nous semble relever d'une bonne hygiène conceptuelle, de limiter le populisme à un « phénomène politique » sans être dupes de ces paradoxes de l'*Aukflärung* qui en font le « fourre-tout » des résurgences pré ou post-modernes, le populisme n'en échappe pas moins à la sociologie politique. Car, si le populisme est la « politique démocratique du peuple », qu'est au fond la démocratie ? *A contrario*, si l'on fait du populisme un sous-ensemble de la démocratie, un de ses dérivés, c'est à dire un champ phénoménal précis ouvert par des formes accentuées de « démophilie » des élites, comment distinguer un excès ou un « trop peu » de « démophilie » ? Et comment distinguer la « démophilie » de la « démagogie » ? En d'autres termes, même en limitant l'analyse sociologique aux discours et aux politiques des élites, sans prendre en compte les réactions de ce peuple toujours difficile à cerner sociographiquement, à partir de quel moment passe-t-on de « l'amour du peuple », du progrès social, à la « flatterie du peuple », à la régression et à l'abus de pouvoir ?

Si ces difficultés ont été parfois travaillées par l'histoire, comme en témoignent les travaux de M. De Certeau et de R. Huard, tourner le regard vers la politique populaire ne les

⁷⁶³ [Rancière, 2003 : 27].

⁷⁶⁴ Ainsi on trouve dans le site de la Fédération nationale des Associations d'Usagers des Transports, la phrase suivante : « Favorable à une politique de fermeté, la FNAUT refuse le populisme automobile ».

réduit pas pour autant : alors que les élites jonglent en permanence entre représentation et identification, politique et foi, enchantement et désenchantement, amour de la loi et amour du peuple, le peuple, quant à lui, n'est jamais identique à lui-même. La *vox populi*, comme J. Rancière l'a souligné, est une invention des élites démocratiques, car le peuple échappe en permanence à ses catégorisations culturelles, sociales et politiques, tout comme à ses intellectuels, à ses maîtres-idéologues, à ses maîtres-rêveurs, à son identité de classe, à sa place dans la division du travail, à son emplacement dans le « partage du sensible »... C'est précisément l'observation de ces décalages, de ces « rendez-vous manqués » entre le peuple et les producteurs des normes, qui irrigue une sociologie du peuple.

Cette mise en perspective donne la mesure du vertige intellectuel que présuppose une sociologie des populismes. Et elle rend compte, en partie, de la raison pour laquelle le populisme-pathologie est une représentation intellectuelle si efficace dans le champ de la science politique⁷⁶⁵. Cette représentation permet en effet de jeter un voile provisoire sur toutes ces contradictions, en les subsumant dans une norme démocratique par rapport à laquelle le populisme définit un écart : or une telle norme ne cesse pas pour autant d'être le produit d'un ensemble d'institutions politiques et intellectuelles.

L'écart populiste peut être justifié de différentes manières, toutes renvoyant à des contradictions profondes de la démocratie (crise de légitimité, insuffisance de la participation, crise de la représentation, expertocratie). Mais on évite soigneusement de problématiser la *profondeur* de ces contradictions – qui restent du domaine du « très actuel » - et surtout de les relier au surgissement de la menace populiste. Cette menace est, *a fortiori*, toujours reliée à des personnages politiques *spécifiques*, de S. Berlusconi à J. Haider, d'U. Bossi à J-M. Le Pen, qui couvrent un spectre virtuellement exhaustif des manipulations démagogiques du *démos* (entre la *plebs*, la nation et la masse). Le populisme est une pathologie des démocraties contemporaines qui, certes, a des origines anciennes, mais qui demeure liée à la capacité destructrice de l'armée des démagogues envahissant l'Europe, l'Amérique du Nord, l'Amérique latine. Mais comment passer de la pathologie, de l'écart à la norme personnifié par ces « clowns » de la démocratie, à une définition plus conceptuelle du populisme ?

Nous avons échafaudé dans notre premier chapitre, quelques plans de la construction progressive d'une catégorie de populisme dans la science politique, en montrant le lien avec les représentations du peuple et du populaire : maintenant, il s'agit de synthétiser ces

⁷⁶⁵ Il faudrait ajouter à ces arguments relevant de l'histoire des représentations du peuple et des contradictions de la démocratie inscrites dans l'*ordo legis* des Lumières, ceux relevant d'une sociologie des intellectuels. Pour une telle analyse, nous renvoyons à la synthèse d'A. Collovald en relation au « dangereux contresens » du populisme lepéniste des classes populaires. Cf. Collovald [2004].

conclusions et d'en faire des pistes pour une sociologie des populismes.

Il convient d'insister, d'entrée de jeu, sur le postulat qui régit la conversion de la « pathologie démocratique » au populisme comme concept de la science politique : P-A. Taguieff indique dans un article fondateur de la littérature sur les populismes la manière dont ce concept a été progressivement forgé par les politistes [Taguieff, 2007b (1997)]. Malgré la variabilité empirique du phénomène, et peut-être en raison d'elle-même, le consensus sur le populisme comme concept emprunte deux voies complémentaires : soit on adopte une définition *a minima* du populisme, comme style politique en deçà de toute cohérence idéologique, pouvant donc être mis en forme par tout démagogue [Taguieff, 2007a (2002)]. Le populisme est ici un phénomène relevant, en dernière instance, de la rhétorique politique, et notamment de la rhétorique de la conspiration, ensemble de « biais langagiers de la raison politique » [Danblon et Nicolas, 2010]. Soit on adopte une définition *a maxima* du populisme, comme ensemble d'archétypes psycho-politiques parcourant, tel un fleuve souterrain, les imaginaires sociaux et politiques modernes [Dorna, 1999]. Le populisme rentre là dans le domaine de la psychologie collective et de l'anthropologie de l'imaginaire, en étant un ensemble cohérent de « mythes politiques » [Pessin, 1993].

Ce désert définitionnel n'est pas une simple conséquence de l'extension virtuellement infinie du champ de ses manifestations empiriques, autant dans la politique contemporaine que dans l'histoire [Rioux, 2007]. Il dépend étroitement des paradoxes de la saisie par le « savant » de la politique populaire, paradoxes qu'A. Collovald retrouve au cœur de la fabrique intellectuelle du « populisme des classes populaires » [Collovald, 2004]. Le peuple du populisme n'est pas composé d'acteurs, et il ne peut pas *ipso facto* faire l'objet d'une sociologie, ni d'une histoire politique. Où trouver de fait un matériau empirique valide pour la sociologie et pour l'histoire ? Si les classes populaires adhèrent au populisme sans réflexivité, sans raisons politiques spécifiques, dans quelles directions mener des enquêtes, et avec quels choix théoriques sélectionner des archives ? Le peuple des populismes n'est-il pas l'envers de l'acteur social, dupe qu'il est de la flatterie du populiste-démagogue qui le « conduit » (*ago*) littéralement sous l'aiguillon des passions ?

Ici réside la première hypothèse forte autorisant le passage de la « pathologie démocratique » au concept de « populisme » : le peuple non-acteur.

Deuxième hypothèse forte : le consensus sur le populisme-pathologie se forge à partir de la capacité expressive de l'analogie pathologique, dont on n'interroge jamais les propriétés épistémologiques [Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 1968]. Le concept de populisme garde, nous l'avons dit, le dégoût profond qu'inspirent aux intellectuels de la démocratie ces

démagogues abusant du peuple, et, au fond, le peuple lui-même. Le concept de populisme maintient dès lors un lien fort avec tout un champ sémantique lié à la maladie (la maladie de la démocratie), mais sans jamais, à suivre l'analogie : 1) systématiser une sociologie de ses « symptômes » sociaux qui reposerait sur des faits historiques, des pratiques, des discours ; 2) réfléchir sur la prégnance normative de l'attribution de maladie, qui implique toujours, si l'on suit Canguilhem, un état normal (correspondant à la norme démocratique) [Canguilhem, 1959] ; 3) montrer une vigilance sur l'usage sociologique de l'analogie, préoccupation pourtant au cœur de l'épistémologie de la discipline [Passeron, 2000 ; Lahire, 2007].

Si ces analyses sur le populisme-pathologie peuvent rencontrer un écho favorable dans nos démocraties désenchantées, en raison de leur audience et de leur capacité à rendre compte de la signification culturelle d'une transformation démocratique en cours, un ensemble de fragilités les menace pour autant. Nous en avons repéré trois :

- 1) Désert d'acteurs dans les mouvements, les partis ou les régimes populistes présentés comme des agrégats macro-politiques sans consistance ;
- 2) Renvoi d'un phénomène politique à une illégitimité, voire latence d'une maladie dont on n'explique jamais l'envers normalisateur ;
- 3) Désert des pratiques politiques liées au phénomène empêchant toute ethnographie.

1. De quoi le populisme latino-américain est-il le nom ?

Si on regarde du côté de l'Amérique latine, ces contradictions en sont accentuées. Le populisme dans le sous-continent a fait figure de modèle politique au XX^e siècle et tous les pays en ont connu une variante (nationaliste, corporatiste-autoritaire, militaro-progressiste, socialiste). Ces analyses du « populisme-pathologie » montrent ainsi toutes leurs fragilités dès lors qu'elles s'appliquent au populisme latino-américain : comment réduire la richesse de l'expérience péroniste en Argentine ou la politique de L. Cárdenas au Mexique postrévolutionnaire, à un « populisme de la frustration » [Godin, 2012]⁷⁶⁶ ou à un « populisme-supercherie » [Hermet, 1989 : 207] ?⁷⁶⁷

Le populisme – ses variantes classiques (péronisme argentin, gétulisme brésilien, cardénisme mexicain et velasquisme équatorien) et modernes (gouvernements d'H. Chávez au

⁷⁶⁶ C. Godin tranche ainsi de manière péremptoire et sans contextualiser : « Il y a un populisme de l'espoir et un populisme de la désespérance. Le populisme latino-américain est un populisme de la frustration, le populisme européen est un populisme de la lassitude » [Godin, 2012 : 21].

⁷⁶⁷ G. Hermet décrit le populisme latino-américain comme une « supercherie qui n'a représenté et ne représente toujours qu'un faux semblant qui a freiné le progrès politique, social et économique dans la région » [Hermet, 1989 : 207].

Venezuela, d'E. Morales en Bolivie et de R. Correa en Équateur) - a signifié pour l'Amérique latine dans son ensemble bien plus qu'une pathologie démocratique ou un leurre politique pour les frustrés : il a marqué durablement, et non sans contradictions, son entrée dans la modernité démocratique par un ensemble de dispositifs d'intégration sociale chargés de la faire sortir de la condition coloniale [Quattrocchi-Woisson, 1997].

Populismes infra-démocratiques, voire totalitaires [Aíbar et Vázquez, 2009], le Venezuela d'H. Chávez et la Bolivie d'E. Morales semblent réunir tous les écueils épistémologiques liés à l'utilisation peu vigilante du concept de « populisme », écueils qui rappellent ceux de la transitologie pour le concept de « démocratie ». En plus de reprendre à leur compte les connotations polémiques et normatives du populisme comme pathologie démocratique, ces analyses réduisent le chavisme et l'évisme à leur caractère tribunicien, capable d'expliquer, à lui seul, la conversion d'un charisme fondationnel en « populisme consolidé » - à savoir en régime sans intermédiations entre leader et masse [Hermet, 2001 : 207-248]. Mais le tribun et son « populisme consolidé » gouvernent *seuls*, sans le peuple sujet-objet de l'interpellation national-populaire⁷⁶⁸. Quand bien même il serait présent, ce peuple apparaîtrait sous la forme hétéronome de la clientèle politiquement inconsciente⁷⁶⁹ ou de la masse inorganique [De la Torre, 2008 : 16-28] que le *caudillo* se doit de mouler dans un peuple constitutionnel. C'est précisément ce moulage que l'on trouve dans la « configuration populiste » [Pécaut, 1987] comme entrée spécifiquement latino-américaine dans la modernité politique : le populisme a désigné historiquement une langue de passage politique entre barbarie et civilisation, entre fantasme du désordre social et projet modernisateur des élites latino-américaines⁷⁷⁰.

Un tel ensemble de fragilités épistémologiques doit-il nous amener à abandonner un concept faible ayant tendance à devenir un « mot-valise » (ou, selon la célèbre définition de Sartori un « chat-chien ») faute d'une empirie clairement identifiable⁷⁷¹ ? Doit-on passer sur l'appel au peuple pauvre qui innerve le populisme, et sur les multiples formes d'« enthousiasme des masses » (Germani) qu'on y retrouve ? Ne vaudrait-il pas mieux ne pas

⁷⁶⁸ Cette critique est reprise par Ernesto Laclau [2008]. L'interpellation fait référence, dans la lignée de la théorie althussérienne, à la relation politique entre un appareil idéologique et un sujet. En raison du caractère tropologique de la théorie populiste de Laclau (qui désigne le populisme comme une raison du discours politique solidaire d'une rhétorique propre), l'interpellation national-populaire est la relation idéologique instaurée entre un pouvoir populiste et un sujet populaire en concomitance avec l'« appel au peuple ».

⁷⁶⁹ Pour une histoire des jugements d'irrationalité politique adressés à la clientèle, cf. Briquet et Sawicki [1998 : 7-37].

⁷⁷⁰ Pour une relecture de la modernité politique vénézuélienne à partir de l'hypothèse de la « configuration populiste », on verra l'analyse de l'œuvre de L. Vallenilla Lanz par Stéphane Launay [2012].

⁷⁷¹ C'est ce que propose I. Roxborough [1984].

« souiller » une sociologie comparative de la participation populaire avec la maladie, cette fois-ci conceptuelle, du populisme ? Comment recomposer une épistémologie du populisme pour le Venezuela et la Bolivie contemporains ? Quel protocole de construction de l'objet sociologique adopter ?

En premier lieu, comme nous l'avons montré dans notre deuxième chapitre, le peuple d'H. Chávez et d'E. Morales fait figure, face aux « infantilisations » du populisme-pathologie, d'enfant adulte auquel on *impose* de choisir par lui-même – quelles que soient les limites institutionnelles de ce choix - le ton à donner aux politiques publiques locales à travers le comité participatif. Les analyses sur le Venezuela et la Bolivie contemporains semblent passer à côté de l'équation que le populisme participatif construit entre le mythe du peuple instituant, qui prélude souvent à un changement constitutionnel (les Assemblées constituantes dans les deux pays), et les dispositifs démocratiques locaux auxquels il incombe d'en retranscrire l'efficacité dans la gestion des politiques publiques⁷⁷². Aussi l'analyse classique de G. Germani insistant sur l'« impression de participation » des classes populaires sous le péronisme, renforcée par un clientélisme subornant toute échange de faveurs en milieu populaire à une adhésion au mouvement populiste, nécessiterait-elle un *aggiornamento*. Si de nombreux travaux en histoire sociale ont démenti l'idée que la politisation populaire sous les populismes classiques ait été réductible à une « impression de participation »⁷⁷³, ce réductionnisme ne doit pas être moins critiqué pour les nouveaux populismes latino-américains.

Dans le prolongement des études pionnières en histoire sociale ayant décrypté les identités et les sociabilités politiques en milieu populaire sous les populismes classiques, nous proposons, à travers l'exemple des comités populaires institués par les nouveaux populismes participatifs, une relecture du populisme contemporain « par le bas ». Il s'agit alors de construire le concept de populisme *via* une ethnographie des régimes d'action engageant, dans ces comités participatifs, la construction d'un peuple entre acteurs populaires et discours populiste. Nous supposons, en d'autres termes, que le populisme ne puisse jamais se définir,

⁷⁷² Pour une mise en relation de réinstitution et de participation démocratiques dans l'optique du populisme, on se référera à la synthèse de Steve Ellner [2001].

⁷⁷³ Ainsi les travaux de M. Murmis et J-C. Portantiero, et ceux plus récents de J. Auyero, ont montré clairement que la base populaire du péronisme n'était pas réductible à la « masse disponible » de Germani, et que le syndicalisme en milieu populaire n'était pas synonyme de pur et simple encadrement électoral par le haut. Des travaux similaires sur les identités politiques forgées sous les gouvernements de L. Cárdenas au Mexique (A. Knight), G. Vargas au Brésil (T. Wolfe) et J-M. Velasco Ibarra en Équateur (A. Menéndez Carrión) promeuvent une vision plus autonome du syndicalisme populiste, terreau d'échanges clientélistes et de transactions électorales, certes, mais aussi d'identités et d'identifications, d'émotions collectives et de ruptures biographiques, ainsi que, parfois, de conflit larvé envers la politique populiste. Pour tous ces travaux, cf. De la Torre [2008 : 21].

en tant que système politique, sans son « peuple », à savoir sans un ensemble plus ou moins cohérent, plus ou moins structuré, de formes d'identification, de régimes d'action, d'émotions collectives mobilisant le peuple comme *opérateur*. Or, le chavisme et l'évisme, avec leurs fragilités institutionnelles, en partie héritées du populisme classique - déséquilibre des pouvoirs en faveur de l'exécutif, tendance à la démocratie plébiscitaire, polarisation idéologique de la société entre amis et ennemis du peuple, tendance à incarner le lieu vide du pouvoir démocratique avec le corps du leader - ouvrent *de facto* des possibilités de politisation populaire dans les comités participatifs. C'est à l'intérieur de cette politisation qu'il faudra suivre le cheminement du peuple opérateur.

2. Le peuple comme volonté et comme représentation.

Que veut dire peuple-opérateur ? Le peuple n'est-il pas, tout au plus, un nom parmi d'autres (à l'instar de la classe ou de la nation) servant à un groupe donné pour se penser en collectif unifié ? En quoi le peuple « opérerait »-il de manière spécifique ? Une telle opérativité ne serait-elle pas un faux-semblant qui cacherait, *de facto*, les assemblages cognitifs, normatifs, pratiques régissant la genèse d'un collectif d'action [Cefaï, 2007 : 607]⁷⁷⁴ ? En d'autres termes, le peuple ne serait-il pas un nom et rien d'autre, la sociologie devant regarder plutôt du côté de ces autres « noms collectifs » plus robustes à l'observation empirique, comme la catégorie socio-professionnelle, l'appartenance ethnique etc. ?

Au vu de nos enquêtes sur la participation populaire, le peuple semble être quelque chose de plus qu'un « macro-acteur » orientant la création d'un collectif et, de fait, renvoyant à quelque chose d'autre (la condition de classe, les sociabilités de voisinage, la ségrégation spatiale). S'il se prête souvent à occuper la fonction du signifiant vide désignant les dynamiques groupales, l'enquête montre également qu'il les déborde pour tendre vers autre chose, vers quelque chose de l'ordre de la construction du politique lui-même. En premier lieu, dès lors que les acteurs populaires le convoquent sur la scène des pratiques participatives, le peuple dialogue avec toute une historicité dont il est porteur : à ses acteurs alors la tâche de traduire le passage d'un peuple politiquement inconscient dans l'histoire à un peuple désormais conscient. En deuxième lieu, le peuple est l'opérateur d'une construction

⁷⁷⁴ Cefaï souligne que « Au-delà de l'actualité de ses apparitions, le collectif se façonne à travers des mises en intrigue projectives et rétrospectives où peu à peu un personnage émerge comme sujet collectif d'actions et de passions et devient l'objet d'une mise en valeur de ses membres. Ce « collectif » coexiste avec d'autres « collectifs » dans des récits où apparaissent des catégories de macro-acteurs – le peuple, l'État, le Parti communiste – et de macro-événements – la révolution, la Résistance, la guerre d'Indépendance » [Cefaï, 2007 : 607].

politique de la réalité à l'intérieur même du comité participatif. Comme nous l'avons déjà souligné, le peuple semble catalyser les contradictions latentes dans chaque raison de l'agir participatif, entre un peuple incluant et un peuple excluant, entre un peuple « à aider » et un peuple « qui veut » et entre un peuple visible et un peuple constitutionnel.

Son apparition dans le discours des enquêtés témoigne dès lors d'une prise de conscience de ces contradictions et d'un regain de réflexivité dans l'expérience participative. Dès lors qu'ils se construisent en tant que « peuple », les acteurs populaires montrent, certes, une volonté de se créer une identité collective, mais ils affichent surtout un ensemble de contradictions dont cette même construction est porteuse. Ils sentent, en d'autres termes, que le peuple qu'ils convoquent au banc d'essai de la participation populaire est autant un horizon à attendre qu'un problème à résoudre, en termes d'apathie communautaire, de « sauvagerie » des intérêts et de subjectivations en péril.

En troisième lieu le peuple est l'opérateur d'une émancipation : si les logiques propres de l'agir convoquent un peuple contradictoire, un peuple « aporétique » comme nous le désignerons par la suite, le peuple demeure le lieu d'un dépassement de soi, d'une projection vers un être *autre*, qui émerge dans « l'interruption de l'ordre ordinaire des choses » [Rancière, 1981 : 8]. Or, cet être collectif fait d'expériences de la domination et de latences d'un projet émancipatoire, n'en désigne pas moins un dialogue incessant avec la science de l'émancipation, l'idéologie populiste à proprement parler (bolivarienne ou indigène). Toute une série de décalages, tout un jeu d'identifications et de désidentifications, s'installent alors entre l'émancipation populaire et la science populiste de l'émancipation, en amenant le sociologue à étudier ces moments « imperceptibles, inoffensifs, dirait-on » [Rancière, 1981 : 8] au cours desquels l'acteur de *barrio* est amené à se placer face à son « guide ».

Ces trois opérativités du peuple – l'une le regard rivé sur le passé d'une émancipation inachevée, l'autre sur le présent d'une émancipation à faire, la dernière sur le futur d'une émancipation à imaginer – constituent le « populisme par le bas ». Un populisme, en d'autres termes, où le pouvoir co-fabrique le peuple avec les acteurs populaires, par tout un jeu d'actions et de réactions, d'infiltrations et de refus, d'adhésions et d'écarts. Le peuple du populisme, du moins d'un populisme qui se donne les moyens institutionnels de « faire exister » son peuple comme le populisme participatif, apparaît dès lors comme une dialectique permanente de représentations et de volontés, d'images et de pratiques de l'organisation populaire. C'est en vertu de cette dialectique que les dominés peuvent accéder à une forme de conflit et penser leur entrée dans la démocratie.

a) *Le peuple comme représentation historique : d'un peuple inconscient à un peuple conscient*

Le peuple semble constituer, *in primis*, le nom d'un ensemble d'opérations critiques par lesquelles les acteurs questionnent ses significations historiques stratifiées⁷⁷⁵ : dans ces critiques populaires, le peuple met en communication l'acteur historique paysan-indigène, fond éternel de la Nation⁷⁷⁶, le barbare objet d'un processus de civilisation orchestré par les élites modernisatrices⁷⁷⁷, et la *plebs* de la *Colonia* constituant le refoulé d'une société axée sur la blancheur [Langue, 2008]. Nos enquêtes sur les comités participatifs montrent que les classes populaires ne sont guère insensibles à ces significations historiques : chaque fois qu'ils convoquent le peuple pour raccorder leur histoire individuelle et collective (*barriale*) à l'histoire de la Nation, ces significations entrent en jeu. De surcroît, malgré leurs dissonances sémantiques – le peuple-paysan unit, le peuple colonial divise, le peuple-paysan ouvre au conservatisme politique, le peuple-barbare à la révolution – ces significations historiques semblent s'enchevêtrer dans leur prise de parole. Ces différents peuples semblent se marier, s'hybrider, l'acteur s'en servant pour scruter dans l'histoire une domination et son interruption, et pour repenser le passé avec le langage de la liberté [Benjamin, 1940].

Le peuple-paysan, fond éternel de la *venezolaneidad*, à l'instar du peuple indigène pour la *bolivianidad*, leur sert, grâce à l'élasticité de ses attributs, à penser leur intégration dans la communauté imaginaire de la Nation. Le peuple-barbare subit, pour sa part, une intéressante inversion : d'objet d'une civilisation orchestrée par les élites, il devient sujet d'une civilisation ancrée dans le *barrio*. Le peuple-colonial, enfin, continue d'être hiérarchisé, mais l'arbitraire culturel de la hiérarchisation passe de la couleur de la peau à la condition urbaine (la dichotomie *barrio-ciudad*).

« Nous sommes toujours le même peuple, bien sûr, entre ce peuple glorieux de la Colonie que Bolivar a mené à l'Indépendance et vous, nous, moi. Cependant, les élites ont trahi le projet de ce grand peuple vénézuélien : elles l'ont traité comme un barbare, elles ont voulu le contrôler mais elles en avaient peur, elles se

⁷⁷⁵ Pour cette idée de « stratification des significations », le lecteur se référera à la sémantique historique de R. Koselleck dans *Le futur passé* (1990).

⁷⁷⁶ Signification qu'on retrouve, pour le cas vénézuélien, dans le roman *Doña Barbara* de l'écrivain et Président vénézuélien R. Gallegos, qui fait du peuple paysan l'horizon socio-culturel de la vénézolanité (*venezolanidad*). L'imaginaire d'un peuple-paysan fonds éternel de la Nation n'est pas étranger à d'autres contextes culturels, comme le montrent les exemples contemporains de la littérature populiste russe [Venturi, 1972], des intellectuels anglais fondateurs des *English Studies* (Carlyle, Arnold et Leavis), et du « peuple-sève » de J. Michelet.

⁷⁷⁷ On retrouve ici l'archétype barbarie-civilisation qui traverse le *Facundo* de l'écrivain argentin D. F. Sarmiento et qui traverse, pour le cas vénézuélien, les *Œuvres politiques* de l'intellectuel et Président vénézuélien R. Betancourt [Langue, 2005c].

sont senties embarrassées par sa présence. Aujourd'hui le Commandant Chávez nous demande, nous peuple des CC, nous habitants du *barrio* « La Manguita », de traverser de nouvelles épreuves, et de transformer cette barbarie en direction de l'avenir. Nous devons décider de notre avenir. Ça a été difficile de former ce CC, vous le savez. Notre vie n'est pas facile. Les gens de la ville nous traitent comme des délinquants, comme des assassins. Mais n'a-t-il pas été difficile pour les gens du peuple d'antan de supporter leur condition dans le silence ? Nous devons leur dire ce qui est mieux pour nous, pour notre *barrio* : nous devons faire ce que le *negro*, le paysan ou l'indien de la Colonia jusqu'à il y a peu, jusqu'au *puntofijismo*, n'ont pas pu faire, condamnés qu'ils étaient au silence par les élites de ce pays [José R., Discours aux membres de la communauté lors de la première Assemblée du CC le 13 février 2007, manuscrit recopié sur place].

Dans cet extrait, le peuple permet de penser et de nommer la continuité culturelle de l'État-Nation entre l'Indépendance de 1810 et la « nouvelle » indépendance de la révolution bolivarienne (« Nous sommes toujours les mêmes »). Ce faisant, il évoque le point d'achoppement proprement politique de cette continuité : il métaphorise⁷⁷⁸ alors la discontinuité politique entre une tradition à refouler et une nouvelle modernité à construire. Dans le même sens, on observe l'inversion des termes de barbarie (avec son champ sémantique lié à la « souillure ») et de civilisation (avec son champ sémantique lié au « projet »), inversion assise sur la conscience de l'acteur de *barrio* d'un nouveau rôle historique à jouer par l'intermédiaire de la révolution. Le lien que l'acteur construit entre l'invisibilité racialisée d'antan (le *negro*) et l'invisibilité péri-urbaine d'aujourd'hui, renforce l'argument : le peuple n'est pas qu'une simple abstraction ou un *topos* rhétorique dans le discours des acteurs populaires. Il n'est pas qu'une simple identité collective à construire *via* le discours populiste et la participation. Il est une politique de l'identité, où l'on passe d'une inconscience à une conscience. Le peuple sert à nommer le désir d'« avoir-part » à une histoire écrite par d'autres, de rendre visible l'invisible de la domination, et d'apporter au *negro* ou à l'indien de la Colonie le bénéfice d'une nouvelle parole lui restituant une dignité humaine.

b) *Le peuple acteur*

Mais le peuple n'est pas seulement l'occasion pour les acteurs populaires de traduire une nouvelle pensée de l'histoire (une historicité, où le présent repense et retravaille le passé) à l'aune d'une expérience quotidienne de déni de parole. Il n'est pas seulement l'opérateur

⁷⁷⁸ Nous utilisons la métaphore au sens d'Emilio de Ipola [2000] qui en fait le lieu d'un déplacement de significations à partir de la perception d'une discontinuité politique.

d'une expérience historique, ou d'une expérience révolutionnaire du temps⁷⁷⁹.

Il fonctionne aussi comme opérateur de la construction politique de la réalité dans le comité populaire. Dès lors qu'il s'agit de délibérer collectivement sur les besoins prioritaires, de mettre en forme une critique individuelle, ou encore de réagir à la polarisation idéologique du *barrio*, le peuple vient saturer la brèche qui est toujours susceptible de s'ouvrir à l'intérieur de la communauté populaire. Il apparaît dans le discours populaire afin de prévenir le dérèglement qui pourrait dégonder l'espace politique du comité.

Les logiques de l'agir dans un comité populaire, nous l'avons dit, renvoient essentiellement à trois ordres de l'expérience : intégrer une communauté latente par la participation, exprimer un intérêt en le reliant au bien collectif et accéder au statut de sujet. À partir de ces logiques de l'agir, le peuple fonctionne comme un opérateur de reconnaissance des contradictions, d'explicitation réflexive (et publique) et de dépassement par la critique.

La première logique de l'agir, l'intégration, achoppe sur la polarisation idéologique consubstantielle au fonctionnement de la raison populiste [Laclau, 2008 : 74-82] : la communauté est plus intégrée par la participation, à tel point que les acteurs voient dans le comité participatif l'opportunité de refonder la communauté originelle (à jamais perdue), mais cette intégration est constamment menacée par la quête de l'ennemi du peuple, saboteur caché de la révolution. Ainsi, dès lors que les acteurs doivent relier la notion de « commun » à celle de « communauté », passage engageant la logique de l'intégration et l'exclusion paradoxale du bouc émissaire, le peuple apparaît. En faisant surface dans le discours des acteurs, il peut soit souligner la contradiction (le peuple-Un contre l'ennemi du peuple) soit la dépasser par la critique (le peuple horizon de reconnaissance de la parole des uns et des autres).

En effet, l'idée d'un « monde commun » à construire projette les acteurs populaires vers la fondation d'un collectif *via* le partage [Tassin, 2007]. En ce sens, le partage peut s'exercer sur une ressource ou un espace, ou sur un ensemble d'actions et de prises de parole négociées collectivement. La « communauté », au contraire, renvoie à quelque chose d'objectif, de visible, une sorte de « société [populaire] à défendre »⁷⁸⁰. L'un, le « commun » ouvre la participation à la question politique de l'autonomie et à la création d'un nouveau collectif ; l'autre, la « communauté » attire - telle une « force de rappel » - les acteurs populaires vers un être social à sauvegarder. Ce faisant la communauté désigne, dans le pire des cas, un groupe

⁷⁷⁹ Pour des éléments sur cette expérience « révolutionnaire » du temps, nous renvoyons, dans deux traditions différentes, à la philosophie de W. Benjamin et à celles de M. Merleau-Ponty et d'J. Patocka. Pour ces deux derniers, nous renvoyons aux synthèses coordonnée par E. Tassin et M. Richir [Richir et Tassin, 2008 ; Tassin et Richir, 1992].

⁷⁸⁰ Nous reprenons l'analyse de M. Foucault dans *Il faut défendre la société*, son cours au Collège de France de 1976.

contre ses « traîtres », dans le meilleur des cas un peuple capable d'harmoniser ses différences internes. Mais « commun » et « communauté » ne vont pas l'un sans l'autre : le « commun » ne peut émerger qu'à partir d'un fond de visibilité des ressources, des espaces, des actions et des paroles à partager, donc d'une « communauté ». Au contraire la « communauté » implique un fond de partage que la participation peut doter d'une signification politique. Le « commun » ne peut pas aller sans la « communauté », et l'un entre en contradiction avec l'autre, comme le montre l'extrait suivant de M. Elena sur le conflit avec les marchands informels :

« La rue est notre espace à nous, c'est notre espace *commun*. Si la *communauté* veut le défendre, il faut qu'elle s'associe à nous. Autrement ce ne sont que des *traîtres*. Si nous sommes un *peuple*, il faut être unis pour défendre la rue des *gremios* » [Maria Elena B., JV « 12 de octobre », El Alto ; Nous soulignons].

Le « commun » se construit à partir d'une ressource collective en péril, l'espace. Si la communauté, horizon de vie de Maria Elena, veut se projeter vers le « commun », il faut qu'elle prenne à bras le corps le conflit. Autrement, elle s'ouvrira à la division entre le « bon peuple » et le « mauvais peuple », un « nous » et un « eux »⁷⁸¹. Dans l'extrait le peuple apparaît précisément pour souligner cette contradiction et la nécessité de relier « commun » et « communauté » afin de conjurer le danger d'un conflit qui pourrait se retourner contre la communauté et ses « traîtres ». L'acteur explore, en convoquant le peuple, l'intervalle entre un « peuple contre les traîtres » (« autrement ce ne sont que des traîtres ») et un « peuple-reconnaissance » (« si nous sommes un peuple, il faut être unis »).

La deuxième logique de l'agir, l'intérêt, bute sur la contradiction entre intérêt individuel anémique et intérêt collectif vertueux. Ainsi, dès lors que les acteurs doivent passer de la notion de « nécessité » à celle de « besoin », passage engageant la logique de l'intérêt et sa contradiction entre bonheur individuel et bonheur collectif, le peuple peut apparaître pour souligner la contradiction (entre un « peuple à aider » qui fait figure de « sans-culotte » à assister et un « peuple qui veut », peuple constitutionnel capable de distinguer de manière autonome entre une demande juste ou un intérêt injuste) ou la dépasser (le peuple horizon d'un contrat communautaire fondé sur une arithmétique politique des besoins). Nous trouvons

⁷⁸¹ Les travaux sur « l'ennemi du peuple » abondent dans la littérature philosophique, autant dans l'optique d'une critique du jacobinisme révolutionnaire (chez C. Lefort) que dans celle d'un approfondissement de la dichotomie schmittienne « ami-ennemi ». G. Sartori synthétise la virtualité « polarisatrice » du populisme entre « amis » et « ennemis » dans *The Theory of Democracy revisited*, qui défend une position démocratique constitutionnaliste : « l'implication dans le monde réel [défendue par les régimes populistes] est qu'une partie du peuple devient un non-peuple, une partie exclue » [Sartori, 1987, I : 32].

un exemple de cet instant entre la contradiction et le dépassement dans l'extrait suivant de Carmen Q. :

« *Quand tu donnes au peuple la possibilité de décider par soi-même ce qu'il veut, comme nous le faisons ici dans le *barrio*, tu donnes aux gens un grand pouvoir. Parce qu'il ne s'agit plus de penser à soi, à son petit jardin, à sa famille. Il faut penser en grand, à l'échelle de toute une communauté. Mais pour que ce soit possible, il aura fallu avant que l'État nous prenne en compte, vienne un peu regarder ce qui se passait dans les *barrios*, l'état de nécessité dans lequel nous étions, les droits humains qui nous manquaient. C'était ça les visites de Chávez dans le *barrio* juste avant son élection : il venait nous voir, et nous donner de l'espérance. L'espérance d'un jour pouvoir décider conformément à notre culture, à notre manière à nous de voir les choses, comment allouer l'argent dans les communautés » [Carmen Q., CC « Santa Rosa » 23 de enero (Caracas), Nous soulignons].*

Le peuple apparaît pour souligner la contradiction entre le « penser pour soi, pour son petit jardin » et le « décider par soi-même ce qu'on veut », entre un pouvoir qui vient regarder, aider et prendre en compte le peuple, d'un côté, et la possibilité (le « grand pouvoir » dit Carmen) de « pouvoir un jour décider conformément à notre culture, à notre manière à nous de voir les choses, comment allouer l'argent dans les communautés », de l'autre. Le moment de la contradiction ouvre dès lors vers l'imagination d'un nouveau contrat social dans les *barrios* où l'on décide conformément à la « démocratie du besoin ». L'autonomie du peuple est ainsi rejouée dans le moment fondateur d'un nouveau contrat social où les volontés particulières sont collectivement réglées par l'idée de « donner plus à celui qui est plus dans le besoin ».

Enfin la troisième logique de l'agir, le « devenir sujet », contient la contradiction entre culture de la précarité (héritée) et culture de l'autonomie (participative). La subjectivation des acteurs populaires semble se heurter en permanence à la résilience d'une culture fataliste inscrite dans l'horizon du *barrio*, à laquelle les comités populaires superposent, *via* la participation, une nouvelle culture de l'autonomie politique. Pour la subjectivation, les deux usages du peuple comme « Voyez-nous : nous sommes le peuple » (usage hétéronome) et comme « Nous nous sommes constitués en peuple » (usage autonome) se révèlent centraux ; d'un côté nous avons un peuple renvoyé à son fond d'existence précaire (l'habitant du *barrio*), qui émerge politiquement pour que tout le monde *le voie*, de l'autre un peuple qui dépasse ses assignations sociales pour atteindre le rôle d'un universel de droit.

Par ailleurs, dès lors que les acteurs populaires se pensent comme des sujets, le peuple apparaît indissociablement lié à la gestation d'un conflit. Le conflit, en effet, ne peut

apparaître que si l'acteur peut se dire indissociablement sujet individuel *et* collectif, car un conflit individuel, comme en témoigne l'extrait de Maria Elena B. n'a pas de sens. Dans la formation du conflit, le peuple apparaît dès lors pour souligner la contradiction entre culture héritée et culture de l'autonomie (il apparaît alors sous la forme du « peuple réel »⁷⁸², de la *plebs*, dont le litige est tout entier subsumé dans la fonction d'oracle de Chávez⁷⁸³) ou la dépasser (un peuple constitutionnel qui n'a pas besoin d'oracle et dont la souveraineté est subsumée dans la loi).

En d'autres termes, dès lors que le « Voyez-vous : nous sommes le peuple » s'articule à la question du conflit, le peuple n'existe pas *en dehors de son oracle*, le leader populiste. Cet usage est très présent chez les acteurs interviewés, comme nous l'avons vu tout au long de cette thèse. Au contraire, dès lors que le « Nous nous sommes constitués en peuple » se greffe au conflit, le peuple devient à proprement parler *constitutionnel* : il se rapproche alors du peuple révolutionnaire dans ses « sursauts patriotiques » et dans son « amour pour la loi » [Wahnich, 2008]. Cet usage, que l'enquête a pu repérer dans certains conseils de *barrio* très organisés et très autonomes, ouvre *de facto* à une dissociation entre le peuple des *barrios* et le peuple du leader populiste : le peuple des *barrios*, devenu constitutionnel, se rebelle à son oracle et tend vers la liberté. Les élections présidentielles du 7 octobre prochain au Venezuela, et les prises de position populaires qui pourront y être observées, mettront en scène ces deux « peuples », un plèbe qui *n'est pas sans Chávez* et un peuple *uni derrière la défense de la Constitution et de la République*.

Nous résumons ces occurrences et fonctions de l'opérateur-peuple dans le schéma suivant, où nous appelons « peuple aporétique⁷⁸⁴ » l'usage typique du peuple qui souligne et renforce les contradictions de l'agir populaire, et « peuple synthétique » (en écho à l'*aufhebung*, la synthèse qui dépasse les contradictions dans la dialectique hégélienne) l'usage que les acteurs relient au dépassement de ces contradictions.

⁷⁸² Pour la distinction entre « peuple réel » (*plebs*) et « peuple souverain » (*démos*), cf. Colliot-Thélène [2011].

⁷⁸³ Cette contradiction s'appuie sur l'idée laboétienne de l'enchantement pour le « seul nom *d'un* », à savoir la tendance d'une communauté à retrouver son unité perdue dans le chef en résorbant la « division origininaire du social » porteuse du conflit. Comme le souligne C. Lefort en lecteur de La Boétie, « Le peuple se veut nommé : mais le nom dans lequel s'abolissent les différences d'un à un, l'énigme de la division sociale [...] est le nom d'un tyran ». Cf. Lefort [1993 : 274].

⁷⁸⁴ Du mot « aporie », qui dans la philosophie logique souligne une contradiction soluble dans la rhétorique.

	Contradiction logique de l'agir	Peuple aporétique	Peuple synthétique
Intégrer une communauté latente	Intégrer en excluant le bouc émissaire idéologique.	Peuple un <i>versus</i> Ennemi du peuple.	Peuple horizon de reconnaissance.
Défendre un intérêt	Défendre la vérité collective d'un intérêt individuel.	Peuple à aider <i>versus</i> Peuple qui veut.	Peuple horizon collectif du contrat.
Devenir sujet politique	Accéder à une autonomie politique en étant dominé.	Peuple réel (<i>plebs</i>) <i>versus</i> souveraineté du peuple.	Peuple constitutionnel.

Tableau 14 : Occurrences et fonctions de l'opérateur peuple

c) Le peuple émancipateur

« La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption [...] Comparée à l'existence à laquelle elle doit faire face, la question concernant la réalité ou l'irréalité de la rédemption devient presque indifférente ».
Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1980, 230.

Dans une réponse de février 2009 à la question-piège du journaliste H. Prieto « La révolution bolivarienne est-elle une révolution rhétorique ? », le sociologue E. Lander répondait :

« Je n'affirmerais pas cela pour plusieurs raisons. Primo, la rhétorique, disqualifiée comme des « simples » paroles, des paroles et rien d'autre, suppose que la parole ne compte pas. Or, la parole compte. La transformation des imaginaires collectifs et la subjectivité, ce n'est pas rien. Ce n'est pas que les imaginaires soient des choses aériennes et la matérialité ce qui est réel. *Les imaginaires, les tissus sociaux, la dignité et les processus d'organisation populaire font absolument partie de la réalité.* On ne peut pas écarter cela comme si ce n'était

rien » [E. Lander, entretien en ligne, 2009. Source : <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2483>; Nous soulignons].

Le peuple pose, contrairement à tout autre opérateur du collectif, la question de l'émancipation. À partir d'un inventaire non exhaustif des pratiques émancipatoires des acteurs populaires, nous souhaiterions donc esquisser dans cette section des propositions pour une sociologie de l'émancipation *à partir du peuple*. Les réflexions de Rancière nous serviront alors de guide pour construire un regard sur ces écarts, ces entorses, ces espaces de jeu, que les acteurs populaires construisent en se positionnant vis-à-vis de la science de l'émancipation, l'idéologie populiste, et de l'image d'un peuple « aliéné » ou « libre ». Nous prolongerons par la suite ces quelques propositions valant comme des pistes exploratoires en observant des pratiques de subversion graphique de ces mêmes *murales* que nous avons déjà étudiés dans ce chapitre.

Il ne s'agira pas d'esquisser une analyse des formes de résistance à la domination, limitée par le monopole définitionnel du sociologue sur les limites et les frontières de la « domination » [Martuccelli, 2004] et de la « résistance »⁷⁸⁵ (quand finit l'une et quand commence l'autre ?). Il s'agira, plus modestement, de partir des régions réflexives des entretiens où les acteurs posent spontanément la question de leur propre rapport à l'émancipation, souvent dans des interstices de parole, ou dans des réponses à-côté, en commençant par ces pratiques que l'observation participante a pu constituer comme significatives. À cet égard une place particulière a été accordée à ces interactions « critiques » entre acteurs populaires et *facilitadores* du gouvernement : ces derniers, par leur triple statut d'évangélistes de l'émancipation, de propagateurs du message populiste et d'évaluateurs des « bonnes » pratiques d'organisation populaire⁷⁸⁶, pouvaient nous renseigner sur le rapport sensible entre « l'émancipateur » et « l'émancipé ». C'est en repensant la question de l'émancipation à partir des formes de la critique populaire, que nous sommes passés, comme l'indique L. Boltanski dans *De la critique*, d'une sociologie de la critique populaire à une sociologie critique sur l'émancipation populaire [Boltanski, 2009].

⁷⁸⁵ À cet égard la seule solution semble être, comme le font A. Farge et M. Chaumont, une esquisse panoramique des « mots » pour résister, articulant une analyse lexicographique et une observation de la variété des pratiques [Farge et Chaumont, 2005].

⁷⁸⁶ Comme nous l'avons déjà évoqué, les *facilitadores* sont des employés du MINPADES (maintenant MINCOM) qui y font figure d'inspecteurs de la participation populaire. Souvent recrutés parmi les mêmes leaders communaux, qui cumulent ce travail très faiblement rémunéré avec leurs responsabilités dans le comité participatif et leur travail principal, ils sont souvent regardés avec méfiance par les acteurs des CC.

i) Émancipation populaire et science populiste de l'émancipation

Comment restituer l'autonomie d'une émancipation populaire alors qu'une telle émancipation n'est pensable, par l'idéologisation des *barrios*, que par l'idéologie populiste ?⁷⁸⁷ Comment rendre compte de l'autonomie symbolique et organisationnelle des acteurs populaires par-delà ou contre le pouvoir populiste ? Cette autonomie s'exprime-t-elle dans une lutte constante entre politique locale et État ? Les acteurs populaires des comités poursuivent-ils cette « lutte contre les propres partis que s'était créés la classe (populaire) pour sa libération, et qui, d'une manière ou d'une autre, l'avaient trahie ? » [Castoriadis, 1949]. Où cette émancipation est-elle plus interstitielle, ayant trait à ces « expériences de

⁷⁸⁷ C. Castoriadis et J. Rancière construisent des questionnements similaires en relation à l'idéologie marxiste-léniniste, science par excellence de l'émancipation ouvrière. Ainsi Castoriadis, en reprenant le problème soulevé par M. Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique* autour du rapport entre pratique et théorie révolutionnaire, soulève le paradoxe suivant : aucun faire humain « ne pourrait continuer une seconde si on lui posait l'exigence d'un savoir exhaustif préalable, d'une élucidation totale de son objet et de son mode d'opérer » [Castoriadis, 1975 : 108]. Comme il le souligne dans *L'expérience ouvrière* en s'appuyant sur les travaux de l'historien E. P. Thompson, les ouvriers anglais entre 1790 et 1840 maîtrisent déjà, de par leur expérience du travail, les lois du *Capital*. *A fortiori*, dans leur récit de la condition ouvrière, intellectualité et concrétude vont de pair, comme en témoigne l'exemple du tisserand de Manchester évoqué dès le premier tome de *L'expérience ouvrière* : « Le travail est toujours vendu par les pauvres, et toujours acheté par les riches, le travail ne peut d'aucune façon être emmagasiné, mais doit à chaque instant être vendu ou perdu », ce qui réduit l'échange à un rapport de force, avec la conclusion que « jamais travail et capital ne pourront avec justice être soumis aux mêmes lois » [Castoriadis, 1974, I : 107]. Si un savoir déduit de l'expérience sert aux ouvriers de 1790-1840 d'élucidation de la *praxis*, un savoir organisationnel leur montre, par ailleurs, comment agir : syndicats, communes, soviets rendent concrète l'autonomie révolutionnaire. En posant des questions semblables aux archives prolétaires de 1830-48, J. Rancière s'interroge, quant à lui, sur ces « transfuges ouvriers » qui, en reniant l'assignation à la condition ouvrière et à un travail immaîtrisable, fondent une pensée ouvrière à partir et contre les cadres idéologiques du socialisme utopique. Le problème du rapport de l'émancipation ou de l'aliénation ouvrière à la science et à l'idéologie est résumé de la façon suivante par J. Rancière en relation à son travail *La leçon d'Althusser* : « Althusser avait proclamé la nécessité d'un retour à Marx pour retrouver le tranchant de sa rupture théorique et politique. Mais il en avait en même temps confirmé la vision classique de masses nécessairement plongées dans l'idéologie dominante, incapables de comprendre et de transformer leur situation sans le secours de la science ». Si l'idéologie est alors chez Althusser le miroir inversé, la *camera obscura* de la science, la science « fonde le pouvoir des savants sur la supposition que la soumission avait l'ignorance pour cause et la transmission du savoir pour seul remède » [Rancière, 2007 (1983) : 334]. Or, « La leçon de l'événement de Mai et de son effacement même enseignait que la soumission et la résistance n'avaient d'autre cause qu'elles-mêmes. Elle obligeait à retourner le jeu, à considérer cette science qui prétendait guérir l'illusion des masses soumises ou des révoltés naïfs comme une rationalisation particulière qui avait confisqué les logiques singulières à l'œuvre dans les formes d'action militante et les mouvements d'émancipation populaire » [Rancière, 2008 : 334]. Il faut également rappeler que la question de l'émancipation, retracée par le philosophe dans la Postface à la *Parole ouvrière*, a été construite sur un double tournant : d'une part essayer de retracer l'autonomie politique ouvrière dans l'organisation collective (l'atelier, la corporation, le syndicat), en porte-à-faux vis-à-vis de la science ouvrière de l'émancipation. Ce premier moment de l'émancipation peut être synthétisé avec l'idée des « rendez-vous manqués » entre le philosophe et le pauvre, la classe ouvrière s'insurgeant toujours « là on ne l'attend pas ». Dans la *Nuit des prolétaires*, Rancière opère un tournant, qui consiste à redoubler la posture émancipatoire de l'ouvrier de 1830-48 avec la désidentification par rapport à la condition ouvrière : il s'agit dès lors de comprendre cette « rupture qui sépare la parole ouvrière de toute adhérence simple à un corps ouvrier collectif. J'ai tenté d'y montrer comment la voix qui affirme un sujet ouvrier supposait tout un travail de désidentification, d'arrachement à une identité ouvrière donnée, d'entrée par la transgression sur le terrain de la pensée et de la parole des autres » [Rancière, 2008 : 337]. Cette posture est fondamentale pour comprendre le rapport de la politique populaire à la question des identités collectives, qui ne sont pas des formes mécaniques, mais précisément des « jeux d'identification et de désidentification ».

différence à soi (à l'idéal socialiste de soi) » et aux « espaces d'invention dissensuelle qu'offre cette différence » [Rancière, 2003 : 21] ?

ii) Obliquité, dissimulation et ironie : des arts de la résistance à l'émancipation

En observant ces moments critiques où les acteurs populaires sont confrontés à la science de l'émancipation - sous sa double forme institutionnelle et intellectuelle - dans les rencontres obligées avec les « prêtres » du populisme, les *facilitadores*, on relève les deux dimensions de l'émancipation : d'une part, un peuple contre ses institutions et ses partis, de l'autre un peuple qui s'émancipe de manière plus « silencieuse » mais non moins efficace. Dans ce deuxième type de peuple « qui émancipe » fait surface une modalité plus cachée, relevant de la dissimulation, de l'assentiment de façade et de la croyance oblique.

Ce qui étonne *prima facie* le sociologue dans ces assemblées populaires « extraordinaires » en présence du *facilitador* est l'accalmie ambiante de la communauté, qui soudainement arrête de se plaindre, d'extérioriser ses griefs face à l'autorité, donc, apparemment, d'accomplir des opérations critiques. Devant le *facilitador* la communauté affiche un recueillement silencieux, la posture scolaire du « bon élève » et une méfiance sournoise. Pourtant le *facilitador* fait tout pour susciter des postures conflictuelles : il interroge souvent les voisins sur « ce qui ne va pas » en espérant pouvoir recueillir une parole conflictuelle, afin de la corriger aussitôt avec l'évangile populiste. Rien de tout cela. À ses requêtes, à ses incitations, la communauté répond avec le silence. Cependant, en observant certaines postures de réception pendant l'assemblée, on capte des moments d'ironie, des conversations ébauchées, des phrases prononcées à mi-mot.

« - Et voilà, donc vous devez vous organiser pour faire les choses bien. Il faut surtout faire de la *contraloria* [surveillance, transparence], il ne faut pas se laisser convaincre par le leader qui vous dit « non, j'ai utilisé l'argent de telle manière ». Non, il faut aller lui réclamer le ticket, il faut demander le budget « où est le chèque Monsieur Untel ? ». Ici c'est la communauté qui est souveraine, non ?

- Oui (en chœur, les poings levés).

- Bon, donc il ne faut jamais faire confiance. Un vrai peuple se distingue par sa moralité.

(un voisin à trois chaises de moi) : c'est pour ça que nous avons un peuple au pouvoir, non ? [rire].
Voilà qu'ils viennent nous faire la leçon, et ils sont les premiers à voler.

- D'accord alors qui veut venir ici m'aider pour la suite ? Nous allons lire la partie de la constitution qui concerne la démocratie participative et les coopératives...

(le voisin du premier) : tu veux que j'y aille et lui dise comment il faut bien lire la constitution ?

(le voisin) : je suis sûr qu'il n'a même jamais acheté un poulet tout seul... » [Échange à l'Assemblée communautaire du CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Journal de terrain, 14/2/11].

Dans cet échange apparaît une première modalité de l'émancipation populaire passant par les « arts de la domination » [Scott, 2008]. Dès lors que les *facilitadores* font du peuple l'horizon d'une norme participative imposée par l'État, et qu'ils partagent entre le « bon » et le « mauvais » peuple, les acteurs populaires réagissent en premier lieu en se « réappropriant le peuple ». C'est à eux de dire quel est un « bon » peuple, car ce sont eux qui mettent en pratique la « démocratie participative et protagoniste ». À travers la tactique de l'ironie [de Certeau, 1980] et la ruse de l'attention oblique [Hoggart, 1970 (1958)], les acteurs populaires se « reprennent » le peuple : ce faisant, ils creusent l'écart entre l'autonomie d'une organisation populaire où la loi fonctionne « concrètement » et une science de l'émancipation où les articles de la constitution sont « lettre morte ».

Ainsi, deux moments doivent être dissociés : d'une part, l'émancipation prend souvent dans ces réunions publiques les allures de ces « ronflements du dominé » par lesquels E. Goffman définissait la virtualité émancipatoire de la microsociologie en porte-à-faux avec la science marxiste⁷⁸⁸. Les acteurs populaires dissimulent, et par la distance au rôle⁷⁸⁹ que suppose l'art du faux-semblant, ils se montrent conscients du rôle qui leur est attribué par la science populiste de l'émancipation. Dans l'échange à mi-mot, accompagné ou non d'un rire, les acteurs populaires construisent leur « texte caché » [Scott, 2008]⁷⁹⁰ face à la domination

⁷⁸⁸ E. Goffman dessine ce programme dans l'une des pages les plus significatives des *Cadres de l'expérience* : « On peut certes soutenir que l'étude de l'expérience personnelle - avec toutes les conséquences que comporte le fait de considérer avec une égale attention tout ce qui est momentanément significatif pour un individu procède d'une perspective ayant des implications politiques claires et, plus précisément, conservatrices. Loin d'aborder les différences entre classes favorisées et classes défavorisées, cette analyse semble s'écarter définitivement de ce type de questions. Je l'admets. Mais j'ajouterai que celui qui voudrait lutter contre l'aliénation et éveiller les gens à leurs véritables intérêts aura fort à faire, car le sommeil est profond. Mon intention ici n'est pas de leur chanter une berceuse, mais seulement d'entrer sur la pointe des pieds et d'observer comment ils ronflent » [Goffman, 1974 : 22]. Parmi ces ronflements, il y en a - nous dit Goffman - qui déjouent l'expérience vécue de la domination. Au lieu de réveiller l'acteur et - espérant qu'il se réveille - de lui apprendre la science du réveil, Goffman relève le pari d'une sociologie des micro-stratégies de contournement. On ne s'émancipe pas par choix. L'émancipation est un mot dont la science sociale devrait s'écarter, car il dépend excessivement de la définition individuelle du chercheur. *A contrario*, le sociologue devrait se pencher vers l'observation détaillée des ruses, des stratégies, des mises en scène par lesquelles une domination vécue est contournée, évitée, déjouée. Or ces ruses, loin d'être assimilables au négatif de l'aliénation, sont dotées d'une certaine consistance ontologique. Aussi la principale ruse étudiée par Goffman dans *Stigmaté* est-elle la dissimulation.

⁷⁸⁹ [Goffman, 1961 ; Goffman, 1974 : 43-85].

⁷⁹⁰ Le concept central de J. C. Scott dans *Les arts de la résistance* est la « transcription cachée » (*hidden transcripts*), cet art de l'insoumission secrète qui diffère du « dire-vrai » stoïcien et foucauldien par sa dimension privée et non publique. Encore convient-il de souligner une autre différence significative entre « dire-vrai » et « transcription cachée » : la première est une rhétorique de l'insoumission aux allures universalistes, la deuxième se présente plutôt, dans sa volonté de sauver les apparences de la soumission, comme une rhétorique interstitielle entre le public et le privé. J. C. Scott recentre son attention sur ces espaces ménagés par la domination à une résistance qui, si elle ne remet pas en cause la totalité des rapports de pouvoir, les questionne à demi-mot. Aussi

qu'ils perçoivent, avant tout, comme une assignation et une infantilisation du « texte » populiste. Le présupposé cognitif de la formation d'un « texte caché » est alors l'obliquité de l'acteur populaire qui ne croit pas ce que lui dit l'éducateur populiste ou qui, à l'image de la culture populaire décrite par Hoggart, y croit « à moitié ».

Or, ce « texte caché » use, comme le montre l'extrait, d'une économie différente du privé et du public, de la concrétude et de la loi, entre peuple des *barrios* et peuple des *facilitadores* (du pouvoir). En premier lieu, la pratique même du « texte caché » inverse le privé et le public : l'ironie, la pantomime, le double sens, l'assentiment de façade et la provocation en privé abolissent à proprement parler la frontière du privé et du public. Ces ruses se déploient dans l'entre-deux : elles supposent une distance au rôle – de l'ordre du privé – dont l'explicitation à mi-mot n'aspire pas à une publicité. C'est ici que se joue l'essentiel des ruses émancipatoires observées dans ces réunions entre acteurs populaires et *facilitadores*, l'acteur ménageant face à l'ontologie de la domination des interstices littéralement inventés entre dimension privée de l'entre-soi et dimension publique de la réunion⁷⁹¹.

Deuxièmement, par l'obliquité, l'ironie et le « faux-semblant », les acteurs populaires proposent une vision propre de l'autonomie populaire, où l'économie du privé (« le poulet »), donc de la concrétude, et du public (« la constitution »), donc de l'abstrait, est *de facto* inversée. En maniant l'ironie, les acteurs populaires déjouent une partie de l'impératif populiste de la participation et les catégories propres qui l'enrégimentent, en statuant entre une « bonne » et une « mauvaise » participation populaire⁷⁹². Si les *facilitadores* font de la loi

la domination la plus totale, comme celle inscrite dans le système des castes indiennes, ne l'est-elle qu'en apparence, car l'acteur y résiste en permanence, tout acte de résistance langagière constituant une exception significative à la loi de la domination.

⁷⁹¹ Dans ces interstices se joue également la redéfinition des « territoires » de la domination, redéfinition indissociable de la mise en place d'un ensemble de tactiques. Comme le soulignent J-P. Payet et D. Laforgue, en restituant au concept de tactique sa dimension d'« art du faible » : « Chez De Certeau, le faible n'a pas de lieu à soi ; le territoire appartient tout entier au fort. Le faible ne peut avoir de projet au sens d'une stratégie maîtrisée de son développement ; il n'a que des tactiques qu'il développe dans des interstices, des failles, des niches » [Payet et Laforgue, 2008 : 13]. S'ils placent, dans la suite, la sociologie des résistances ordinaires de De Certeau dans le champ d'une sociologie de la domination, en vertu de la non-cohérence de ces stratégies de résistance, nous devons préciser néanmoins que notre usage de la notion de tactique relève d'une autre interprétation de la pensée de De Certeau. Les tactiques se déployant dans l'interstice de la relation de domination, à la manière du « texte caché » de Scott, c'est à une *reconfiguration* de la « territorialité » de la domination que nous invite en sourdine De Certeau. C'est pourquoi le concept de tactique, en présupposant la coprésence de domination et résistance, se prête bien à restituer la vision que les dominés ont de leur aliénation et de leur émancipation, de la fatalité de l'une et de la virtualité de l'autre.

⁷⁹² Blondiaux [2008a]. Dans *Le nouvel esprit de la démocratie*, L. Blondiaux préconise déjà la voie de « l'ironie » pour comprendre et l'autonomie des publics participatifs vis-à-vis des tentatives d'instrumentalisation du pouvoir, et leurs stratégies d'émancipation : « Cette propension à l'ironie des acteurs impliqués constitue l'une des dimensions les plus intéressantes mais malheureusement les moins étudiées de ce phénomène politique » [Blondiaux, 2008a : 85]. Cf. également Barbier [2005].

un cadre devant changer « par magie » la vie collective des *barrios*, les acteurs populaires savent qu'un tel changement présuppose toute une série de transitions et de difficultés. La « loi » doit, en d'autres termes, passer par le « poulet » pour que le changement politique des *barrios* se réalise. Le *facilitador* est ainsi renvoyé à son ignorance profonde des dynamiques de l'organisation populaire et le tour de l'émancipation est joué. Aussi deux visions politiques finissent-elles par s'affronter sur la scène de l'émancipation populaire : une vision où la loi encadre la pratique et la change « par magie », et une autre où la pratique convoque la loi comme adjuvant, la première déplorant *ex cathedra* l'empiètement du privé sur le public, la deuxième présupposant une hybridation nouvelle de privé et de public.

On en vient ainsi, par l'entremise de l'obliquité cognitive, de la dissimulation, de l'ironie et du « texte caché », à la question rancierienne de l'émancipation. Les acteurs expriment souvent leur vision de l'émancipation et de leur autonomie collective, par ces jeux de « faux semblants » où l'on ne croit pas ce que dit l'éducateur populiste et où l'on se construit, par l'ironie, un récit autonome de l'expérience participative. On observe le même cheminement de l'obliquité au « retour sur soi » comme moment réflexif de l'émancipation, dans cet extrait déjà reporté de l'entretien de Lourdes P., où le leader communal ne croit pas au « mythe » du pouvoir instituant du peuple dans la « démocratie participative et protagoniste » :

« Par exemple, parlons des rues. T'as un problème d'aménagement urbain : la Mairie vient et te refait la rue. Alors les gens disent : on n'a presque pas besoin du CC, parce que la Mairie a tout fait. Alors ce qu'il se passe c'est que ces nécessités qui étaient les revendications fondamentales du CC, sont entravées. Parce qu'on ne va pas croire que le CC va devenir autre chose [implicite : qu'un lieu d'aménagement pour les nécessités et les besoins]. Ça c'est un rêve... » [Lourdes P. CC « Carpintero », Petare (Caracas)].

Lourdes P. ne donne pas sa vision de l'émancipation populaire dans les CC en utilisant le langage abstrait des *facilitadores*, des textes de loi, des discours chavistes. Elle donne à voir sa vision d'un comité populaire prônant l'autogestion des besoins, des nécessités et des espaces de voisinage, par sa « croyance intermittente » : la démocratie populaire promise par Chávez, où les acteurs de *barrios* seraient associés aux députés dans l'élaboration de la loi, n'est qu'un leurre.

Une deuxième modalité d'émancipation, que l'on trouve dans certaines conversations non enregistrées suite aux rencontres avec les *facilitadores*, affiche plus explicitement

l'exigence de publicité de ces entorses à l'abécédaire populiste. Ainsi, suite à une réunion s'étant déroulée de manière largement semblable à celle de l'extrait précédent, Siomara R. nous disait :

« C'est un peu chiant j'imagine pour toi. Tu vois tout ce que nous faisons, tout ce que nous proposons. Bon même les problèmes que nous avons pour faire participer les gens au quotidien, et après t'as ces types qui viennent te dire ce qu'il faut faire. Qui te citent des articles, qui te traitent comme un gamin. Qui viennent demander aux gens quel est leur problème. Je ne sais pas si c'est Chavez qui leur dit de faire ça, je ne sais même pas qui les paye ces gens-là. Mais bon, quand on les voit [en baissant la voix], il faut dire oui, oui, bien sûr. Tu dis que tout va bien, parce que s'il y a un clash, on te bloque l'argent tu vois ? Il faudrait arrêter avec ça. Je suis allée lire du coup la *Ley de Comunas* et nulle part ce n'est indiqué que des gens doivent venir dans le *barrio*, ils doivent te faire la leçon, et tu dois les accueillir les bras ouverts. Et puis franchement ils n'ont pas les qualités oratoires de Chavez. Ils rassemblent plus à des militants qui viennent d'ailleurs essayer de faire fonctionner les CC parce qu'ils n'ont pas réussi à faire fonctionner les leurs [rire]. C'est pour ça qu'ils demandent toujours aux gens quel est leur problème ! » [Siomara R. CC El Valle (Caracas), Conversation non enregistrée suite à la Réunion avec le *facilitador*, *Journal de terrain*, 17/3/11].

Dans cet extrait la ruse est explicitée. Le « texte caché » est également affiché : les *facilitadores* viennent « faire la leçon » aux communautés parce qu'ils ne sont pas capables d'administrer les leurs. D'où, poursuit l'enquêtée, leurs questions insistantes sur les conflits censés « agiter » la communauté : les *facilitadores* essaient de provoquer partout le conflit pour justifier leur incapacité à faire fonctionner les comités dans leurs *barrios* d'origine, et s'auto-légitimer comme des « directeurs de conscience » de l'organisation populaire. Ils feraient figure de prêtres peu crédibles qui, incapables de produire des conversions chez eux, essaient de faire fructifier leur évangile ailleurs.

Cependant Siomara accomplit un passage supplémentaire, que l'on ne retrouve pas dans les exemples précédents : le passage de la dissimulation au « retour sur soi ». Elle est allée en effet contrôler dans les textes déclamés par les *facilitadores*, si quelque part on oblige les CC à se prêter à ces pathétiques cérémonies d'apprentissage et d'évaluation collective. N'y trouvant aucune mention, elle se demande si ce n'est pas elle qui détient la bonne clef de l'organisation populaire, la bonne posture émancipatrice, la bonne vision du peuple : c'est précisément à partir de ce retour sur soi, solidaire de la constitution d'un « espace de différence » à soi, qu'une dissension se crée et que la brèche émancipatoire s'ouvre au conflit⁷⁹³. Impossible à colmater par la science populiste, la brèche est ouverte précisément

⁷⁹³ Comme le résume Cefaï, « Ce n'est que dans des situations de crise que la réclamation, l'impertinence et la moquerie, circonscrites par des dispositifs de ritualisation, vont déborder des coulisses sur la scène et qu'elles

par ces retours de l'acteur populaire sur son identité à l'aide d'une prise de distance envers ses présumés « libérateurs ». En faisant la part entre une expérience vécue et un discours imposé, l'acteur populaire se regarde comme partie du peuple, et réfléchit à sa condition paradoxale⁷⁹⁴. La voie du retour sur soi, minoritaire dans les postures émancipatoires observées, semble être la seule à ouvrir le « texte caché » au conflit, et mettre donc les acteurs populaires en position de réclamer leur place face à une organisation, une idéologie, un État qui les ont partiellement dépossédés de la révolution.

iii) Le peuple des murales communales : peuple subversif ou subversion du peuple ?

La dernière pièce qu'il faut apporter à notre enquête sur les *murales* de *barrio*, et qui se réfère explicitement au « peuple-émancipateur », est la question de la subversion. Si la révolution des vies populaires renvoie à la création dans le récit des peintres-acteurs, et la démocratie convoque, par l'entremise du regard, la question du partage d'une culture, le peuple ne peut qu'être l'opérateur d'une représentation et d'une subversion graphique. D'une part, il a trait à une question que nous avons évoquée de manière périphérique dans notre section introductive sur le contenu des *murales* populistes, à savoir « quel peuple est représenté dans ces œuvres collectives »⁷⁹⁵. D'autre part, le peuple évoque une pratique sur cette même représentation, un « faire avec » la représentation, qui ne peut qu'être conçu sur le mode de l'écart, de la ruse, du jeu. Il s'agira alors de relier, à travers l'exemple des réécritures des *murales barriaux*, l'espace de la représentation et l'espace de la subversion, en observant l'agencement dans les conversations autour de ces actes « de vandalisme ».

Si l'on se penche sur la question esthétique du peuple représenté dans les *murales* de *barrio*, deux constats semblent s'imposer : d'une part, ce peuple est éminemment trans-classe, en convoquant à égalité indigènes, paysans, ouvriers et classes populaires des *barrios*. En ce sens, le peuple opère, par l'entremise de la représentation, sur les catégories de l'identité sociale et collective, car les habitants des *barrios* pourront dire, en se rapportant à un *mural*,

vont être recadrées dans les formats de la critique sociale ou de la dénonciation politique. D'abord, dans des petits « espaces libres », où les voix vont s'exercer et s'affermir, où des risques toujours plus grands vont être pris, où des leaders vont s'imposer par leurs qualités de courage ou de lucidité, où des efforts d'information, d'enquête ou de délibération vont être engagés. Puis au grand large en levant des publics protestataires au-delà des bornes du petit cénacle militant, en disséminant le long de réseaux de communication des idées subversives qui trouvent leur force dans le procès de leur réception et en forgeant des symboles pour exprimer un mécontentement qui se contentait jusque-là de bouillonner à feu doux dans les chaumières » [Cefaï, 2007 : 576].

⁷⁹⁴ Le peuple-émancipateur se rapproche dès lors de la définition du genre de J. Butler qui ne la dissocie jamais « des interstices politiques et culturels où [il] est constamment produit et reproduit » [Butler, 2006 : 62-63].

⁷⁹⁵ Cf. *supra* « La culture graphique des populismes participatifs ».

leur lien à l'histoire, à la nation, et plus généralement, à *l'autre* [Ricoeur, 1991]. Pour les acteurs populaires, la représentation d'un peuple faisant communier tous ces mondes sociaux-historiques à *égalité*, vaut alors comme une solution « catachrétique » au dilemme de se dire part d'un collectif et d'une histoire qui les dépasse. Car en tant que concept philosophique le peuple ne parle pas immédiatement aux acteurs populaires. Comment pourrait-il forger une expérience ? Les *murales* accomplissent cette fonction de « figuration de l'irreprésentable » du collectif dont ils viennent à faire partie. Deuxièmement, dans cette représentation trans-classe et transhistorique, le peuple des *murales* constitue une vérification supplémentaire, esthétique, du postulat de l'égalité. Non seulement les acteurs font l'expérience de l'égalité par la parole, mais aussi par la représentation de cette égalité sur les murs qui ornent leur quotidien.

La remarque suivante du mari de Mery G, devant le *mural* de « La révolution latino-américaine », durant une visite du *Nucleo de desarrollo endógeno* de Catia (Caracas), est très parlante :

« - Ça te plait ce mural ?

- Oui. Tu vois, ça c'est le peuple vénézuélien, non ? Bon avec tout le monde. Tu vois les femmes là derrière ? Elles sont derrière les *guerrilleros*, les combattants, les paysans, bon tout le monde. Elles rassemblent un peu à nos Delfina, à nos Carmencita, à nos Zoulay, non ? Tous des révolutionnaires, tous un peuple. Dis-moi si ce n'est pas vrai qu'elles leur ressemblent ! » [Conversation avec Mery G. et son mari devant le mural « La révolution dans le *barrio* », Cliché ... *supra*, *Journal de terrain*, 13/3/11] ».



Cliché 16 : *Mural* « La révolution latino-américaine *bis* » (Chávez et Fidel en 1^{er} plan, Sandino, Allende, Guevara et Bolivar en 2^e plan, le peuple en 3^e plan). *Barrio Catia* (Caracas). Source : http://www.panorama.it/images/r/i/rivoluzionari-in-murales-a-caracas/3538003-1/Rivoluzionari-in-murales-a-Caracas_gal_portrait.jpg

C'est à travers la « figuration de l'irreprésentable » du peuple et sa vertu égalisatrice dans la représentation – malgré les différences de plan entre Chávez et Fidel, les révolutionnaires « du passé » et la plèbe insurgente – que le public du *mural* peut se *dire* part du collectif. L'expérience visuelle est reliée, comme dans l'extrait *supra*, à l'expérience participative, Delfina évoquant la femme révolutionnaire du *mural*, et « telle » femme révolutionnaire représentant toutes les femmes du peuple et des peuples insurgents de l'histoire. Public esthétique et public politique communit dans le regard : les deux permettent aux acteurs d'accéder à une transcendance politique où le « n'importe qui » représenté renvoie au collectif absent – et à faire – du peuple.

Mais le travail populaire sur la représentation va au-delà même de cette mise en relation du collectif représenté et du collectif dont il sentent faire partie en vertu de leur expérience participative. Une autre pratique spécifique à partir de la représentation peut être de relier le quotidien au récit iconique et sémiologique de la représentation. C'est une manière de faire vivre la représentation, voire de concevoir, à la façon de L. Marin, son accès au politique comme une théâtralité, comme une re-présentation [Marin, 1993]. Sans doute, un lien subsiste entre la

mise en scène du peuple dans l'image et la dramaturgie collective des assemblées communautaires : le décor, les prises de parole, la mise en scène d'un litige, le quadrillage de l'espace répondent au modèle politique d'un peuple représenté. Par le truchement de cette mise en scène graphique d'un pouvoir et d'une action dans les *murales*, on en vient à concevoir le politique populaire dans toute sa dimension « représentative » : le paradigme « théâtral » du politique, plus généralement le paradigme de la représentation, trouve ici toute sa place pour lire l'accès au politique des dominés, leur manière de concevoir le jeu des prises de parole à l'assemblée comme le jeu de l'acteur et du spectateur, de celui qui abandonne, le temps de la représentation, ses assignations pour jouer le « rôle politique ». La représentation graphique d'un peuple évoque donc la question de se sentir part d'un collectif par l'entremise de la représentation, mais aussi celle de « jouer » au peuple avec la partition du discours populiste.

Mais la question de la représentation évoque également des usages plus subversifs et « braconniers » du côté des acteurs populaires : se pose alors la question sociologique de comprendre la raison de ces actes de vandalisme sur les *murales* et de ces actes de réécriture avec des phrases comme « *Chávez que pasó con tu revolución ?* », « *Todos boliburgueses* », « *Que se vayan todos* », « *Tiranos* »⁷⁹⁶.

En posant la question à Carmen Q., nous nous attendons à ce qu'elle exècre ces actes de réécriture ; au contraire, elle fait preuve de compréhension, et bien qu'elle n'ait jamais pensé à dégrader un *mural* en apportant des « cornes » à l'image de Chávez, ou en y écrivant des critiques à la révolution, elle pense ces pratiques comme un jeu, comme une appropriation. Aussi cette réappropriation du « vandalisme » montre-t-elle la tension entre l'expression « officielle » de la représentation du peuple révolutionnaire et celle d'une résistance, en dévoilant un travail spécifique sur la représentation [Chartier, 1989] ; entre les deux se joue la création d'une identité collective à travers le maniement du peuple :

« Oui, c'est drôle. Moi, personnellement je ne ferais jamais ça. Je ne peux même pas imaginer quand les gens font ça, si c'est dans la nuit, parce que franchement qu'on te voit on train de faire ça sur un *mural*, de mettre des cornes, d'écrire des phrases, et parfois même des phrases qui n'ont aucun sens ni révolutionnaire ni contre-révolutionnaire, bon c'est bizarre. C'est bizarre pour un passant de découvrir un gamin faire ça. Mais bon, ce sont des gamins. Et puis c'est une manière de dire que les *murales* comptent pour la communauté non ? Que les gens en font quelque chose [rire] ». [Carmen Q., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 17/3/11]

⁷⁹⁶ Cf. *supra* Cliché 15 in « La culture graphique des *barrios* ».

Même si dans son imagination les « vandales » ne peuvent être que des « gamins », et les actes de réécriture ne sont, la plupart du temps, pas « politiques », ils répondent à une nécessité d'« en faire quelque chose ». Or, si Carmen neutralise la charge politique de ces réécritures, Delfina, au contraire, y voit le signe d'un désenchantement croissant envers la révolution et ses mythes :

« C'est un peu le même problème que nous rencontrons envers la révolution. Au début personne ne se serait permis même pas d'imaginer ça. Maintenant c'est devenu normal. Et c'est à nous de comprendre pourquoi c'est devenu normal. Moi, je passe devant le *mural* de La Cañada, où les gens ont écrit « *Chávez que pasó con tu revolución ?* » et je me demande « qu'est-ce qui s'est passé avec cette révolution ? ». Tu vois ? Je pense qu'on se pose les mêmes questions mais nous essayons de faire quelque chose, alors qu'eux, les gens qui font ça, ils crient. Mais bon à chacun sa manière de faire vivre le peuple non ? » [Delfina L., CC « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), Conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 19/3/11].

Delfina reconnaît le caractère politique de ces réécritures : elles constituent le symptôme d'un désenchantement, d'une perte de vitesse de l'imaginaire bolivarien dans les *barrios*. Mais elle rabat, comme en témoigne la fin de l'extrait, ces pratiques subversives dans l'espace du « cri », de l'expression animale de la douleur et du plaisir (*phoné*) en leur ôtant tout statut de parole raisonnée et publique (*logos*) [Rancière, 1995 : 45-46]. Malgré ce partage du sensible entre le cri « *Chávez que pasó con tu revolución ?* » qui révèle une domination devenue arbitraire sans apporter y de solution, et la posture démopédique qu'elle affiche, proche du *logos*, l'écart entre les deux demeure fragile. Delfina, de par sa posture compréhensive, essaie de colmater la brèche entre les deux formats de la critique, brèche dont elle fait quotidiennement l'expérience. Elle termine alors en reconnaissant la justesse des deux postures, car « à chacun sa manière de faire vivre le peuple ».

Aussi le peuple demeure-t-il l'opérateur d'une émancipation, qu'elle passe par le *logos* ou par le cri, et qu'elle s'inscrive en continuité ou en porte-à-faux avec l'idéologie cristallisée dans les *murales* : ces actes de subversion interrogent les leaders communaux sur la manière même de concevoir, par l'entremise d'une appartenance commune au peuple, l'instant émancipatoire.

Les peintures murales *disent* ainsi le peuple, en lui permettant de participer, en acteur protagoniste, à la mémoire de la révolution et au changement des repères politiques en cours. Elles représentent le peuple *barrial* en tant qu'horizon d'attente égalitaire de la révolution, en le faisant communier avec d'autres univers, les indigènes, les paysans, les ouvriers, les *guérilleros* du sous-continent, les leaders politiques actuels et passés. Ce faisant, elles

éclairent, dans leur relation à la parole populaire, une définition du peuple comme « ensemble de décalages » entre *science* de l'émancipation et *expérience* de l'émancipation. Un peu à la manière de ces « rendez-vous manqués entre praticien populaire et savant socialiste de l'émancipation » cartographiés par J. Rancière dans *La nuit des prolétaires*, les peintures murales confrontent le sociologue à des écarts entre la science populiste et les modes d'émancipation des acteurs de *barrio*. Ces pratiques d'émancipation se laissent toujours découvrir, parallèlement à l'évolution de la signification sociologique des peintures murales, à côté d'où on croit les retrouver. Le sociologue croyant faire des *murales* des simples décors de l'espace *barrial* découvre des acteurs qui débattent à l'assemblée et qui se pensent comme les révolutionnaires du *mural*. Le sociologue s'attendant à des acteurs déplorant les actes de vandalisme est confronté à la posture compréhensive et à la pluralisation des postures émancipatoires *via* le peuple. Ainsi en essayant de construire une sociologie du « peuple subversif » le sociologue est systématiquement confronté, si l'on nous passe le jeu de mot, au pouvoir de la « subversion du peuple » : en d'autres termes, le pouvoir de subversion qui est rattaché au peuple-opérateur.

3. La peuple insurgent : de la mise en scène du conflit à la prise de parole.

Nous avons souligné les affinités électives entre la mise en scène de l'action dans le comité populaire et la représentation du peuple dans les *murales*. Mais comment cette mise en scène permet de forger un peuple insurgent ? En inversant les termes de la question, comment le peuple traduit une dernière opérativité, qui est celle de la *mise en scène d'un conflit* ? Il s'agit maintenant de rassembler les pistes développées *supra* autour de la chaîne politique du différend et des topiques de la publicité en milieu populaire. Une dernière pièce devra alors être apportée au tableau de la politique populaire : la construction symbolique et dramaturgique d'un conflit porté par un collectif. Après avoir analysé l'émergence d'un litige et son inscription dans un espace de publicité, le sociologue se doit de comprendre l'opérativité politique du peuple dans la mise en scène collective du conflit.

Ce faisant, nous reviendrons sur trois opérateurs classiques de construction d'un collectif, la masse, la foule, le public, en essayant de construire les différentes politisations auxquels ils ouvrent. Ces concepts que la sociologie du comportement collectif a placés dans l'orbite d'une psychologie collective, devront ainsi être confrontés entre eux, puis au

peuple⁷⁹⁷. Or, un problème méthodologique s'impose immédiatement au chercheur : dans la mesure où les acteurs populaires ne se désignent jamais en tant que « masse », « foule » et « public », mais toujours en tant que « peuple », comment confronter ces opérateurs ? Aussi en reprenant des analyses classiques sur la « masse », la « foule » et le « public », s'agira-t-il de confronter des types idéaux de politisation conflictuelle élaborés par la philosophie et la sociologie historique, à nos observations empiriques.

a) *Peuple, foule et masse : quelles opérations pour quels collectifs ?*

Parmi les trois opérateurs, le nom de l'opération politique la moins conflictuelle semble être la masse.

La masse ne ferait que désigner et sommer des désirs, sans formuler une revendication de justice et sans soulever la question de l'institution du collectif lui-même. Son fonctionnement politique rappelle la triangulation potentiellement conflictuelle des désirs dans la « cité marchande » que L. Boltanski et L. Thévenot théorisent à partir de la *Théorie des sentiments moraux* d'A. Smith (d'où également le lien souvent construit entre la masse et la « société de consommation »)⁷⁹⁸. Le lien politique dans la masse procède en effet d'une mise en dialogue de trois pôles du désir : l'acteur désirant, l'objet du désir (le leader) et le tiers regardant à partir duquel on construit le collectif. Ces trois pôles ouvrent à une construction politique fondée sur la puissance du partage, l'identification fusionnelle au leader et à la mise en concurrence des désirs des uns et des autres [Canetti, 1966 : 11-94]. E. Canetti insiste sur la contradiction intrinsèque à cette qualité de la masse, la puissance : la puissance de la masse découle de la manifestation du partage du désir, mais elle n'est politique que le temps de son expression, de sa manifestation inévitablement éphémère [Canetti, 1966 : 219-318]. Cette puissance tend à l'apolitique car elle n'est pas moralement autonome (elle doit être canalisée et catalysée par un leader, le « meneur de la masse ») et ne pose pas la question de son institution, de sa durabilité. Le partage du désir équivaut alors à une suppression du

⁷⁹⁷ La sociologie de l'action collective aurait tout à gagner de la récupération du « peuple » comme opérateur de la construction du conflit. Il s'agit en effet de comprendre, en comparant peuple, foule, masse et public - cette « texture affective qui ébranle et meut les actes et les discours [...], qui met dans un certain état, touche, dispose et destine à l'action [...], qui inspire avec intensité et convertit un ressentir ou un souffrir en agir » [Cefaï, 2007 : 157].

⁷⁹⁸ Non sans faire référence, bien évidemment, à l'anthropologie politique de R. Girard : la triangulation des désirs évoque ce processus par lequel deux personnes sont mises en relation par l'entremise d'un tiers qui convoite un objet du désir commun. Or ce processus, qui ne peut pas être enclenché en dehors de la présence d'un objet « catalyseur » est l'inverse du conflit. C'est la violence mimétique qui caractérise la puissance de la masse, et non un conflit collectif.

politique comme être-ensemble, la massification engendrant la destruction des corps intermédiaires [Arendt, 2005 (1951) ; Kornhauser, 1965] et de la culture démocratique [Ortega y Gasset, 1929].

La foule pose également la question du partage d'un désir [Moscovici, 1981], mais dans l'optique de la publicité d'un désir de justice [Farge et Revel, 1988]. Selon G. Le Bon, qui le premier a observé le caractère politiquement éphémère de la foule, ce collectif est « incapable de raisonnement » et peut uniquement faire valoir une transmission d'images et d'émotions, que le meneur transforme en discours [Le Bon, 1895]. Chez le psychologue des foules, ce rassemblement irrationnel et éphémère n'est porteur d'aucune revendication de justice ; au plus loin d'une intelligence collective, la foule constitue l'envers de la raison morale. L'histoire politique, et notamment l'historiographie des faits révolutionnaires [Rudé, 1982] et du mouvement ouvrier [Thompson, 2012 (1963)], ont largement révisé ce préjugé⁷⁹⁹. Quelle que soit la *durée* de la quête de justice des foules révolutionnaires, et quel que soit le degré auquel elle est partagée, on ne peut pas en penser l'émergence et leur écologie spécifique⁸⁰⁰ sans se référer à ce langage de l'indignité. Dans le chapitre « Les foules bouleversées » de *La vie fragile*, A. Farge revient sur cette mise en ordre d'un sentiment d'injustice centrale dans la foule-opérateur : « L'émotions populaire apparaît comme le point de jonction nécessaire entre un ordre qui fait défaut et un avenir mal assuré. Il y a de l'ordre dans ce désordre, un désir plus grand de justice, d'honneur ; et l'attroupement semble la mise en forme gestuelle de ce qui manque et de ce qui doit se conquérir » [Farge, 1986 : 295]. Dans *Logiques de la foule*,

⁷⁹⁹ On trouve chez G. Lefebvre une des premières critiques de ces lectures dépréciatives des comportements de foules en histoire, popularisées par H. Taine et G. Le Bon. Lefebvre critique ainsi cette « vague interpsychologique » derrière laquelle se cache un rapport entre foule et individu non problématisé et une contagion de l'émotion non expliquée [Lefebvre, 1934]. On peut inscrire dans cette « vague interpsychologique » le texte de S. Freud de 1921, *Psychologie des foules et analyses du moi*, qui propose une ébauche d'explication de la contagion, en articulant deux principes, un principe d'identification vertical entre leader et foule, et un principe de reliance amoureuse horizontal entre membres de la foule. Comme le souligne S. Wahnich « si cette explication a le défaut d'être anhistorique et d'évacuer, en particulier dans la réception de l'œuvre de Freud, l'ambivalence des émotions et leurs effets sur le plan des valeurs qu'elles engendrent, elle demeure encore aujourd'hui le fondement théorique le plus fréquent des interprétations des soubassements psychiques individuels de cette soudure de groupe » [Wahnich, 2008 : 31]. Il faudrait alors rappeler que si Freud tranche nettement du côté de la rationalité individuelle aux dépens de la rationalité collective de la foule, son jugement est beaucoup plus partagé en ce qui concerne la raison morale de la foule : « les foules – dit-il - sont également capables, sous l'influence de la suggestion de grands accès de renoncement, de désintéressement, de dévouement à un idéal. Alors que chez l'individu isolé, l'intérêt personnel est le mobile à peu près exclusif, c'est très rarement lui qui prédomine chez les foules. On peut parler d'une moralisation de l'individu par la foule. [...] Alors que l'activité intellectuelle de la foule se situe toujours très au-dessous de celle de l'individu isolé, son comportement éthique peut tout aussi bien s'élever très au-dessus de ce niveau, que descendre très au-dessous » [Freud, 1981 (1921) : 134-5].

⁸⁰⁰ W. H. Sewell rappelle alors « comment Paris était en 1789 une capitale peuplée, avec une forte densité de population. [...] Le critère de proximité était important en ce que les interactions y étaient extrêmement nombreuses et fortes, et que les rumeurs s'y répandaient comme une traînée de poudre ; et en ce que les gouvernants y étaient dépendants de sources d'information locale, faute de moyens de transport et de communication sophistiqués » (cit. in Cefai [2007 : 629]).

co-écrit avec J. Revel, l'historienne construit un modèle de « foule conviée » où la spontanéité de l'agrégation va de pair avec une dramaturgie cohérente, conviant des corps, des émotions et des précarités individuelles, au plus loin d'une lecture en termes d'irrationalité ou, au contraire, de rationalisme stratégique. Comme le montre également E. P. Thompson dans son travail magistral sur la formation de la classe ouvrière britannique, l'« économie morale » de la foule ouvrière n'est pas pensable en dehors de cette mise en ordre symbolique convoquant, à égalité, des valeurs, des croyances et des expériences quotidiennes de l'indignité. Dans le même ordre d'idées, le travail de 1971 de C. Tilly sur la taxation populaire des grains dans l'Angleterre du XVIII^e siècle a montré comment les « instincts » de la foule relevaient largement d'un jugement de valeur, en étant le produit d'un regard : l'irrationalité de la foule émergerait, en tant qu'écheveau indémêlable de jugements de fait et de jugements de valeur, à la confluence de la raison positive, d'une part, et de la raison morale d'une société soucieuse de mettre à distance ses « classes dangereuses ». Au lieu d'être le produit collectif - sur un mode *stimulus*-réponse - d'une frustration préalable, une réponse irrationnelle à un problème social, les foules se forment surtout, selon Tilly, pour donner un sens moral à une réalité vécue⁸⁰¹.

La foule est alors potentiellement démocratique (elle tend vers un public construit à partir du partage des expériences d'(in)justice des uns et des autres) et potentiellement tyrannique (la tyrannie de la foule qui suppose la *sublimation* de la justice), à l'instar de cette expérience plébéienne décrite par Machiavel dans le IV^e chapitre des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, louable dans l'extension de la liberté mais toujours susceptible de retomber dans le désir de servitude et la tyrannie. La rechute dans la servitude, que l'on peut comprendre à travers le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, dépend, dans le cas de la foule, de son caractère éphémère et de son incapacité à se constitutionnaliser. L'attirance plébéienne pour le « seul nom d'un », à savoir sa tendance à s'abolir comme collectif politique pour penser son unité dans la voix du chef (qui devient, par-là, tyran⁸⁰²), rend la foule incapable de pérenniser son intelligence collective, et de se donner des lois. Ainsi, si la foule témoigne d'un lien plus affirmé entre le partage d'un désir et la quête d'une justice, sa conversion de collectif moral en collectif politique n'est pas automatique. La foule

⁸⁰¹ Comme le suggère E. P. Thompson, il ne s'agit pas alors de nier en bloc les apports des théories fonctionnalistes de la frustration, mais d'en déplacer le questionnement pour essayer de répondre à une autre question « ce que fait le peuple quand il a faim, comment son attitude est modifiée par la coutume, la culture ou la raison » [Thompson, 2012 (1963) : 32]. Dans cette même tentative d'articulation de faim et de justice, d'horreur et de raison, on ne peut pas ne pas faire référence au *Village des cannibales* d'A. Corbin [Corbin, 1990].

⁸⁰² Lefort [1993 : 274].

pose, en effet, la question de son organisation (symbolique et matérielle) mais jamais celle de son institution⁸⁰³.

Enfin, le peuple apparaît dans l'histoire dans un entrelacs de désir, justice et institution. L'émotion populaire identifie alors un nouveau partage du sensible, où la voix prend la place du cri animal, la quête de justice celle de l'instinct émeutier, la projection vers l'institution démocratique l'insurrection sans finalité [Wahnich, 2008 : 11-19]. Son émergence plébéienne se traduit alors en constitutionnalisation, en faisant communiquer deux opinions publiques différentes, celles des classes populaires et celles des élites qui leur donneront voix⁸⁰⁴. Mais le souci de l'institution ne protège pas pour autant le peuple d'une retombée dans l'enchantement pour le « seul nom d'un », comme pour la foule tyrannique. Ainsi, à l'image de la dialectique que nous avons construite entre un « peuple aporétique » et un « peuple synthétique », S. Wahnich retrouve dans les émotions populaires de 1792 la contradiction entre des « émotions fusionnelles » et des « émotions subjectivantes » : « Il y aurait donc d'une part des émotions qui répéteraient le pur désir d'unité, de fusion, de rejet du conflit et des émotions qui affirmeraient la possibilité de subjectiver une nouvelle collectivité politique, la sédition, l'émeute, l'insurrection » [Wahnich, 2008 : 43]. Cependant, dans notre typologie de formes « pures » du collectif, le peuple est construit en opposition au « désir de servitude » et à la retombée dans l'état infra-politique de la domination. Toute apparition de « l'enchantement pour le seul nom d'un » transforme donc le type pur du peuple en foule, et

⁸⁰³ Il faudrait d'ailleurs distinguer entre plusieurs types de foule : une foule expressive avec objectif déclaré (Turner et Killian), sans objectif déclaré (Blumer), une foule pacifiée qui « met en place des dispositifs de contention rituelle des « sentiments contagieux » (Durkheim/Goffman), une foule spontanée (Le Bon, Sighele), une foule stratégique (*crowd lobbying* de Lofland) ou non-stratégique. Pour mettre un peu d'ordre dans cette multiplicité de définitions de la foule, à partir du critère qui permet de la distinguer de la masse et du peuple, nous pouvons procéder de la façon suivante : trois critères de construction collective de ce désir de justice peuvent être distingués, à savoir la mise en forme, l'adresse et la rationalité stratégique. Ces critères ne sont pas hiérarchisés : par exemple la « foule conviée » de Farge et Revel est expressive avec objectif, mais non pacifiée et non stratégique. Pour une systématisation de ces différences, cf. Mariot [2001b].

⁸⁰⁴ Ainsi S. Wahnich associe, contrairement à Habermas, opinion publique « bourgeoise » des révolutionnaires de 1789 et opinion publique « populaire » : « Cette opinion publique associe désormais les caractéristiques de l'opinion publique d'Ancien Régime, l'usage public de la raison grâce à la multiplication des imprimés et les caractéristiques de l'opinion populaire où la délibération en commun fonde l'expérience physiquement et émotivement éprouvée sinon de l'unité, du moins de la connivence, de la complicité et de la réciprocité. S'unir n'est pas toujours fusionner et les sons se mêlent et se séparent dans un mouvement où la quête de l'harmonie est toujours suspendue et fragile. L'unisson n'est qu'une des figures de l'union politique et les formes recherchées ou simplement vécues sont souvent plus complexes, plus subtiles [...]. Les espaces de délibération disséminés où la culture orale domine sont les espaces privilégiés de la citoyenneté promue par l'événement révolutionnaire, les espaces privilégiés du déploiement des émotions politiques et de la voix du peuple » [Wahnich, 2008 : 23]. Que l'on pense alors, au premier chef, à l'orchestration des voix dans l'assemblée populaire de *barrio* : la figure de l'unisson est, à l'image du peuple révolutionnaire de 1792, une figure parmi d'autres de l'« acoustique » *barriale*, car la quête d'harmonie est toujours suspendue à la force du débat (avec ses règles spécifiques). Voir dans ces espaces de débats des espaces de fusion, de consensus, d'assujettissement volontaire, implique ainsi de ne voir qu'une partie de la réalité. Par ailleurs, cet extrait sur les modalités spécifiques de l'opinion populaire révolutionnaire montre à quel point le peuple comme opérateur de politisation conflictuelle présuppose cette dialectique de deux opinions publiques, de deux régimes d'action et de parole et de deux projets d'institution.

menace la pérennité de son institution en la soumettant au joug des « licences princières » (Machiavel).

M. Breaugh souligne également la spécificité du peuple comme opérateur convoquant la dimension instituante, en distinguant la sémantique du « peuple » de celle de la « populace ». Si les deux trouvent leur origine dans la politique du « grand nombre », l'histoire du *démos* implique, davantage que celle de la plèbe, la canalisation politique et institutionnelle des demandes des exclus. Si, dans la démonstration de l'auteur de *L'expérience plébéienne*, une telle distinction renvoie la sémantique du peuple à l'ordre hétéronome du « réformisme des élites » et celle de la « plèbe » à l'ordre autonome de la démocratie insurgente⁸⁰⁵, elle ne fait pas moins signe vers un caractère fondamental du peuple : l'institution et la constitutionnalisation, à savoir la pérennisation de la brèche ouverte par sa genèse insurgente.

Un dernier mot doit être dit sur un opérateur qui se situe à la périphérie de ce système « masse-foule-peuple » dans la politisation d'un conflit : le « public ». En effet le public apparaît dès les analyses pionnières de J. Dewey, G. Tarde et R. E. Park, comme un collectif d'un type particulier. Ses penseurs ne l'élaborent pas à partir d'une histoire de l'action collective, dans des soulèvements révolutionnaires ou des mouvements sociaux. Ils le conçoivent davantage comme une modalité idéale de lien politique, une sorte de raison publique de la démocratie. Selon R. E. Park, le public est une « configuration d'intervalles qui s'ouvre entre acteurs de toutes tailles et de toutes sortes, qui entrent dans des interactions qui vont de la coercition à la persuasion, en passant par tous les degrés de la négociation et de la concertation, de la délibération sur des principes ou des procédures, du compromis d'intérêts ou du consensus en raison » [Park, (2007) 1904 : 21]. Sa nature d'idéalité le rapproche alors du peuple : le public est ce « sens du partage et de la publicité » qui relie les hommes dans une société démocratique ; le peuple est, pour sa part, ce « sens constitutionnel » à mi-chemin entre la volonté et la loi. L'un est construit autour de la notion de raison, l'autre autour de celle de volonté. Mais les deux constituent des idéalités, car le premier désigne une société

⁸⁰⁵ « À Athènes par exemple le *démos* arrive au pouvoir grâce à des réformes politiques initiées par des aristocrates (Dracon, Solon, Clisthènes, etc.) qui sont mus par le bien commun et soucieux de délivrer Athènes des sempiternels conflits entre les vieilles familles dominantes et le *démos*. À l'opposé, l'histoire de l'avènement politique des « *hoi polloi* », de la « plèbe » et de la « multitude » est tout autre. Elle s'inscrit dans un mouvement plus révolutionnaire que réformiste, plus « insurgent » qu'institutionnel ; et son histoire demeure certainement plus souterraine et méconnue » [Breaugh, 2007 : 16]. Nous n'adhérons pas à ce partage étanche entre expérience du *démos* et expérience de la plèbe, d'autant plus que les deux sémantiques ont tendance à se croiser pour la plupart des exemples choisis par l'auteur pour étayer son « expérience plébéienne » (la sécession romaine de l'Aventin, la révolte des Ciompi, la révolte de Masaniello).

démocratique où la raison publique circule parmi ses acteurs⁸⁰⁶, le deuxième une politique démocratique où la volonté collective est le produit d'une légitimation populaire et se cristallise dans la loi.

Cette typologie d'opérateurs de la politisation doit servir, en conclusion de cette thèse, à décrire des dynamiques de construction d'un collectif comme conflictuel. Les comités populaires dont nous avons décrit les dynamiques politiques tout au long de ce travail articulent ces opérateurs dans des économies variables. S'ils se désignent unanimement comme un « peuple », et que la logique de constitutionnalisation s'impose en effet à l'observation, il ne faut pas rester aveugle à la présence d'autres dynamiques conflictuelles. La question du désir, et les enthousiasmes collectifs qu'il produit, n'est pas toujours canalisée dans la constitutionnalisation, loin s'en faut : les acteurs populaires se rapprochent souvent, à l'état collectif, de la masse puissante. Les émotions populaires prennent souvent les allures de la « fragilité » de la foule pour reprendre l'expression d'A. Farge, notamment lorsque le degré de conscience permettant la constitutionnalisation demeure un horizon à atteindre. Une telle hybridation d'opérateurs devrait être interrogée par la sociologie de l'action collective⁸⁰⁷ : mais pour que la sociologie s'achemine vers une étude cohérente des opérateurs de construction du collectif et de politisation conflictuelle, une plus grande synergie entre la sociologie et la philosophie politique est nécessaire. Car comprendre quand et pourquoi un groupe se comporte en masse, en public, en foule, en peuple, en plèbe... (l'inventaire ne se veut pas exhaustif) implique de ne jamais dissocier observation ethnographique et travail de conceptualisation, l'empirie vivante de l'action et la sédimentation de sa pensée dans la philosophie⁸⁰⁸.

⁸⁰⁶ Pour la morphologie et l'écologie du public cf. la distinction classique de Tarde entre le public et la foule [Tarde, 1901]. Le lecteur se référera également à la Thèse de doctorat de L. Kaufmann, *À la croisée des esprits. Esquisse d'une ontologie d'un fait social : l'opinion publique*, publiée en 2001.

⁸⁰⁷ Pourquoi ne pas étudier des mouvements sociaux, comme le mouvement CPE, à l'aune de ces opérateurs ? Pourquoi ne pas prendre au sérieux leur slogan « le peuple est en colère ! » et y analyser les formes de constitutionnalisation ? Pourquoi ne pas observer des rassemblements collectifs souvent associés à la « masse », comme les concerts, avec le prisme du « public » ? Certaines de ces pistes interprétatives ont été parcourues, comme en témoignent les exemples fournis par D. Cefaï dans *Pourquoi se mobilise-t-on ?* D'autres restent à parcourir.

⁸⁰⁸ Dès lors qu'il s'agit de passer d'une signification collective à l'existence même d'un collectif, deux considérations supplémentaires s'imposent : d'une part, demeure dans les concepts de foule, masse et peuple, la prégnance d'un collectif institué et mis en scène souvent par le pouvoir. Il ne faut pas oublier cette considération essentielle pour comprendre les différents collectifs qui résultent des quatre opérateurs convoqués. La foule est mise en scène par le pouvoir, dès lors qu'elle est convoquée pour assister à des exécutions publiques et à des proclamations officielles, comme le souligne G. Rudé dans ses travaux sur la foule révolutionnaire. L'existence politique de la masse ne peut pas être dissociée de sa mise en scène par l'esthétique fasciste, mise en scène dans laquelle W. Benjamin voit l'apogée d'une « esthétisation du politique ». Des considérations analogues ont été émises sur le peuple des régimes populistes, et notamment du péronisme : les *descamisados*, avant de fournir des cadres d'identification pour des argentins « déshérités » en quête de reconnaissance (symbolique et sociale), ont été un objet du pouvoir péroniste ritualisé et mis en scène lors des parades du Général. Le peuple des populismes

b) *Peuple et prise de parole : le Périclès populaire.*

Mais la construction d'un collectif conflictuel n'implique pas seulement la question de l'opérateur, du nom de l'opération de « mise en collectif ». Elle s'inscrit, dans une sorte de réfraction individuelle, dans chaque prise de parole. En ce sens, la prise de parole, telle que nous avons pu l'observer dans les Assemblées communautaires, ne doit pas être conçue comme une simple action individuelle. La prise de parole est, en un certain sens, un supplément collectif à l'individualité de l'action, car elle implique la question du regard du collectif ; le regard du collectif devient opératoire, comme nous l'avons montré, dans la formation d'une « volonté du peuple » au sein même de ces espaces de débat. La barrière méthodologique et ontologique entre individuel et collectif semble alors abolie par la prise de parole, et cette dernière se situe dans une inter-individualité qui est le « havre de sécurité » du politique [Arendt, 1983 (1958) : 231-241].

Chaque prise de parole peut alors être conçue comme une « pratique civique », au sens de N. Eliasoph⁸⁰⁹, une conjonction de créativité de l'agir et d'être-ensemble, où l'agir convoque le regard de l'autre et l'être-ensemble est individualisé dans la prise de parole.

À y regarder de plus près, la prise de parole pose également une deuxième question fondamentale, question qui ne peut qu'échapper à l'analyse sociologique. Question supposant la suppression de la barrière entre individuel et collectif dans le passage d'un statut infra-politique au statut de sujet politique : la question de la *voix*. Peut-on faire une sociologie des voix ? La question s'est posée en histoire (Farge), en relation à l'élaboration progressive d'une éthique des voix (Levinas, Agamben). En sociologie, où les voix n'existent qu'en vertu d'une relation ethnographique, il convient de partir d'une définition phénoménologique de voix, dans le prolongement de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, « tant

classiques avait, en ce sens, le même statut esthétique-politique de la masse fasciste, avec la différence pourtant fondamentale d'être constitué comme le sujet d'un dialogue et non pas, comme lors des cérémonies collectives des totalitarismes, l'objet d'un monologue, d'un viol. Le peuple de Chávez est également une création du pouvoir et d'une mise en scène publique. À ce sujet, on verra N. Mariot [2001a].

⁸⁰⁹ Il faut rappeler d'ailleurs avec D. Cefaï que dans les intentions de son auteur le concept de « pratique civique » « tentait de dépasser l'alternative entre les langages de la conscience subjective et du modèle mécanique, en direction d'une conception plus goffmanienne du *footing* que bourdieusienne du « sens pratique » [Cefaï, 2007 : 573]. Si l'on retrace le programme de recherche de N. Eliasoph, entièrement centré sur la question de « comment les citoyens ouvrent des contextes de conversation politique dans une sphère publique *potentielle* » [Eliasoph, 1996 : 263 ; Nous soulignons], on dispose en effet d'un attirail conceptuel pour sociologiser la question de la prise de parole et la mettre en perspective avec celle de la citoyenneté. Si la prise de parole convoque tout un ensemble de qualités politiques sur lesquelles la philosophie a pu insister, comme le courage, l'apparition, la désidentification [Tassin, 1999], la sociologie peut se saisir de la prise de parole en réfléchissant au passage pratique entre le « je veux » et le « je suis habilité à » ou le « j'ai droit à ». En s'inspirant des réflexions de Pitkin [1967], N. Eliasoph analyse ainsi des commutations de codes de présentation de soi - dans la tradition goffmanienne - statuant du passage du privé au public. Dans ces commutations de codes, les acteurs font taire leurs intérêts privés et traduisent une aspiration au commun.

dans son sens le plus littéral, lié au mécanisme physique de production de sons, que dans son sens le plus abstrait (en insistant sur sa dimension langagière), en tant que la parole (comme emblème, comme corps) rend présente, dans le monde sensible, une pensée » [Payet et Laforgue, 2008 : 16].

La prise de parole suppose, enfin, une épreuve de présence et d'apparition [De Certeau, 1994 : 58-77]⁸¹⁰, qui de par ses modalités propres, repartage le sensible en faisant apparaître du *logos* là où il n'y avait que du bruit (*phoné*), de la parole là où il n'y avait qu'un cri insignifiant⁸¹¹.

En vertu des caractères spécifiques de la prise de parole comme pratique politique (abolition de la barrière individuel-collectif, voix, épreuve d'apparition), il convient d'esquisser quelques pistes de croisement des logiques du peuple et de la politique propre à la prise de parole. Les deux semblent *de facto* aux antipodes : le peuple est un opérateur du collectif, la prise de parole se situe dans un entre-deux d'individuel et de collectif. Le peuple est un opérateur de volonté, la prise de parole une épreuve d'apparition. Comment penser le peuple *dans* la prise de parole ? Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans la prise de parole populaire⁸¹². Nous avons déjà montré que la volonté du peuple pouvait être analysée comme

⁸¹⁰ Ainsi que la nécessité non subsidiaire de se faire entendre, dépendant d'un système de dispositifs de régulation et d'encadrement des voix. La mise en relation de ces trois logiques internes à la prise de parole (être présent, se faire entendre, déjouer le dispositif) aboutit, comme le soulignent Payet et Laforgue à deux constats empiriques : « D'une part, la voix des acteurs faibles est très souvent inaudible, et ce pour différentes raisons : du fait de sa forme non conventionnelle, déviante, ou bien du fait du refus de l'acteur faible à s'engager, à émettre une voix, ou encore du fait d'une incapacité d'expression liée à la situation. D'autre part, la voix des acteurs faibles n'est pas libre, car elle est de plus en plus requise, réclamée, imposée par les institutions pour soutenir leur action », d'où cette « difficulté que rencontre la voix de l'acteur faible à émerger [...], car elle serait toujours doublement défaillante : au regard d'un universalisme de surplomb devant lequel les voix sont disqualifiées pour cause d'inacceptabilité morale, et au regard d'une compassion singulariste devant laquelle l'expression n'a pas légitimité à enclencher sur une revendication générale » [Payet et Laforgue, 2008 : 18-19]. Le questionnement central d'une sociologie des voix est alors le suivant : comment les acteurs déjouent-ils ces contradictions de la prise de parole visibles dans le surgissement improbable d'une voix ?

⁸¹¹ Comme le dit Rancière « La politique advient lorsque ceux qui « n'ont pas » le temps prennent ce temps nécessaire pour se poser en habitants d'un espace commun et pour démontrer que leur bouche émet bien une parole qui énonce du commun (*logos*) et non seulement une voix (*phôné*) qui signale la douleur. Cette distribution et cette redistribution des places et des identités, ce découpage et redécoupage des espaces et des temps, du visible et de l'invisible du bruit et de la parole, constituent ce que j'appelle le partage du sensible. La politique consiste à reconfigurer le partage du sensible qui définit le commun d'une communauté, à y introduire des sujets et des objets nouveaux, à rendre visible ce qui ne l'était pas et à faire entendre comme parleurs ceux qui n'étaient perçus que comme animaux bruyants » Rancière [2004 : 38-39]. Cf. également Rancière [1995 : 19-40].

⁸¹² Comme le souligne S. Wahnich, en faisant de la prise de parole populaire une épreuve physique spécifique reliée à l'adage révolutionnaire *vox populi, vox dei* : « On est alors dans le registre du corps parlant, et c'est sur ce mode éminemment physique que l'opinion publique populaire s'éprouve comme peuple ou comme voix du peuple. Cette épreuve physique propre aux manières dont le peuple se représente à lui-même en cette fin du XVIII^e siècle conduit à mettre en relation le sens propre du mot « voix » et son sens figuré d'opinion publique. Il s'agit alors d'interroger ce qui dans ce sens figuré d'opinion publique peut renvoyer au réel corporel de la voix, en gardant présenté à l'esprit que les représentations ordinaires de l'opinion publique populaire, au XVIII^e siècle sont celles où le peuple, le populaire, la populace, donne de la voix lorsque les lettrés lisent ou conversent.

une épreuve de réalité et une épreuve de soi (par l'émotion) : nous voudrions maintenant prolonger ces analyses en montrant comment la prise de parole, avec ses logiques spécifiques, redouble l'épreuve de soi de la volonté collective avec une épreuve de *singularisation*.

En effet, *en pratiquant le collectif par la parole, les acteurs le représentent et se représentent comme acteurs*⁸¹³. Le collectif devient une partition, une scène et un public à la fois, le preneur de parole commutant entre ces différents rôles théâtraux du collectif. Dans cette transformation théâtrale de l'habitant en acteur se joue quelque chose de très important de l'accès au politique : car dans la prise de parole publique les acteurs endossent d'autres rôles que celui de producteur d'une plainte ou d'une demande. Ils se glissent dans le costume de citoyens ou d'usagers, d'électeurs ou d'administrés, d'habitants ou de voisins, mais aussi d'ingénieurs, de techniciens, de comptables, de mères de famille, d'experts du droit, de témoins, de prophètes... C'est cette forme spécifique de désidentification⁸¹⁴ qui permet au Périclès populaire de jouer « le collectif » tout en devant plus « singulier », en tendant même à l'idéal de la « singularité » [Tassin, 1999]. Au moment de prendre la parole, l'acteur ne désindexalise pas seulement ses volontés individuelles pour émettre une revendication universelle [Boltanski, 1990].

Il se met à la place de l'autre pour les formuler. Et dans cette activité que Diderot définissait « d'essayage » et dans laquelle il voyait une forme élémentaire de la citoyenneté par ce jeu propre au théâtre, se joue quelque chose de plus par rapport à la désingularisation des pragmatistes : le fait d'embrayer sur plusieurs identités, et d'ancrer sa prise de parole ou son écoute à une pluralité de rôles, implique de concevoir *d'emblée* le regard de la volonté générale dans la singularité d'une parole.

En d'autres termes la prise de parole suppose le regard du collectif *in actu*, par ce jeu d'essayages, et la convergence paradoxale de deux limites, la limite du collectif (la volonté du peuple) et la limite de l'individualité (la singularité). Dans la prise de parole, l'universel et le

Cependant, avec la Révolution française, cette voix du peuple est devenue une voix sacrée. C'est donc à une double oscillation que nous sommes invités avec cette « voix » du peuple, oscillation entre l'évocation du corps et l'évocation du sens, oscillation entre abjection et sublimation » [Wahnich, 2008 : 24].

⁸¹³ S. Wahnich évoque ce lien entre l'action et la représentation en décrivant la prise de parole révolutionnaire à l'aide de l'analogie de L. Hunt entre citoyenneté et découpage de l'espace théâtral entre parterre, salle et scène : « Pour Lynn Hunt, l'évolution de l'ordre au parterre et sur la scène théâtrale marque l'avènement de l'individu. « Occuper un siège sur la scène fut interdit en 1759, et en 1782 la Comédie-Française réussit à établir l'ordre au parterre en y plaçant des bancs. L'évolution était claire, les déchainements collectifs allaient faire place à des expériences individuelles » [Wahnich, 2008 : 27].

⁸¹⁴ À distinguer de la désingularisation pragmatiste [Boltanski, 1990]. La désingularisation est cette opération pratique par laquelle le porteur d'une dénonciation publique énonce sa revendication dans un langage de l'universel, pour qu'on ne puisse pas la penser comme l'émanation d'un simple intérêt particulier, et donc non susceptible de généralisation. En ce sens la désingularisation est l'équivalent de la désindexalisation qui évoque, dans le langage de l'ethnométhodologie, l'abandon de toutes les « indexicalités » d'une revendication individuelle pour lui conférer les tons de l'universel.

particulier se rejoignent comme « à la limite de la mer un visage de sable » pour utiliser la métaphore de Foucault dans *Les mots et les choses*, qui rend compte de la singularité et de l'éphémère de cette rencontre paradoxale.

De plus, lorsque l'acteur prend la parole et apparaît sur l'espace public, le courage, le dire-vrai, le souci de pérenniser la parole, de transformer l'inertie du « paradoxe des conséquences » [Weber, 1971 (1921)]⁸¹⁵ en éclat de l'action, entrent en jeu : tout acteur populaire ressemble alors en puissance à un Périclès qui s'expose courageusement au regard d'un collectif. À un Périclès qui sait que sa parole sera commentée, discutée, applaudie, ou refusée, sifflée, maudite, par un Thucydide populaire. À un Périclès qui doit enfin ressaisir les tensions de l'action dont sa parole est porteuse, qui rehaussent le courage de son dire-vrai, pour persuader la communauté de la justesse de ce qu'il dit. Ces logiques de la prise de parole, sur lesquelles la philosophie politique d'H. Arendt ou la sociologie de la culture de M. de Certeau ont retenu l'attention, sont opératoires dans le processus politique de formation d'un peuple. « Il faut faire le peuple » veut dire, pour la politique populaire, il fait inscrire le peuple sur la surface d'une vie individuelle qui se découvre plus collective et plus singulière à la fois.

⁸¹⁵ Paradoxe qui rend l'acteur dépendant des conséquences de ses choix, et le sociologue esclave d'une monocausalité [Fleury et Tarragoni, 2013].

CONCLUSION DE SECTION : VERS UNE ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DU PEUPLE ?

« Depuis 1789, le peuple tout entier se dilate dans l'individu sublimé ». Cette magnifique formule de V. Hugo semble parfaite pour décrire le Périclès populaire faisant l'expérience du peuple dans la prise de parole. À l'instar de ces icônes qui parsèment les *Misérables*, les acteurs populaires apparaissent dans la politique avec leur lot de fragilités et de courage. La « voix du peuple » n'apparaît pas comme une pure abstraction juridique, pire une hypostase au service des puissants. Elle se singularise dans une voix, une figure, une image.

Montrer les formes d'une révolution « par le bas », éclairer les processus de démocratisation à l'œuvre dans les *conseils* de barrio, comprendre l'opérativité du peuple dans les régimes d'action populaires, devraient nourrir une réflexion plus générale sur les formes du politique dans une société qui articule étroitement refondation symbolique et accès au politique des illégitimes. Que serait alors une révolution « par le bas » sinon une rupture et une refondation des repères orientant la compréhension politique de la réalité [Riot-Sarcey, 1998] ? Que serait une démocratie « par le bas », sinon la fabrication collective d'un ensemble de normes, de grandeurs, de supports d'identification, ayant partie liée avec la construction d'une subjectivité et d'une altérité politiques et donc, en dernière instance, d'une citoyenneté populaire ? Que serait, enfin, un populisme « par le bas », sinon l'apparition, à mi-chemin entre l'interpellation populiste et l'écologie d'une arène populaire, d'un peuple, d'un nouveau collectif et d'un nouvel horizon d'attente à partir duquel de nouveaux régimes d'action sont possibles ? Qu'est-il le peuple sinon *l'une des modalités de la politique des dominés* ?

Le Venezuela d'H. Chávez et la Bolivie d'E. Morales offrent la possibilité unique d'éprouver les concepts de révolution, démocratie et populisme dans leur chair sociale, d'en suivre le cheminement *in statu nascendi*, et de saisir sur le vif des entrecroisements que la science et la philosophie politique regarderaient avec méfiance. Les acteurs populaires dont nous avons suivi les péripéties argumentatives et les dérobades au principe de domination, offrent le spectacle éblouissant d'une mise en relation systématique de révolution, démocratie et populisme : pour eux la révolution n'est que l'autre nom d'un sentiment d'inclusion démocratique à même de forger un acteur rêvé, dont l'utopie est pourtant bien réelle dès lors qu'ils le convoquent en acteur protagoniste dans leurs assemblées : le peuple. Il leur incombe par ailleurs de vérifier dans l'expérience – avec toutes les contradictions qu'une telle opération implique - les politiques d'une révolution qui autrement resterait à l'état de « lettre

morte », et d'en garder le trésor, selon la suggestive métaphore d'H. Arendt.

Le peuple est alors le point de fuite commun de révolution, démocratie et populisme. L'un des apports, espérons-nous, de cette thèse sur les politiques de deux populismes du temps présent, est celui d'investir à bras le corps sa fiction constitutive, son sujet impossible : le peuple. Point aveugle d'une sociologie de l'action collective trop centrée sur les organisations et peu sur les acteurs, le peuple continue d'être regardé avec méfiance par les sciences sociales : ces dernières demeurent rétives au peuple comme opérateur de mobilisation, pour l'oscillation sémantique dont il témoigne entre *démos*, *plebs* et *ethnos* et pour son inconsistance sociologique, l'impossibilité, en d'autres termes, d'en traduire une sociographie. Le cas d'un populisme « par le bas » montre pourtant avec force l'ensemble des formes de la vie collective d'une *population* qui sont impensables en dehors de l'hypothèse politique du *peuple* opérateur de rupture, d'action et d'identification.

CONCLUSIONS GENERALES : COMPRENDRE LES AGISSEMENTS DU PEUPLE. UNE SOCIOLOGIE CRITIQUE ?

« Mon problème n'est pas de reconnaître des égaux, mais d'en faire »

Gambetta (aphorisme, date inconnue).

« Serviteurs du peuple, ne prenez pas de faux airs de souverains [...] Ne vous pressez pas de juger et de décider au nom du Peuple. Restez dans votre rôle de simples commis [...]. Le Peuple est las des sauveurs ; il entend désormais discuter leurs actes (*Le Prolétaire*, journal du club Ambroise du XI^e Arrondissement, 19 mai 1871).

Cette thèse s'inscrit dans un triple renouvellement de la sociologie de l'Amérique latine: la prise en compte des rapports ordinaires au politique, le regain d'intérêt pour la politique populaire et la sociologie de la citoyenneté.

Jusqu'à il y a très peu, les études sur les démocraties latino-américaines faisaient comme si le dualisme des pays du sous-continent, héritage de la condition coloniale, ne relevait que de la sphère des rapports sociaux de production. Les *barrios* y figuraient comme l'héritage d'un dualisme structurel, que la transition à la démocratie néo-libérale aurait résorbé. Les acteurs populaires n'était en rien porteurs d'une politique propre : la politique devait aller aux *barrios* en civilisant les classes populaires à travers les partis, le vote et les élections.

Les transitions démocratiques des années 1990 ont démontré l'inanité de ces présupposés théoriques : en entérinant ce jugement paradoxal faisant de la majorité des populations des pays latino-américains des poches de barbarie, de clientèle et d'incompétence politique, les nouvelles démocraties néo-libérales se sont *de facto* rapidement retournées contre elles-mêmes. Si l'idéologie néo-libérale qui a orienté ces transitions s'est vite transformée en caution de dépolitisation, ce sont précisément ces illégitimes politiques parmi les quartiers populaires des *barrios* qui ont été les protagonistes de la contestation au néo-libéralisme. En d'autres termes, à l'âge post-politique de la démocratie néo-libérale, les vecteurs du politique ont été les classes populaires.

Ce n'est qu'à partir des années 1990, en concomitance avec le désenchantement néo-libéral dans le sous-continent, que les sciences sociales ont pris la mesure de la richesse politique des quartiers populaires des *barrios* : les contestations *callejeras* dans de nombreux pays d'Amérique latine, de La Paz à Quito, de Caracas à Lima, ont remis sur le devant de la

scène intellectuelle une autonomie politique faite de conflit et d'autogestion, dont les acteurs populaires étaient les protagonistes. Au plus loin d'une pure émanation de l'État et des partis, ou des rémanences d'une tradition à refouler, les *barrios* s'étaient dotés d'une politique propre.

Les nouveaux populismes du tournant à gauche latino-américain, et en particulier le Venezuela d'H. Chávez et la Bolivie d'E. Morales, ont permis d'éclairer ces contradictions et fragilités des sciences sociales, en convoquant les classes populaires sur le banc de la raison démocratique. Dans ces populismes participatifs, les acteurs des *barrios* co-définissent, *de jure* et *de facto*, la politique de l'État, et leurs pratiques et représentations politiques ont une place de premier rang dans la fabrique du peuple, sujet collectif des populismes.

Le peuple y apparaît comme la jonction de deux processus complémentaires et pourtant conflictuels : d'un côté la refonte des États contre les ravages du néo-libéralisme, de l'autre l'activation de dynamiques de citoyenneté dans les quartiers populaires amenés à constituer des comités participatifs. Le peuple opère dans le « populisme du pouvoir » comme un légitimateur des nouveaux États, et dans le « populisme des classes populaires organisées » comme un opérateur d'action et de conflit, de rupture et d'identification. Dans la jonction des deux, de pouvoir et de *pueblo organizado*, se joue le futur des populismes participatifs : un populisme aux allures corporatistes, un populisme hissant l'organisation populaire au niveau de l'État, ou enfin un populisme apprenant aux acteurs à se méfier de l'État.

La nouveauté de ces populismes dans les démocraties latino-américaines du tournant du XXI^e siècle, dont l'accès des *barrios* à l'espace public est parallèle, ont demandé aux sciences sociales un positionnement : comment appréhender la déhiscence de nouvelles formes de politique populaire dans les comités participatifs, même si ces comités étaient « impulsées par le haut » ? Leur réponse a été nette et consensuelle : populisme. Or le populisme, appliqué à des régimes comme le Venezuela chaviste et la Bolivie d'E. Morales, fondés sur des leaderships charismatiques et bénéficiant d'un fort appui populaire, s'est rapidement converti en pis-aller conceptuel. Pis-aller redoublé, chez ses utilisateurs, par l'absence de contextualisation historique (la comparaison avec des expériences classiques de populisme dans le sous-continent), et de profondeur sociologique (quel est ce peuple d'H. Chávez et E. Morales ?)

En d'autres termes, la volonté de ne pas ouvrir la « boîte noire » de la politique populaire, le « populisme » a abouti, comme dans le même temps en France, avec le FN, à bâtir une nouvelle frontière : entre la bonne et la mauvaise démocratie, entre des bons et des mauvais électeurs. Sans apporter une véritable connaissance de la politique vénézuélienne et

bolivienne, l'usage du « populisme » pour ces deux expériences politiques a transformé une haine envers les deux « clowns » de la démocratie en discrédit de la politique des *barrios*. Si la haine des premiers pouvait être empiriquement argumentée, ce n'était pas le cas du discrédit des seconds. Chávez et Morales étant populistes, on en conclut que leur peuple l'était aussi. Cette équation a non seulement nuit à la compréhension des processus en cours dans les deux pays, mais encore à l'élaboration du concept même de « populisme ». Ce dernier, dont l'histoire est solidaire d'un jugement agoraphobe, est devenu l'objet d'une querelle idéologique qui l'a éloigné des sciences sociales.

Avec le nouvel engouement des sciences politiques françaises pour les rapports ordinaires au politique et les pratiques de la citoyenneté, une critique de ces fragilités s'imposait. Comment accepter que les sciences sociales se plongent sur la politique « au guichet » [Dubois, 1999], sur la politique des banlieues [Siblot, 2006], sur la politique « sans en avoir l'air » [Le Gall, Offerlé et Pioux, 2012] et guère sur la politique des populismes ? Pourquoi ne pas revenir sur les raisons et les virtualités de ce concept de « populisme » avec une ethnographie des acteurs populaires ?

Pourquoi entériner ce préjugé latino-américain sur l'apolitisme ou l'antipolitisme des *barrios* dès lors qu'un leader s'en fait le porte parole et accède au pouvoir par des élections ? Pourquoi continuer à faire des populismes des déraisons démocratiques ou des phénomènes touchant, tout au plus, le discours et les pratiques du pouvoir ? Comment étudier les rapports populaires à la politique populiste ? Ce sont ces questionnements que l'on trouve à l'origine de cette thèse et de la recherche qui y est présentée. Or, revenir sur le populisme était dans l'air. Notre recherche a permis de retravailler ces préjugés intellectuels et politiques, à l'aide d'un mouvement intellectuel amorcé en France et en Amérique latine à la confluence de la sociologie des rapports ordinaires au politique, de l'histoire « from below » et de la théorie politique critique.

I. La sociologie des populismes participatifs comme sociologie du peuple

Nos enquêtes sur les pratiques participatives dans les deux pays nous ont permis de relativiser le jugement d'indignité envers la politique populaire : au contraire, dès lors qu'un État refondé par un « appel au peuple » s'ouvre à des formes de démocratie locale et participative, comme c'est le cas du Venezuela et de la Bolivie, un peuple apparaît. Un peuple dont les contours sont fuyants, certes : il apparaît au croisement d'individu et de communauté, de volonté de fusion et de sens critique, d'aspiration à la citoyenneté et de retour de la

violence. Mais il est un peuple qui conserve le fond de l'expérience plébéienne : l'autonomie, le conflit et l'autogestion.

Ces trois référents que l'on voit à l'œuvre dans les conseils de *barrio* pourraient nuire, à terme, au « père du peuple » à la tête de l'État. Tant la révolution bolivarienne d'H. Chávez que la révolution indigène d'E. Morales semblent menacés par la critique populaire, par ce même peuple auquel ils ont offert un champ d'aimantation politique. Les nouveaux populismes participatifs ne sont donc pas exemptes de tensions nouvelles : à la tension ancienne du populisme « fondationnel » entre une citoyenneté populaire ébauchée et son institutionnalisation, s'en superpose une nouvelle, propre à la participation, opposant un acteur participant et un État dictant les conditions de sa participation. En radicalisant cette dialectique entre peuple et pouvoir, le populisme participatif la rend visible : le peuple apparaît dès lors comme opérateur de raccord, de conflit et de mise en tension entre État et quartiers populaires. Étudier cette politique du peuple est, à notre avis, une solution extrêmement féconde pour ne pas réduire les populismes participatifs à des régimes pseudo-totalitaires avec des ersatz de participation ou, à l'inverse, à des démocraties enfin réconciliées avec elles-mêmes.

Les populismes participatifs semblent ainsi reposer sur une affinité élective entre populisme et participation. Une telle affinité élective implique que les deux formes, la populiste et la participative, s'attirent, se recomposent et donnent lieu à une reconfiguration inédite où une politique du peuple apparaît. Dès lors que le populisme, dans sa tradition « fondationnelle » latino-américaine, s'ouvre à la démocratie participative, l'appel au peuple traduit une dialectique nouvelle : pouvoir populiste et quartiers populaires interagissent désormais autour de la question de former un nouveau sujet politique et de redessiner la démocratie « par le bas ». Dans cette nouvelle dialectique gisent les ressorts d'une politique populaire et d'une démocratie *in fieri*, avec leurs contradictions et leurs tensions propres.

Son observation permet d'apprécier le fonctionnement d'un opérateur qui, traditionnellement réservé à la philosophie et à l'histoire des révolutions au XVIII^e siècle, n'en est pas moins profondément *actuel*, le peuple. Ainsi, si la question du caractère « paradigmatique » du nouveau populisme participatif, à savoir sa capacité à s'imposer dans la politique latino-américaine comme référent, doit être écartée⁸¹⁶, ces populismes projettent

⁸¹⁶ L'usage du concept de « paradigme » en sciences sociales, usage grevé par une inflation langagière qui n'entretient souvent aucun rapport avec l'étude séminale de T. S. Kuhn, implique un certain nombre de pratiques conceptuelles et scientifiques qui dépassent largement le cadre et l'ambition de cette thèse. Définir un nouveau paradigme populiste implique, avant tout, de délester le terme « paradigme » de son inflation langagière et de le renvoyer à sa signification conceptuelle originale [Kuhn, 1962] ; de tracer les frontières historiques et

surtout un nouvel éclairage sur le peuple comme opérateur de la politique et du politique. Une sociologie politique centrée sur ce peuple-opérateur est riche en enjeux et en perspectives, car elle pose la question de la production des collectifs en démocratie, ainsi que celle, plus phénoménologique, du lien entre le social et le politique : à côté du peuple nous trouvons d'autres opérateurs, comme la classe, la plèbe ou la multitude⁸¹⁷.

Le deuxième enjeu fondamental d'une sociologie du peuple a trait à la question du populaire en démocratie. Si les théories de la démocratie participative ont pu rehausser, même si *lato sensu*, la question démocratique de la « politique populaire » [Bacqué, Rey et Sintomer, 2005], le statut du populaire dans ces nouvelles pratiques n'est jamais interrogé *en tant que tel*. Or, les populismes participatifs le posent avec force : la participation « démocratise la démocratie » en ce sens qu'elle promeut un nouvel accès au politique pour les exclus. Aussi s'agit-il de repenser la démocratie par ce pouvoir *conflictuel* de la participation, et son lien à la question du peuple⁸¹⁸.

Un tel enjeu n'est pas dénué d'intérêt pour penser l'avenir de nos démocraties. Car si le populaire semble avoir démissionné de la politique, comme en témoignent les forts taux d'abstention, la désaffiliation partisane et le délitement de la politisation ouvrière [Matonti, 2005], il n'a pas cessé pour autant d'exister dans nos sociétés. Il est relégué dans la précarité, dans l'incertitude, dans l'incompétence, mais il refait surface, par à-coups, dans les conflits qui agitent nos démocraties [Bertho, 1999]. Repenser nos démocraties à la lumière du populaire implique surtout de critiquer les représentations savantes et de sens commun sur

géographiques du « tournant » populiste – donc de l'ensemble des expériences politiques comparables - à la base du nouveau paradigme à étudier ; de débroussailler le terrain conceptuel sur lequel le nouveau paradigme populiste pourrait être problématisé : quelle relation construire entre les nouveaux populismes et la raison démocratique ? Quelle méthode d'analyse introduire pour les pratiques populaires que les populismes rendent visibles ? Quelles significations philosophiques et historiques de base retenir pour le « peuple », le *demos* à la base du populisme et de la démocratie ?

⁸¹⁷ Cette question est au cœur de nombreux débats intellectuels en Amérique latine, notamment chez E. Lander au Venezuela et A. Garcia Linera en Bolivie : ces deux sociologues s'interrogent sur les nouvelles modalités du conflit, en arguant du dépassement du conflit de classes par de nouvelles formes plus « rhizomatique » de conflit, la multitude, la forme-communauté ou la plèbe. Or, la question du peuple, malgré le regain d'intérêt que les populismes ont suscité du côté de la philosophie suite à *On populist Reason* d'E. Laclau, a été rarement posée. Aussi ne s'agit-il pas de voir dans les populismes des lieux de déhiscence d'une nouvelle hégémonie populaire contre le néo-libéralisme, comme cela est souvent affirmé dans des Colloques de sociologie outre-Atlantique : il s'agit simplement de reposer la question des opérateurs du collectif en démocratie, et d'en confronter plusieurs pour voir quelles constructions politiques de la réalité ils autorisent. Répondre à cette question implique de revenir à nouveaux frais sur le constat d'un désenchantement de nos démocraties. Un tel désenchantement, qu'on a pu référer à la construction démocratique elle-même, ou à de nombreux facteurs de démobilisation politique, devrait être référé, croyons-nous, aussi à la latence d'un collectif qui tend à se désagréger et à se recomposer sous d'autres formes. Le peuple est, avec la plèbe, une de ces formes de recomposition du collectif et du conflit dans nos démocraties. Pour une synthèse sur la question de la genèse des collectifs en démocratie d'orientation davantage pragmatiste, cf. Kauffman et Trom [2010].

⁸¹⁸ Nous approfondissons cette question dans notre notice « Peuple » au *Dictionnaire de la participation* en ligne coordonné par le GIS-EHESS. Pour une analyse anthropologique insistant sur le pouvoir conflictuel de la participation, cf. Carrel, Neveu et Ion [2009].

l'apathie populaire ; si l'on découvre la participation populaire dans la Grèce classique [Finley, 1985 : 111-144], dans les *comuni* italiens du XIII^e siècle [Poloni, 2010], pendant les révolutions libérales et au cœur d'une démocratie en cours de consolidation au XIX^e siècle [Thompson, 2012 (1963)], pourquoi pencher si obstinément pour le « silence populaire » dans les démocraties contemporaines ? Ne faudrait-il pas trouver le populaire là on ne le cherche pas souvent, dans les rapports ordinaires au politique ?

À partir de ces considérations, une sociologie du peuple ouvre, par son champ propre de questionnements, à trois prolongements critiques : d'une part, le retour sur la définition de populisme ; de l'autre, la posture du savant à même de saisir le « populaire » ; enfin, le regard spécifique lui permettant de cerner l'émancipation populaire. Politique du peuple, autonomie du populaire et propre de l'émancipation constituent les trois enjeux cruciaux d'une thèse axée sur la spécificité politique de l'appel « Il faut faire le peuple ! ». C'est au croisement de ces trois voies que l'on pourra comprendre la sociologie du peuple comme sociologie *critique* : en d'autres termes, une sociologie qui, dans un dialogue constant avec la philosophie politique, pose au monde social des questions en-deçà ou au-delà de l'hypothèse de la domination.

II. *Abandonner ou conserver le populisme ? Pour une sociologie critique*

Le cadrage médiatique du deuxième tour des élections présidentielles de 2002 et celui ayant fait suite, en 2007, à la proposition de S. Royal de former des « jurys citoyens », se ressemblent étrangement. Dans ces deux occasions, en effet, la presse a brandi le spectre du « populisme ». Le même argument a été mis en avant dans les deux cas : s'appuyer sur les savoirs profanes du « peuple » est démagogique et ne peut aboutir, sur le mode de la nécessité historique, qu'à une démocratie des élites. Faire croire au peuple qu'il peut participer à la gestion de la chose publique est un leurre, il ne s'agit que de flatter ses bas instincts.

Les analyses sur les réactions au vote Le Pen en 2002 d'A. Collovald rappellent à maints égards nos conclusions sur le populisme participatif, et la nécessité de greffer une ethnographie des pratiques populaires à une archéologie du jugement « populiste ». Les jugements d'indignité touchant les classes populaires françaises en 2002, ces « largués, paumés, incultes », ou « archaïques et rétrogrades » qui ont voté le démagogue, se rapprochent des insultes contre les quartiers populaires des *barrios* « achetés par Chávez ». Ces jugements d'indignité veulent avant tout établir le partage entre un peuple incompetent et

ignorant, confiné au cri de la nécessité, et la parole de l'intellectuel, du spécialiste, du « bon citoyen ». C'est un partage entre la raison et la déraison inspiré par un profond « mépris du peuple ». Les électeurs populaires épris du verbe du démagogue sont discrédités par le jugement populiste, et renvoyés à un état de misère symbolique, matérielle et intellectuelle ; car il s'agit avant tout de décider « qui a droit à la parole et à l'action politiques, mais d'une manière qui l'occulte, sous la forme dépolitisée et euphémisée de l'expertise à posséder, ou de qui a capacité à dire le monde social et à agir sur lui » [Collovald, 2004 : 62]. Le populisme est inexorablement le « fascisme du pauvre », de celui qui manque de tout et dont la définition repose sur le primat négatif du manque.

Pourquoi dès lors ne pas abandonner ce concept entaché par tant de défauts ? Pourquoi ne pas abandonner définitivement le populisme au profit d'une reconstruction conceptuelle au cas par cas, inspirée par une analyse des rapports populaires au politique ? A. Collovald traduit cette proposition qui semble emporter l'adhésion : le lepénisme ne serait pas un « populisme », mais une « extrême droite » dans une tradition politique qu'elle fait remonter à la supposée « exception fasciste française ». Si, dans le contexte français, cette remise au point apparaît nécessaire, dans le contexte latino-américain, elle semble plus difficile à réaliser.

Non en raison de l'emprise historique d'un modèle « populiste » dont on pourrait trouver dans les différentes histoires nationales des traces importantes. Si nous proposons de conserver le concept de « populisme » pour l'Amérique latine « classique » et « contemporaine », en adoptant la définition proposée en introduction - ensemble structuré de politiques du peuple, découlant d'un appel fondateur et restructurant en profondeur les rapports populaires au politique – c'est pour une raison plus profonde. C'est parce que dans la tradition latino-américaine, à cause de la pérennité de forts dualismes sociaux, le populisme occupe une place différente. Il constitue une manière de « refaire du politique » dans des démocraties inachevées du fait d'un fort racisme social envers les classes populaires (donc envers la majorité des populations nationales). Si le populisme a un sens comme concept de la sociologie en Amérique latine *davantage qu'ailleurs*, c'est donc surtout en raison de cette démocratisation continentale inachevée, systématiquement confrontée à son dualisme profond entre une élite et un peuple rendu invisible dans les *barrios*.

Deuxième raison essentielle, en Amérique latine le populisme est au pouvoir. On peut le voir en action, avec Chávez ou Morales. Les politiques du peuple qui restent à l'état de programme dans les partis populistes européens engendrent des restructurations profondes de l'équilibre institutionnel dans ces deux pays. Par conséquent, il convient davantage d'observer

et d'analyser les transformations produites du côté des classes populaires que de les rapprocher de la pathologie démocratique, du fascisme ou du totalitarisme. Au lieu de catégoriser ces régimes, il importe de voir comment ces politiques du peuple, tant au niveau de l'État qu'au niveau de la production du social, reconfigurent les rapports populaires au politique.

Mais il y a une troisième raison fondamentale. Malgré la prégnance du « populisme-pathologie » dans de nombreuses analyses sur l'Amérique latine contemporaine, le populisme demeure une catégorie *en débat*. Sa nature politique est débattue par deux courants opposés : d'un côté on trouve les tenants du populisme autoritaire, de l'autre ceux du populisme démocratique. Les deux ne se réfèrent pas *in primis* à un cadrage médiatique de la réalité politique, comme dans le cas français du FN, mais à une réelle volonté de comprendre le fonctionnement du système populiste, son héritage et ses résurgences dans la réalité politique latino-américaine. Pour comprendre le péronisme, le cardénisme, le velasquisme, les gouvernements d'H. Chávez, E. Morales et R. Correa, on ne peut pas passer sur toute une tradition de penseurs allant d'E. De Ipola à E. Laclau, ni sur l'évolution récente de la « populologie » latino-américaine qui prend acte progressivement des politisations populaires « cachées » sous les régimes populistes. L'ambivalence de la pensée de G. Germani, penseur de l'autocratie populaire, mais également de l'enthousiasme civique et démocratique du peuple inventé par Perón, rend raison de cette double tradition : d'une part des régimes populistes, classiques et modernes, tentés par l'autoritarisme ; de l'autre, des régimes refondant la nation en y incluant les déshérités. Or le « national-populisme », mot passe-partout d'un champ médiatico-intellectuel brillamment décortiqué par A. Collovald, n'a pas son de Ipola ou son Laclau. Il sert en effet avant tout à stigmatiser, non pas à comprendre le phénomène populiste européen dans sa longue durée et dans son rapport aux classes populaires.

Si le populisme pose *en principe* la question de l'accès des illégitimes au politique, un dernier questionnement demeure pourtant : le populisme en Amérique latine est-il de droite ou de gauche ? L'analyse d'A. Collovald a pu en effet déconstruire le concept de populisme pour revendiquer le pouvoir constructeur des clivages idéologiques. Dans notre étude, nous n'avons eu affaire qu'à des populismes de gauche. Il faudrait donc comparer ces résultats avec des ethnographies à venir sur des populismes « de droite » au pouvoir. Une condition, cependant, demande à être remplie, pour une telle analyse : l'adoption d'une définition sociologique « forte » de populisme, solidaire d'une observation systématique et rigoureuse des formes de politisation populaire. Car la plupart des régimes politiques qui ont été définis

comme « populistes » en Amérique latine ne le sont pas en raison, d'une part, de l'absence de reconfiguration institutionnelle profonde, de l'autre, de l'absence de politiques du peuple, visibles dans des dispositifs. Aucune de ces deux conditions n'est présente dans ces abus conceptuels que sont les populismes libéraux-autoritaires ou les télépopulismes. Les classes populaires n'ont pas connu un nouvel accès au politique avec C. Menem, F. Collor de Melo ou C. Salinas de Gortari. Au contraire, elles ont fini par s'insurger contre les restructurations néo-libérales que ces gouvernants à la démagogie facile ont mises en place dans leurs pays.

Aussi comparer des populismes de gauche et de droite pourrait-il permettre de voir, dans des ethnographies comparatives à venir, comment le référent idéologique intervient dans la genèse des populismes - contre la définition « passe-partout » du populisme comme *style politique*. Il y a dans cette manière de repenser le populisme un avenir pour l'étude des systèmes politiques latino-américains, si l'on s'écarte de l'éternelle comparaison avec la norme procédurale de la démocratie et si l'on se recentre sur la formation de ce « peuple » entre pouvoir et classes populaires.

Pour autant, garder le concept de populisme en sociologie politique implique une vigilance épistémologique tout aussi forte qu'en Europe : il s'agit de voir quel mouvement, quel parti, quel régime politique respecte la triple condition d'un appel au peuple fondateur, d'une restructuration institutionnelle et constitutionnelle, et de la mise en place de dispositifs réalisant les politiques au peuple contenues dans les deux premières. En ce sens, le populisme tel que nous l'entendons est - et a été - essentiellement de gauche en Amérique latine, car la droite a donné sa voix à ces régimes anti-populaires que sont les dictatures militaires, puis à la *gouvernance* néo-libérale. Mais rien n'empêche de nouvelles circulations trans-idéologiques : à l'approche des élections présidentielles d'octobre au Venezuela, la « démocratie populaire et participative », ainsi que la critique des préjugés racistes contre les classes populaires semblent, se sont invitées dans l'agenda électoral de la droite anti-chaviste. Il s'agit là d'une preuve du caractère véritablement « fondationnel » du populisme chaviste, non pas au sens de la conservation ou non du patriarcat au pouvoir, mais de ces politiques du peuple qu'il s'agit de prolonger et d'améliorer.

III. Le savant, le populaire et le populiste. Critique des valeurs

Une sociologie des populismes ne cesse d'être une sociologie des jugements populistes, nous l'avons vu. De la même manière, une sociologie de la politique populaire ne cesse de faire appel à une sociologie des jugements sur le populaire, des jugements préposés à la

construction savante de l'objet « populaire » comme objet autonome ou hétéronome. Ces enjeux sont d'autant plus cruciaux dans un contexte comme celui du Venezuela et de la Bolivie où, s'agissant de comprendre et d'évaluer à chaud des processus révolutionnaires, jugements de fait et jugements de valeur tendent à paraître indémêlables. Aussi ne s'agit-il pas de se positionner dans des discussions qui, dans les deux pays, sont de nature souvent très passionnée et idéologique. Il est question, comme le souligne Y. Sintomer dans sa *Postface au Venezuela au-delà du mythe*, de « viser non une impossible neutralité, mais une certaine objectivité ».

Or, l'objectivité sur l'empirie que nous avons choisie pose des problèmes spécifiques, premier parmi tous celui du regard savant sur le populaire.

Comme nous l'apprennent C. Grignon et J-C. Passeron, dans cette construction se jouent des valeurs. Une sociologie des rapports populaires au politique ne peut omettre la question fondamentale des valeurs régissant le rapport du savant au populaire. Car comment définir un protocole d'enquête pour ce qui serait « propre au peuple », une culture ou, dans notre cas, une politique ? Où commence le populaire et où s'arrête le savant ? Comment faire dialoguer regard savant et regard populaire à partir de la construction d'une pratique politique confinée, sans son savant, au silence ou à la pure domination⁸¹⁹ ? Où situer le point de rencontre entre le *voyage* savant et la *destination* populaire⁸²⁰ ?

Afin de répondre à ces questions, il faut commencer par le nœud crucial de l'hypothèse de domination, qui structure les modalités de la rencontre entre le savant et le populaire. Une telle hypothèse de travail sur des pratiques politiques marquées du sceau de la violence symbolique est en partie *consubstantielle* à la saisie savante d'une politique « basse », et en cela elle engage les jugements de valeur du chercheur. Ces jugements, comme le soulignent C. Grignon et J-C. Passeron, impliquent une adhésion plus ou moins ferme au « dominocentrisme », et une bipolarité, en cas d'adhésion, entre « misérabilisme » et « populisme »⁸²¹. D'un côté, le populaire est pensé comme l'horizon du manque, du négatif,

⁸¹⁹ Cf. également, dans le même ordre d'idées, Cohen [2006]

⁸²⁰ Dans *Courts voyages au pays du peuple*, J. Rancière prend au sérieux la métaphore du *voyage* dans la construction savante de l'« ailleurs » populaire. À travers une multiplicité de cas (Wordsworth, Büchner, Michelet et Rilke), il montre que le peuple est la destinée d'un voyage particulier, celui de l'intellectuel, de l'idéologue ou du poète, en quête de tout et de son contraire, de misère et de grandeur, d'authenticité et d'étrangement.

⁸²¹ « Ces choix resteraient-ils par miracle pertinents pour décrire tout ce qu'il y a à décrire dans une culture populaire ? Ne risquent-ils pas, en imposant l'usage d'un registre de symbolisation (ce qui est légitimement symbolique dans les classes dominantes) et d'un algorithme d'interprétation (la revendication concurrentielle de la légitimité culturelle), décrypteurs conçus pour d'autres enjeux symboliques, non seulement de faire négliger la description de symbolismes indexés différemment, mais encore, pour les symbolismes mêmes que détecteraient

de la misère symbolique ; de l'autre, il fait l'objet d'une valorisation qui, oubliant l'emprise des relations de domination, ne fait que réactualiser l'ancien mythe du bon sauvage et le replacer dans un ailleurs plus proche mais non moins empreint d'altérité. Ces deux postures tendent à former des idéologies savantes à partir d'un rapport aux valeurs de l'analyste qui n'est pas explicité comme tel⁸²².

Un cercle vicieux donc. Un cercle vicieux que seule la clarification de l'écueil normatif dans la production savante du populaire permet de court-circuiter, en amenant le sociologue à travailler l'ambivalence des relations de domination symbolique, à chercher le dominant dans le dominé et réciproquement, et à prendre la mesure de la tâche d'écriture du sensible qui lui incombe en tant que savant⁸²³. Réflexivité critique et primat du style dans la restitution des symbolismes populaires permettraient de contourner les problèmes de sa saisie savante. Cependant, ces problèmes demeurent constitutifs de la conscience savante, dès lors qu'elle s'attelle à la tâche de parler *de* et *pour* les dominés. Si la critique et le style sont les voies royales d'une coexistence pacifique entre le savant et son peuple, le populaire ne cesse d'être, de par l'histoire qui le traverse de bout en bout, un écart, positif, normatif et politique.

L'écart dont il est porteur tend dès lors à transpercer la bonne conscience du savant qui le prend en charge, en la divisant, en constituant ce que G. Deleuze en référence à la philosophie de M. Foucault appelle un *pli*. À savoir une division interne dans la subjectivité qui fait appel à un miroir où la conscience du savant ne cesse de miroiter à l'infini avec celle – imaginée, rêvée, observée, théorisée - de son peuple, dans un jeu d'identifications, d'amours et de haines, d'ouvertures et de retranchements.

Ainsi les tropismes éclairés par C. Grignon et J-C. Passeron dans la sociologie des cultures populaires sont-ils accentués chez ces intellectuels qui, sans adhérer au populisme artistique ou culturel comme courants propres, ont été constamment fascinés par le peuple tout en gardant un esprit et une posture critique. Leur expérience intellectuelle témoigne de ce « pli » au cœur même de leur conscience de savant. C'est alors dans leur expérience intellectuelle et politique, s'attachant à comprendre et soulever un « peuple introuvable », que

tant bien que mal des capteurs réglés sur d'autres objets, de les interpréter par référence à un autre principe que celui auquel ils se réfèrent, fût-ce pour partie de leur sens ? » [Grignon et Passeron, 1989 : 22]

⁸²² Nous rappelons la distinction wébérienne dans l'Essai sur l'objectivité dans les sciences et les politiques sociales entre « neutralité axiologique » et « rapport aux valeurs ». Dans ses travaux d'épistémologie des sciences sociales, M. Weber insiste à plusieurs reprises sur la spécificité des actes d'énonciation de l'historien, toujours reliés à des « idées de valeur ». Il définit cette solidarité entre pensée et valeurs, à laquelle le sociologue-historien doit consacrer une part importante de réflexivité, comme « *Beziehung auf Wertideen* » [Weber, 1965 : 159].

⁸²³ Grignon et Passeron font de ces deux postures, la posture critico-réflexive et la confrontation entre écriture sociologique et écriture littéraire comme écritures du monde (donc la définition de la sociologie comme une stylistique), les solutions aux paradoxes du misérabilisme et du populisme [Grignon et Passeron, 1989 : 65-113].

l'on peut mesurer le vertige intellectuel de l'appréhension du peuple et du populaire. A. Gramsci est le protagoniste de ce paradoxe. Son homonyme latino-américain est J-C. Mariátegui. Et son principal légataire au XX^e siècle est P-P. Pasolini⁸²⁴.

Ainsi Gramsci se posera toute sa vie durant cette question : « comment parler *au nom* du prolétariat et *pour* le prolétariat en tant que savant ? ». En d'autres termes, comment traduire dans une philosophie de l'émancipation le « par le peuple, pour le peuple » ? Il trouvera sa réponse dans une phénoménologie de la culture populaire. Mais cette même question avait été posée de manière tragique par un autre savant, dont l'apparence de « théoricien scientifique de la praxis » le situait au plus loin de la conscience de la nature d'« écart » du populaire. Dans une lettre à Engels de 1865, Marx prend position face au refus de Tolain d'admettre des députés « non-ouvriers », des *literary men*, dans le cercle de l'éligibilité ouvrière : « Les ouvriers semblent s'être mis en tête d'exclure tout *literary man*, ce qui est absurde, parce qu'ils en ont besoin pour la presse, mais qui est aussi pardonnable, vu les trahisons permanentes de ces *literary men* ».

Exclusion du savant au profit du populaire : acte stupide « mais pardonnable » dit Marx. Sans doute sommes-nous en droit de nous demander, en écho aux doutes du philosophe allemand, si le populaire *demeure* une fois éliminé son savant. Peut-on présumer d'une autonomie de la pensée, de l'expérience et de la vie prolétaire, plébéienne ou populaire, sans un savant qui la traduise comme un écart ?

IV. *Une sociologie de l'émancipation populaire comme philosophie critique*

Les acteurs populaires se déroberont à leur domination. Quel est le statut de cette phrase qui, faisant office de déclaration d'intentions plus que de méthode, l'on entend de plus en plus souvent dans les sciences sociales et politiques contemporaines ? Observation empirique, hypothèse méthodologique ou jugement de valeur ? Les trois à la fois, sans doute. Comment en effet voir de l'émancipation là où l'on postule *ex cataedra* l'inertie de la domination ? Nous avons déjà discuté ce point. Il s'agit maintenant d'en rassembler les enjeux pour délimiter un territoire d'entrecroisements entre sociologie et philosophie autour d'une critique de la domination.

⁸²⁴ Nous approfondissons ce point dans notre intervention à la Journée d'étude « Arts et folklore en Europe, en Amérique et en Afrique : regards croisés » organisée par l'Université Paris III. Cette intervention, intitulée « Transcriptions inter-atlantiques des consciences populaires : art et folklore chez Gramsci et Mariátegui », est à paraître aux Éditions universitaires de Lorraine (ex PUN)/EthnocritiqueS.

Car une sociologie de l'émancipation n'est pas, comme nous l'avons montré tout au long de cette thèse, contre l'hypothèse de la domination comme hypothèse de travail. Elle est plutôt fondée sur une dissociation entre ontologie de la domination et ontologie de l'émancipation, chacune avec une temporalité propre. En ce sens, elle est donc une sociologie de l'anti-dominance (à l'instar de la philosophie politique « du contr'un »), une sociologie qui choisit délibérément d'abandonner les postulats de la domination pour voir *autre chose* dans les pratiques sociales. Abandonner l'*unicum* de l'hypothèse de la domination, comme le soulignent Grignon et Passeron, doit servir à complexifier l'analyse, non pas à l'appauvrir : c'est à dire que l'hypothèse de la domination pour saisir la signification politique des pratiques populaires doit dialoguer avec d'autres hypothèses, non pas leur céder le monopole de l'explication. Il ne s'agit pas de passer d'une sociologie de la domination populaire à une sociologie de la résistance, mais de confronter l'hypothèse de la domination avec toute une gradation de possibilités d'indifférence à la domination, de l'indifférence *stricto sensu* à l'éclipse, de l'obliquité à l'ambivalence, de l'alternance à la résistance⁸²⁵. Dès lors qu'on choisit le chemin de la confrontation entre différents gradients de la domination et de son envers, une sociologie de l'émancipation peut être définie à la confluence des deux mouvements. Aussi la critique des concepts hérités, qui occultent l'opposition populaire à la domination, et la création de nouveaux concepts la restituant comme expérience sociale propre contre ses idéalizations et ses héroïsations, s'imposent-elles⁸²⁶.

⁸²⁵ J.-C. Passeron donne le ton de cette méthode en insistant sur la nécessité de « ne pas prendre des vessies pour des lanternes : la révolte symbolique pour l'émancipation symbolique. [...] Si la production de symboles et de comportements ne s'effectue jamais, dans les classes populaires, de manière autonome, c'est plutôt dans des conditions soustraites momentanément ou localement à l'action visible et aux effets directs du rapport de domination. C'est l'oubli de la domination, non la résistance à la domination, qui ménage aux classes populaires le lieu privilégié de leurs activités culturelles les moins marquées par les effets symboliques de la domination » [Grignon et Passeron, 1989 : 80-81 ; Nous soulignons]. Ces considérations valent selon nous également pour la sociologie politique : on gagne à démultiplier les hypothèses de travail sur les dominés, en analysant leurs pratiques à la lumière de différents gradients de l'anti-dominance, de l'oubli (donc l'indifférence) à la résistance. Si l'on prend les deux extrêmes du gradient de l'émancipation, l'indifférence et la résistance, les deux regards sociologiques qui leur correspondent ne semblent pas exemptes d'écueils méthodologiques – présents d'ailleurs également en sociologie de la culture. Pour saisir l'émancipation, faut-il choisir une empirie composée de pratiques d'éclipse ou se focaliser sur des attitudes de réaction susceptibles de renverser l'ordre de la domination ? Renverse-t-on cet ordre plus facilement par l'oubli de ses effets ou par l'inversion de ses logiques ? Le choix de l'indifférence présuppose que l'émancipation des dominés n'atteint jamais l'arbitraire symbolique de la domination et que toute émancipation se fait dans ces marges significatives susceptibles, de par leur présence, de mettre en question la totalité de l'ordre symbolique. Le choix de la résistance, quant à lui, implique de passer, pour saisir le fait émancipatoire, par ce moment d'inversion du langage de la domination qui demeure une réaction plus qu'une action. Encore une fois, aller uniquement dans un sens serait faire preuve d'aveuglement : ce n'est qu'en pluralisant les hypothèses, les échelles et les gradients de l'émancipation qu'on peut faire une sociologie libre de toute tentation idéologique.

⁸²⁶ Ainsi É. Balibar distingue trois concepts permettant de penser la sortie de la domination selon la manière dont on pense l'autonomie ou l'hétéronomie du sujet (et donc de la politique) : l'émancipation qui suppose l'autonomie du politique, l'hétéronomie qui suppose l'hétéronomie du politique (et qu'il rattache à Marx) et la civilité qui suppose l'hétéronomie de l'hétéronomie, sorte d'émancipation « seconde » qu'il nomme civilité en

Une telle sociologie se doit d'être critique, car la critique de la domination est sa raison d'être. On entendra alors critique non plus au sens pragmatiste, comme forme élémentaire du politique et reconversion de la relation d'enquête, mais comme nécessité supérieure de la *libido sciendi*, celle d'augmenter la capacité de la science à rendre intelligibles des phénomènes à partir de ces zones d'ombre de l'explication sociologique.

Le premier point d'une telle sociologie est la définition du fait émancipatoire, de son territoire propre entre sociologie et philosophie. À cet égard, il convient de reprendre la critique de J. Rancière contre la sociologie critique de P. Bourdieu, formulée à partir des formes d'émancipation observées dans le rêve ouvrier de 1830-48. Rancière recentre une philosophie de l'émancipation sur ces brèches ouvertes par les acteurs à partir de la complémentarité d'un impossible et d'un interdit ; ce qu'il critique, dans la sociologie bourdieusienne, c'est son idée que l'émancipation n'est que l'autre face de la reproduction de ce même champ d'impossibilité et d'interdits : « La sociologie qui se proposait de démystifier les ruses de la domination parachevait ainsi le cercle de l'interdit et de l'impossible. Elle prêtait la chair de l'expérience réelle au geste arbitraire par lequel la philosophie avait jadis décidé qui pouvait ou ne pouvait pas penser » [Rancière, 2007 (1983) : VII] ». Si l'une postule l'inégalité sociale comme condition de départ, l'autre adopte le pari inverse : celui de « partir de l'égalité, partir de ce minimum d'égalité sans lequel aucun savoir ne se transmet, aucun commandement ne s'exécute, et travailler à l'élargir indéfiniment » [Rancière, 2007 (1983) : XI]. Enfin, l'une présuppose une émancipation à venir, qui paradoxalement condamnerait la critique sociologique à la vacuité (la critique sociologique doit dévoiler les inégalités empêchant l'émancipation) ; l'autre s'attache à découvrir ces actes de subversion déjà-là, car « il faut avoir commencé par la décision d'ignorer [la domination], de ne pas lui faire droit » [Rancière, 2007 (1983) : XI].

« Il faut faire le peuple » est à proprement parler la consigne méthodologique et le mot d'ordre d'une sociologie des populismes *en tant que* sociologie de l'émancipation ; dans ce « faire » gît le fond d'une émancipation partagée entre un pouvoir qui réinstitue l'ordre démocratique et un sujet populaire qui s'émancipe progressivement par et contre ce pouvoir⁸²⁷. La sociologie du populisme est ainsi une sociologie de l'émancipation avant tout

relation à Spinoza et Deleuze [Balibar, 1997 : 19]. En sociologie, un effort de conceptualisation similaire dans l'optique d'un dialogue avec la philosophie politique peut être trouvé chez Corcuff, *Où est passée la critique sociale ?* En histoire on se référera à la cartographie critique d'A. Farge et de M. Chaumont dans *Les mots pour résister* qui retrace l'évolution des mots de la résistance dans le but de construire, loin d'un simple répertoire, une sémantique historique de l'émancipation.

⁸²⁷ Nous traitons ce point dans une intervention au Colloque international « Penser l'émancipation », organisé par l'Université de Lausanne, intitulée « Raison populiste et émancipation populaire. Retour sur le rapport

en vertu de son objet : des acteurs populaires qui défient le double misérabilisme des révolutionnaires populistes et des contre-révolutionnaires anti-populistes pour se frayer leur propre chemin. Chemin composé de brèches ouvertes dans l'univers démocratique ancien et nouveau, dans une démocratie rejetée comme le monopole des élites et dans une démocratie populiste à laquelle ils pensent pouvoir contribuer mais qui continue de les regarder comme des enfants à civiliser. Ces brèches demandent un regard nouveau au sociologue : car pour découvrir la politique émancipatoire dans une parole, une action, une posture, le regard sociologique doit faire sien le postulat de l'égalité que les acteurs vérifient constamment envers le voisin, le citoyen et le Président. Son regard doit suivre le cheminement complexe, tortueux, parfois paradoxal de ces lignes de fuite. Ce déplacement de regard est crucial pour restituer l'impensable sociologique d'une émancipation nichée dans une démocratie pauvre *et* des pauvres : le populisme continue d'être considéré comme le parent pauvre de nos démocraties « développées », et les acteurs populaires comme des acteurs « infra-politiques ».

Aussi un double glissement peut-il être observé : une sociologie de l'émancipation construite à partir de l'objet populiste doit présumer que la démocratie n'est pas en devoir de civiliser le populisme et que ce dernier n'explique pas entièrement son peuple ; c'est à l'inverse un peuple qui instruit son populisme et un populisme qui repense nos propres démocraties.

Le fait émancipatoire étant assis pour une sociologie du populisme, il reste à déterminer son territoire disciplinaire. Ce territoire ne peut se situer qu'à l'entrecroisement d'une philosophie critique et d'une sociologie des réactions à l'inégalité et à la domination, donc d'une sociologie des formes de la critique ordinaire⁸²⁸. En ce sens la sociologie peut observer

peuple-démocratie à partir de Balibar, Laclau et Rancière ». Ces trois philosophies de l'émancipation, toutes se situant dans l'héritage de Marx, discutent, chacune avec ses outils conceptuels et son champ empirique de pertinence, les rapports entre l'émancipation et l'institution. Rapport dialectique ou de double détermination dirait-on, car il s'agit pour les trois philosophes de comprendre les conditions de possibilité d'une émancipation individuelle et collective – et notamment les conditions sociales/institutionnelles – et d'étudier les rétroactions sur l'institution. Les trois s'attellent à la tâche de comprendre le paradoxe marxien, au cœur de sa philosophie politique tiraillée entre la critique du droit hégélien et le manifeste du matérialisme dialectique de la Préface à la *Critique* de 1842 : comment rendre intelligible le lien entre hétéronomie de la politique (à comprendre à l'intérieur d'un ensemble de conditions sociales de possibilité, à partir de la notion de contradiction) et autonomie du sujet politique collectif (le *démos*) dont Marx reconstruit la phénoménologie historique ? Comment expliquer la « seule et unique réalité » d'un ensemble de conditions institutionnelles de possibilité de l'émancipation populaire (l'État populiste et ses politiques du peuple) et le retournement de cette émancipation contre la vie de l'institution, que ce soit sous la forme de la civilité (Balibar), de la contre-hégémonie (Laclau) ou du décalage, du pli (Rancière) ?

⁸²⁸ Boltanski [2009 : 39-82]. Dans son livre *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, P. Corcuff systématise les frontières de ce terrain d'ententes entre sociologie et philosophie critique à partir d'une problématique très similaire à la nôtre : comment penser l'émancipation à partir de ce foisonnement de mouvements sociaux qui pullulent dans le désenchantement néo-libéral contemporain ? Au regard de cette galaxie de mouvements sociaux allant des *Indignados* à *Occupy Wall Street*, P. Corcuff met à l'épreuve une hypothèse extrêmement féconde : au lieu de penser ces formes de critique sociale à l'intérieur d'un

a fortiori des pratiques d'émancipation qui ne sont pas figées et polissées par l'écriture. Car la philosophie s'attribue, en le fondant théoriquement sur une critique de la « sociocratie », le monopole du fait émancipatoire, en vertu du support extraordinaire de l'écriture et de l'effet de réalité de l'archive. Qu'en est-il pour une émancipation observable *in vivo*, dans des pratiques *in fieri* de critique, de dénonciation, d'indignation ?

Ce n'est que dans la collaboration entre la sociologie et la philosophie politique qu'on pourra restituer un sens à cette proposition séminale d'une politique « populaire » faite par R. Huard en 1984. Dans cette proposition réside la quintessence d'une sociologie politique critique, car il s'agit « de se demander si l'on peut élever à la dignité de politique véritable ce que certains considèrent comme n'étant que de l'infra-politique, ce qui naturellement conduit à définir ce que les uns et les autres entendent par politique véritable » [Dupuy, 2002 : 89-90]. En ce sens, le populisme constitue un exercice très fécond pour une sociologie politique critique, car il pose, dans sa propre définition, cette dialectique incessante entre un jugement d'indignité et une norme démocratique. En tant qu'horizon des politiques du peuple, dans le populisme convergent en effet des problématiques afférant à l'historiographie révolutionnaire, à la philosophie de l'émancipation, à la science des excès politiques.

Autant de problèmes qui renvoient à la difficulté de penser un politique entaché d'hétéronomie, sali par les jugements de valeur, les fantasmes et les étiquetages.

présumé épistème post-moderne ou d'une théorie totalisante, il s'agit avant tout de réexaminer les « logiciels » de la critique et de l'émancipation qui y sont à l'œuvre. En d'autres termes, la sociologie critique doit se recentrer sur la manière dont les acteurs eux-mêmes pratiquent la critique et en font l'éclairage de leur expérience vécue [Corcuff, 2012]. Son hypothèse est très proche de la nôtre consistant à observer des opérateurs de collectif à l'œuvre dans les pratiques d'émancipation populaire : le *demos*, la plèbe ou les publics de ces nouveaux mouvements sociaux ne sont pas les produits d'une théorie surplombante les acteurs, mais des « logiciels » mis à l'œuvre par les acteurs eux-mêmes les aidant à donner une signification politique à leur vie.

Amiguismo : culture du compagnonnage et des faveurs; traduction en langage populaire du clientélisme ambiant durant le *puntofijismo*.

El « ampa »: bandes organisées de narcotrafiquants.

Anciano : ancien ; détenteur de la tradition dans les groupes indigènes.

Apatia comunitaria : expression désignant le déclin de la participation dans les comités de *barrios*.

Arepa / arepita : sandwich typique vénézuélien.

Ayllù : désigne en Bolivie à la fois une communauté indigène précise, inscrite sur un territoire, à la fois un système de régulation de toutes les sphères de la vie sociale d'une communauté (organisation sociale, économique, religieuse, spatiale et politique). Chaque *ayllù* est doté d'une autorité politique (dont la durée du « mandat » est annuelle), le *jilaqata*.

Barrio : unité urbaine de la communauté, mais sans définition administrative.

Bloques : HLM.

Boliburguesia : « Bourgeoisie bolivarienne », désigne la nouvelle élite chaviste au pouvoir.

Bolsas alimentarias : programmes de soutien alimentaire familial.

Callejera : « de la rue » ; désigne la vague de contestation populaire des années 1980-1990.

Colectivo : organisation populaire.

Cuarta Republica: nom donné par Chávez au *puntofijismo*.

CAP : Carlos Andres Pérez en langage populaire.

Comandante : désigne Hugo Chávez.

Compadrazgo : système de relations péri-familiales, très présent dans le *barrio*, et inscrit dans une ritualité religieuse (le *compadre* est le parrain de l'enfant au moment de ses rites de passage catholiques). Il pourrait être défini comme un réseau à mi-chemin entre les sociabilités de voisinage et le système clanique indigène.

Cayapa : pratique de construction coopérative et collective des maisons dans les *barrios*.

Chisme : rumeur.

Chiringuito : petit bar.

Comunidad : Unité de découpage urbain, unité administrative et milieu de vie populaire.

Convivencia : « coexistence pacifique », mot désignant dans les *barrios* l'équilibre des relations entre voisins.

Escualido: misérable, canaille, opposé de *Marginal*.

Feria alteña : sorte de *souk* d'El Alto (Bolivie), qui réunit presque la totalité du commerce informel de la ville.

Gremios : syndicat des marchands de rue en Bolivie.

Idiosincrasia : « ce qui est à nous », désigne l'identité nationale ou locale.

Madre sola : mère célibataire.

Mallku : autorité indigène suprême de l'*ayllù* bolivien.

Malandro : délinquant.

Marginal : terme stigmatisant, désignant un individu de classe populaire, pauvre, ignorant, violent et habitant les *barrios*.

Mural : peinture murale.

Nucleo de desarrollo endógeno : « Noyau de développement endogène » ; ensemble de coopératives textiles au cœur du *barrio* réalisé conformément au tournant coopérativiste de l'économie nationale amorcé dès 2003-2004.

⁸²⁹ Quand on le précise, le mot de lexique s'applique à la Bolivie. Quand on ne le précise pas, il s'applique au Venezuela.

« *para echarle bolas a la vida* » : expression populaire qui veut dire « s'améliorer par l'effort et le travail ».

« *por ahora* »: expression désignant la brève intervention que Chávez fit à la télévision suite à son coup d'État manqué en 1992, où il demanda aux militaires rebelles qu'il encadrait d'abandonner leurs positions tout en reconnaissant que « pour le moment » (*por ahora*) les objectifs du *putsch* (renverser le gouvernement de Carlos Andres Pérez) ne pouvaient pas être atteints.

Poa : désigne en langage populaire bolivien l'argent pour les projets.

Puntofijismo: (1961-1998) système politique démocratique faisant suite à la parenthèse autocratique de M. P. Jiménez (1948-58) et trouvant son origine et son nom dans les Accords de Punto Fijo de 1961. Il est fondé sur l'alternance de deux partis au pouvoir, l'un social-démocrate (AD, *Acción democrática*), l'autre social-chrétien (COPEI, *Comité de organización política electoral independiente*). Il prend fin avec l'élection de Chávez en 1998.

« *Proceso revolucionario* » : « processus révolutionnaire »; manière dont les classes populaires des *barrios* désignent le chavisme.

Pueblo organizado : « peuple organisé » ; désigne le pouvoir constituant dans les CC.

Quinta República : désigne le régime en place, du point de vue des chavistes.

Ranchos : habitations précaires auto-construites avec des matériaux de récupération.

Rojo / rojito : chavistes, révolutionnaires.

Tragedia de Vargas : catastrophe naturelle s'étant produite en décembre 1999 par des inondations et des coulées de boue sur le littoral *caraqueño*.

Trampas : obstacles juridiques et bureaucratiques.

Torrentera : système de canalisation des eaux sales.

Socialismo del siglo XXI : Désigne le projet de réaménagement institutionnel du Président Chávez.

Vida orgánica : dans le langage populaire bolivien, désigne l'organisation populaire et l'expérience collective qui la caractérise. A rapprocher du terme vénézuélien « *convivencia* ».

Vocero : voisin élu dans les *Conseils communaux* et responsable, en dernière instance, de la mise en place des projets financés par l'État.

Urbanización : zone résidentielle habitée par les classes moyennes et moyennes-supérieures et caractérisée par une haute ségrégation résidentielle.

Vago, vaguesismo : désigne la culture de la précarité et l'illégalisme populaire dans les *barrios*.

Vivo, viveza : débrouillard, débrouillardise.

Viernes negro : jour de la dévaluation du bolivar par Lusinchi en 1983.

Velorio funebre : messe funèbre *wayuu* en compagnie de toute la famille, des voisins et des amis.

DESRIPTIF DES PRINCIPAUX ENQUETES

Delfina L. : Delfina est notre informatrice principale dans le *barrio* « Santa Rosa » (23 de enero/Caracas), lieu principal de l'enquête. Lors de la première visite exploratoire du *barrio* en 2007, elle nous avait été indiquée comme l'un des leaders les plus en vue, par sa participation aux luttes pour l'eau dans les années 1980. Âgée de 54 ans, elle s'engage dans le *Conseil communal* après avoir abandonné son épicerie, en y occupant le rôle de *vocero* de la section d'eau (*comité de agua*) et de santé (*comité de salud*). Parmi ses « réussites » comme leader communautaire figurent l'élaboration d'un document synthétique sur les infiltrations dans les maisons et l'hébergement des médecins cubains pendant la réalisation du *módulo sanitario* de la *Mission Barrio adentro*.

Tomás M. : Tomás M. est le *vocero* du *Banco comunal* dans le CC « Santa Rosa », la section responsable de la gestion des ressources. Il fait partie des leaders « historiques » du *barrio*, et est un ancien militant communiste proche des guérilleros Tupamaros. Veuf et très solitaire, il est toujours à son domicile : cependant, ses voisins passent souvent lui rendre visite, notamment pour lui demander les nouvelles les plus « bureaucratiques » des projets, les critères pour l'élaboration d'un projet, les délais et les nouvelles des financements.

Carmen Q. : Carmen Q. est la *vocera* du comité d'éducation du CC « Santa Rosa ». Elle fait partie des leaders historiques, même si elle s'engage plus tardivement. Elle a fait des longues études pour la moyenne du *barrio* et donne des cours particuliers. Dans les conversations que nous avons eues avec elle, elle a toujours fait preuve d'une extrême perspicacité sur les dynamiques « révolutionnaires » en cours, et aime « discuter de politique ».

Eduardo B. : Eduardo est un des apathiques du CC « Santa Rosa », c'est à dire l'un des ceux qui « ne souhaitent pas participer ». Nous l'avons rencontré durant une pause entre deux entretiens et, en lui posant des questions sur le CC, nous avons remarqué son indifférence, voire son rejet. Il a fait figure de « contre-informateur » principal dans cette enquête, en nous livrant la vision de ceux qui évitent la démocratie participative.

Siomara R. : Siomara, qui se définit « luchadora de base » (militante de base) est, avec Robert V., notre informatrice principale pour les *Conseils communaux* du *barrio* « El Valle » (Caracas). Nous l'avons connue lors de la projection du documentaire « *Comunas en construcción* » au MINPADES, où elle se plaint publiquement des obstacles bureaucratiques et des inefficiences de l'État dans la « démocratie participative et protagoniste ». De tempérament sanguin, elle fait de son être féminin l'une des raisons de sa réussite comme leader communautaire. Elle est également leader d'une *Sala de batalla* et insiste sur le rôle de la formation idéologique pour les classes populaires qui « à terme, doivent remplacer l'État ».

Robert V. : leader d'un *Conseil communal* dans le *barrio* El Valle (Caracas), son numéro de téléphone nous a été donné par Siomara qui nous a recommandé de discuter avec lui car « il connaît beaucoup de *Conseils communaux* ». Et en effet Robert est leader du CC de son quartier, mais aussi *facilitador* pour le MINPADES, et connaît donc de nombreuses situations d'organisation communautaire. Jeune, dynamique et plus diplômé que la moyenne, il nous fait constamment état de ses problèmes avec l'administration qui « n'arrive pas à suivre l'organisation populaire ».

Lourdes P. : Lourdes est le leader d'un CC de Petare (Caracas), très proche des organisations d'action catholique et du prêtre belge Bruno Renaud. C'est Bruno qui nous l'a présentée comme un « exemple de leadership critique ». En plus de faire preuve d'une grande réflexivité sur les contradictions de la révolution à l'échelle des *barrios*, Lourdes est, par son passé de militante, une fine connaisseuse des *barrios* de Petare. Âgée de 68 ans, elle est une des sources les plus faibles de la mémoire sociale du *barrio* dans les années 60-70.

Alicia C. : Leader d'une organisation communautaire très ancienne et très enracinée dans le *barrio* Catia (Caracas), Alicia est une leader « chaviste critique ». Elle est notre informatrice principale pour les CC dans ce *barrio*, avec son fils, également engagé dans les comités participatifs. Elle croit profondément dans les dynamiques endogènes de la communauté et se méfie de l'État, quel que soit son « chef provisoire » (« Maintenant il y a Chávez, nous dit-elle, mais demain ? »).

Antonio G. : *vocero* du comité d'infrastructure du CC de la *région dormitorio* « Santa Teresa del Tuy », ce leader nous a hébergé et accueilli pendant l'enquête complémentaire dans cette région dévastée par la catastrophe de 1999 et par les bandes organisées. Les discussions que nous avons eues avec lui nous ont convaincu de l'emprise de la violence dans les *barrios*, phénomène omniprésent et sans lequel on ne peut pas comprendre les dynamiques participatives : protagoniste de la lutte du CC contre les bandes des narcotrafiquants, il y a risqué plusieurs fois sa vie.

Ligia P. : leader paysanne du village de Misintà (Paramo), en région andine. Nous avons eu son contact par l'entremise d'une anthropologue de l'Université de Mérida, ce qui explique qu'elle ait « l'habitude » des enquêtes qualitatives. Personne excentrique, aux croyances animistes et se disant « de culture végétalienne », elle pense être un guide spirituel avant même que politique pour « ses » paysans. Elle est *vocera* du *Conseil communal* et prend en charge la politique de protection des sources d'eau pour les exploitations agricoles, ainsi que la lutte contre les fertilisants chimiques.

José R. : leader ouvrier - ex-syndicaliste - du *Conseil communal* « La Manguita » (Valencia). Ancien militant communiste, José vit dans la nostalgie d'un âge d'or de la vie ouvrière dans le *barrio*, et considère le *Conseil communal* comme une organisation d'autogestion. Fêré d'« idéologie », lecteur de Marx et avec le goût pour les aphorismes et les proverbes, il aime parler de politique. Sa caractéristique principale, comme nous avons pu le remarquer durant les semaines de l'enquête, est celle de faire de chaque question locale, aussi prosaïque soit-elle, une question politique d'intérêt stratégique national.

Jimi H. : leader du CC ouvrier « La Manguita », ami de José R. « quand ce dernier a arrêté d'être chaviste », il est employé des *Forces armées*. Extrêmement pragmatique, il considère, contrairement à son ami José, le *Conseil communal* comme un organisme de financement local ; sa principale fonction est celle d'améliorer la condition des habitants, en passant sur tout ce qui les divise, au premier chef l'idéologie. Extrêmement occupé et connaissant de nombreux leaders dans la région, il est souvent indisponible. Quand sa femme nous annonce qu'il n'est pas à la maison, José rit et dit : « Ce sont les militaires : toujours là à lutter pour la patrie et le socialisme ».

Euclide M. : Euclide est notre informateur principal dans le CC de Paraguaipoa, village *wayuu*. Nous l'avons rencontré lors de la réunion inter-indigène du Front Guaicapuro, sur indication d'un universitaire *wayuu* enseignant à Maracaibo (son cousin éloigné). Euclide

nous a hébergé dans sa maison – sans électricité, ni eau courante – pendant deux semaines, avec ses enfants et sa femme. Nous avons partagé le quotidien de cette famille *wayuu*, entre visites aux leaders amis de Euclide, lui même leader du CC de son quartier, rites collectifs (le *velorio*) et promenades au marché de la grande ville adjacente. Extrêmement intéressé à notre travail et soucieux de faire de nous « un vrai *wayuu* », il nous parle sans cesse des spécificités de la politique indigène, en nous faisant connaître les particularités des CC et en nous rapprochant des *ancianos* et des *palabrerros* (autorités traditionnelles).

Jesus P. : Jesus est notre informateur principal dans le CC *yukpa* de Toromo (Sierra del Perijà). Fils de l'ex-Ministre des Affaires indigènes et *vocero* de la nouvelle *Comuna*, il vit dans la seule maison avec internet du village. Grand orateur et véritable traducteur de la culture étatique dans les codes de la culture *yukpa*, il entretient de nombreux liens avec les institutions. Il fait figure de notable du village, aux dires de nombreux enquêtés.

Adolfo Q. : Nous avons rencontré ce leader fondateur d'un petit syndicat de transporteurs non-motorisés à El Alto-La Paz (ATLT), *via* la COR-El Alto, la section locale du syndicat ouvrier. Partageant sa journée entre un travail extrêmement fatiguant (il transporte 70 à 140 kg de fruits et légumes par jour uniquement à l'aide de sacs) et les réunions de son syndicat, il se dit « pas très intéressé » par les activités de la JV. En nous présentant ses camarades du syndicat il essaie à plusieurs reprises de nous soutirer une « petite aide », financière, technique ou autre.

Nestor L. : Nous avons rencontré Nestor à la première assemblée de la JV « 12 de octobre » (El Alto-La Paz) où il présente une pétition contre les marchands de rue (omniprésents dans la ville) qui laisse les voisins partagés. Jeune membre actif de la JV, il se dit « pas très politisé » et son principal centre d'intérêt est la lutte contre les privilèges et les abus des syndicats dans son lieu de vie. Il rêve d'étudier en France.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

- ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF/Collège international de philosophie, 1997.
- ABENSOUR Miguel « Principe d'anarchie et démocratie sauvage », in Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Bélin, 2004, pp. 242-267.
- ABENSOUR Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique*, Paris, Sens & Tonka, 2006.
- ABENSOUR Miguel, *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*, Paris, Éditions de la nuit, 2010.
- ABENSOUR Miguel, « La passion d'Edward P. Thompson », Introduction à Thompson Edward P., *La formation de la classe ouvrière*, Paris, Seuil/Histoire, 2012 (1963), pp. XXVII-LXVIII.
- ABERS Rebecca, « La participation populaire à Porto Alegre, au Brésil », *Les annales de la recherche urbaine*, n° 80-81, 1998, pp. 43-54.
- ADORNO Theodor W., *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Alia, 2007 (1950).
- AGAMBEN Giorgio, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.
- AGIER Michel, *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*, Paris, Academia Bruylant/Anthropologie prospective, 2009.
- AGUIRRE ROJAS Carlos, *L'Amérique Latine en rébellion. Mouvements anti-systémiques et mort de la politique moderne*, Paris, L'Harmattan, 2008
- AGULHON Maurice, *La République au village*, Paris, Seuil/L'univers historique, 1979.
- AGULHON Maurice, « La sociabilité est-elle objet d'histoire ? », in François Étienne (s/d), *Sociabilités et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750-1850*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1987, pp. 247-261.
- AGULHON Maurice, « 1848, le suffrage universel et la politisation des campagnes », in *Histoire vagabonde*, tome 3, *La politique en France, d'hier à aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 61-82.
- AGULHON Maurice et alii, « Le populisme ? Neuf réponses », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, n° 56, octobre-décembre 1997, pp. 224-242.
- AKOUN André, « Le peuple des philosophes », in *Populaire et populisme*, Paris, Éditions du CNRS/Les essentiels d'Hermès, 2009, pp. 45-62.
- AKRICH Madeleine, CALLON Michel et LATOUR Bruno (s/d), *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Paris, Mines Paris Tech Presses, Sciences sociales, 2006.
- ALDRIN Philippe, *Sociologie des rumeurs politiques*, Paris, PUF/Sociologie d'aujourd'hui, 2005.
- ALTHUSSER Louis, *Montesquieu. La Politesse et l'Histoire*, Paris, PUF/Initiation philosophique, 1964.
- ALTMAN Werner et alii, *El populismo en América Latina*, Mexico, UNAM, 1983.
- AMSELLE, Jean-Loup, « Au nom des peuples. Primitivisme et post-colonialismes », in *Critique*, LXVIII, n° 776-777, janvier-février 2012, pp. 165-177.
- ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La découverte, 1996 (1983).
- ANGENOT Marc, « La pensée conspiratoire : une histoire dialectique et rhétorique ? », in DANBLON Emmanuelle et NICOLAS Loïc (s/d), *Les Rhétoriques de la conspiration*, Paris, Éditions du CNRS, 2010, pp. 25-42.
- ARANDA Sergio, *América Latina: transformaciones fundamentales desde la independencia*, Caracas, CENDES, 1999.
- ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Plon/Agora, 1983 (1958).

- ARENDR** Hannah, *Penser l'événement*, Paris, Belin/Littérature et politique, 1989.
- ARENDR** Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil/Points Essais, 1995.
- ARENDR** Hannah, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil/Points Essais, 2005 (1951).
- ARENDR** Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard/Tel, 2010 (1963).
- ARON** Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard/Tel, 1976 (1967).
- ARTIERES** Philippe et **RODAK** Pawet, « Écriture et soulèvement. Résistances graphiques pendant l'état de guerre en Pologne (13 décembre 1981-13 décembre 1985) », *Genèses*, 70, n°1, 2008, pp. 120-139.
- ARTIGAS** Antonio, *Amérique du Sud : les démocraties inachevées*, Paris, Armand Colin, 2005.
- AUBENQUE** Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF/Quadrige, 2009 (1963).
- AUSTIN** John L., *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970 (1962).
- AUYERO** Javier, « La doble vida del clientelismo », *Sociedad*, n°8, 1996.
- AVRITZER** Leonardo, « Nouvelles sphères publiques au Brésil : démocratie locale et délibération politique » in **BACQUE** Marie-Hélène, **REY** Henry et **SINTOMER** Yves, *Gestion de proximité et démocratie participative*, Paris, La découverte, 2005, pp. 231-252.
- BACQUE** Marie-Hélène et **SINTOMER** Yves, « L'espace public dans les quartiers populaires d'habitat social » in **NEVEU** Catherine (s/d), *Espace public et engagement politique. Enjeux et logiques de la citoyenneté locale*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 1999.
- BALANDIER** Georges, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF/Quadrige, 1981 (1971).
- BALANDIER** Georges, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- BALANDIER** Georges, *Le détour*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 1985.
- BACQUE** Marie-Hélène, **REY** Henry et **SINTOMER** Yves, *Gestion de proximité et démocratie participative*, Paris, La découverte, 2005.
- BAIOCCHI** Gianpaolo, « Participation, Activism and Politics : The Porto Alegre Experiment » in **FUNG** Archong et **WRIGHT** Erik O., *Deepening Democracy. Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, Londres, Verso, 2003, pp. 45-77.
- BAJOIT** Guy, « Exit, voice, loyalty and...apathy. Les réactions individuelles au mécontentement », *Revue française de sociologie*, 29, n°2, 1988, pp. 325-345.
- BAKHTINE** Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard/Tel, 1982.
- BALIBAR** Étienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.
- BARBIER** Rémi, « Quand le public prend ses distances avec la participation. Topiques de l'ironie ordinaire », *Natures Sciences Sociétés*, 13, 2005, pp. 258-265.
- BARNEY** Glaeser et **STRAUSS** Anselm Leonard, *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Paris, Armand Colin, 2010 (1967).
- BARRIL** Claudia, **CARREL** Marion, **GUERRERO** Juan Carlos et **MARQUEZ** Alicia (s/d), *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2003.
- BARROWS** Susanna, *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 1990 (1981).
- BARTHES** Roland, *Mythologies*, Seuil/Essais, 1970 (1957).
- BAYART** Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 1989.
- BAYART** Jean-François, *Les études postcoloniales : un carnaval académique*, Paris, Karthala/Disputatio, 2010.
- BEAUD** Stéphane, **CONFAVREUX** Joseph et **LINDGAARD** Jade (s/d), *La France invisible*, Paris, La découverte, 2006.

- BECKER** Howard S., *Écrire les sciences sociales*, Paris, Economica, 2004.
- BECKER** Howard S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985 (1963).
- BECKER** Howard S., *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 1988.
- BECKER** Howard S., « Inférence et preuve en observation participante. Sur la fiabilité des données et la viabilité des hypothèses », in CEFAÏ Daniel (s/d), *L'enquête de terrain*, Paris, La découverte/Recherches, 2003, pp. 350-362.
- BENJAMIN** Walter, « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres III*, Paris, Gallimard/Folio Essais, 2000 (1940), pp. 427-443.
- BENSA** Alban et **FASSIN** Didier, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La découverte/Recherches, 2008.
- BERCE** Yves-Marie, *Croquants et nu-pieds. Les soulèvements paysans en France du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991 (1974).
- BERGER** Peter et **LUCKMANN** Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- BERTHO** Alain, *Contre l'État, la politique*, Paris, La dispute/Pratiques politiques, 1999.
- BERTRAND** Michel « Penser l'événement en histoire : perspectives et limites d'un retour en grâce » in **BESSIN** Marc, **BIDART** Claire et **GROSSETTI** Michel (s/d), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La découverte/Recherches, 2010, pp. 57-58.
- BESSIN** Marc, **BIDART** Claire et **GROSSETTI** Michel (s/d), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La découverte, Recherches, 2010.
- BIRNBAUM** Pierre, *Genèse du populisme. Le peuple et les gros*, Paris, Hachette/Pluriel, 2012 (rééd. *Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe*, Paris, Grasset/Pluriel, 1979).
- BLATRIX** Cécile, « Devoir débattre. Les effets de l'institutionnalisation de la participation sur les formes de l'action collective », *Politix*, 15, n°57, 2002, pp. 79-102.
- BLEIL** Susana, « Tensions entre le communautaire et le public. L'expérience d'une *assentamento* de sans-terre », in **BARRIL** Claudia, **CARREL** Marion, **GUERRERO** Juan Carlos et **MARQUEZ** Alicia, *Le public en action*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2003, pp. 179-198.
- BLOCH** Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1997 (1949).
- BLONDIAUX** Loïc, *La fabrique de l'opinion. Une histoire sociale des sondages*, Paris, Seuil, 1998.
- BLONDIAUX** Loïc, « Représenter, participer, délibérer. L'assise politique fragile des instances participatives de quartier », in **BLONDIAUX** Loïc, **MARCOU** Gérard et **RANGEON** François (s/d), *La démocratie locale, Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, 1999, pp. 367-404.
- BLONDIAUX** Loïc et **SINTOMER** Yves, « L'impératif délibératif », *Politix*, 15, n°57, 2002, pp. 17-35.
- BLONDIAUX** Loïc, « Prendre au sérieux l'idéal délibératif », *Revue suisse de science politique*, 10, n°4, 2004, pp. 158-169.
- BLONDIAUX** Loïc, *Le nouvel esprit de la démocratie*, Paris, Seuil/Le république des idées, 2008a.
- BLONDIAUX** Loïc, « Le profane comme concept et comme fiction politique. Du vocabulaire des sciences sociales aux dispositifs participatifs : les avatars d'une notion » in **FROMENTIN** Thomas et **WOJCIK** (s/d), *Le profane en politique. Compétences et engagements du citoyen*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2008b, pp. 37-52.
- BOLLEME** Geneviève, *Le peuple par écrit*, Paris, Seuil, 1986.
- BOLTANSKI** Luc, **DARRE** Yves et **SCHILTZ** Marie-Ange, « La dénonciation », *Actes de la*

recherche en sciences sociales, n° 51, mars 1984.

BOLTANSKI Luc, *L'amour et la justice comme compétences*. Paris, Gallimard/Folio Essais, 1990.

BOLTANSKI Luc et **THEVENOT** Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard/Nrf, 1991 (1987).

BOLTANSKI Luc, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Gallimard/Folio Essais, 2007 (1993).

BOLTANSKI Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard/Nrf, 2009.

BOURDIEU Pierre, « Avenir de classe et causalité du probable », *Revue française de sociologie*, 15, n°1, 1974, pp. 3-42.

BOURDIEU Pierre, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales ESC*, 32, n°3, 1977, pp. 405-411.

BOURDIEU Pierre, « Espace social et genèse des classes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52, n° 52-53, 1984, pp. 3-14.

BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil/Points Essais, 1994.

BOURDIEU Pierre, *Sur la télévision*, Paris, Raisons d'agir/Liber, 1996.

BOURDIEU Pierre, *Propos sur le champ politique*, Lyon, PUL, 2000.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil/Points Essais, 2001.

BOURDIEU Pierre, **CHAMBOREDON** Jean-Claude et **PASSERON** Jean-Claude, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006 (1968).

BATAILLON Gilles, **BOZARSLAN** Hamit et **JAFFRELOT** Christophe, *Passions révolutionnaires. Amérique latine, Moyen-Orient, Inde*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011.

BOZARSLAN Hamit, « François Furet, *Le passé d'une illusion* et l'énigme révolutionnaire », in **BATAILLON** Gilles, **BOZARSLAN** Hamit et **JAFFRELOT** Christophe, *Passions révolutionnaires, Amérique latine, Moyen-Orient, Inde*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011, pp. 17-51.

BOURRICAUD François, « *Dictadura, dictablanda* et la question de l'hégémonie en Amérique du Sud », in **HAMON** Léo, *La fin des dictatures*, Paris/Economica, 1983.

BRACONNIER Céline et **DORMAGEN** Yves, *La démocratie de l'abstention*, Paris, Seuil/Folio Actuel, 2007.

BRAUD Philippe, *L'émotion en politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

BREAUGH Martin, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot/Critique de la politique, 2007.

BREVIGLIERI Marc, **LAFAYE** Claudette et **TROM** Danny, *Compétences critiques et sens de la justice. Colloque de Cerisy*, Paris, Economica/Études sociologiques, 2009.

BRIQUET Jean-Louis et **SAWICKI** Frédéric, *Le clientélisme dans les sociétés contemporaines*, Paris, PUF/Politique d'aujourd'hui, 1998.

BRIQUET Jean-Louis, *La tradition en mouvement. Clientélisme et politique en Corse*, Paris, Belin/Socio-Histoires, 2007.

BRISSET-FOUCAULT Florence *et alii*, « Amérique latine : les racines du tournant à gauche », *Mouvements*, n° 47-48, 2006/5, pp. 5-12.

BRONNER Gérald, *L'Empire des croyances*, Paris, PUF/Sociologie, 2003.

BRONNER Gérald, « Sagesse des foules, démocratie et biais cognitifs », Intervention au XIX^e Congrès de l'AISLF « Penser l'incertain », Rabat, 4 juillet 2012.

BROWN Michael F., « Facing the State, facing the World : Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity », *L'Homme*, 126-128, 1993, pp. 307-326.

BURDEAU Georges, *La démocratie*, Paris, Seuil/Points politique, 1956.

BURKE Kenneth, *The Philosophy of Literary Form*, California, University of California Press, 1974 (1961).

BURSTIN Haim, *Rivoluzione francese. La forza delle idee e delle cose*, Milano, Guerini, 1990.

- BUTLER** Judith, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Amsterdam, 2004.
- BUTLER** Judith, *Trouble dans le genre*, Paris, Amsterdam, 2005
- BUTLER** Judith, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, La découverte, 2006.
- CALLON** Michel, **LASCOUMES** Pierre et **BARTHE** Yannick, *Agir dans un monde incertain*, Paris, Seuil/La couleur des idées, 2001.
- CANETTI** Elias, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard/Tel, 1966 (1960).
- CANGUILHEM** Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF/Quadrige, 2005 (1966).
- CANGUILHEM** Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1979.
- CANOVAN** Margaret, *Populism*, New York et Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1981.
- CANOVAN** Margaret, « Two Strategies for the Study of Populism », *Political Studies*, XXX, 4, 1982, pp. 541-553.
- CANOVAN** Margaret, « Politics as culture: Hannah Arendt and the Public Realm », *History of Political Thought*, XXVII, 6, 1985, pp. 617-642.
- CANOVAN** Margaret, « Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy », *Political Studies*, XLVII, 1, 1999, pp. 2-16.
- CAPDEVILA** Luc et **LANGUE** Frédérique (s/d), *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique latine*, Rennes, PUR, 2009.
- CARDON** Dominique et **HEURTIN** Jean-Philippe, « La critique en régime d'impuissance. Une lecture des indignations des auditeurs de France-Inter », in **FRANÇOIS** Bastien et **NEVEU** Érik, *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Paris, PUR/Res Publica, 1999, pp. 85-120.
- CARDOSO** Fernando H. et **FALETTO** Enzo, *Dépendance et Développement en Amérique Latine*, Paris, PUF, 1978.
- CARREL** Marion, **NEVEU** Catherine et **ION** Jacques, *Les intermittences de la démocratie. Formes d'action et visibilité citoyennes dans la ville*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2009.
- CARREL** Marion, « Susciter un public local. Habitants et professionnels du transport en confrontation dans un quartier d'habitat social », in **BARRIL** Claudia, **CARREL** Marion et alii, *Le public en action*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2003.
- CASTEL** Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Gallimard/Folio, 1995.
- CASTEL** Robert, *La montée des incertitudes*, Paris, Seuil, 2009.
- CASTLETON** Edward, Une « armée d'hérétiques » face à une « croix d'or » : le premier populisme américain et l'hétérodoxie monétaire », in *Critique*, LXVIII, n° 776-77, pp. 24-35.
- CASTORIADIS** Cornelius, *L'expérience du mouvement ouvrier : I*, Paris, 10/14, 1974.
- CASTORIADIS** Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil/Points Essais, 1975.
- CEFAÏ** Daniel et **TROM** Danny (s/d), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Éditions de l'EHESS/Raisons pratiques, 2001.
- CEFAÏ** Daniel (s/d), *Cultures politiques*, Paris, PUF/Politique écartée, 2001.
- CEFAÏ** Daniel, « Qu'est-ce qu'une arène publique ? Quelques pistes pour une approche pragmatiste », in **CEFAÏ** Daniel et **JOSEPH** Isaac (s/d), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002, pp. 51-81.
- CEFAÏ** Daniel, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La découverte, MAUSS, 2007.
- CEFAÏ** Daniel, *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.
- CERTEAU** (de) Michel, « L'institution du croire », *Recherches de sciences religieuses*, 71, 1983, pp. 64-65.

- CERTEAU (de) Michel, JULIA Dominique et REVEL Jacques, « La beauté du mort » *in* CERTEAU (de) Michel, *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgeois, 1974 (1970), pp. 49-80.
- CERTEAU (de) Michel, *L'invention du quotidien, tome I : Arts de faire*, Paris, Gallimard/Folios Essais, 1990 (1980).
- CERTEAU (de) Michel, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil/Points Essais, 1994.
- CHARTIER Roger, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, 44, n°6, 1989, pp. 1505-1520.
- CHARTIER Roger, « La ligne Saint-Malo-Genève », *in* NORA Pierre (s/d), *Les lieux de mémoire*, T. III : Les France « Conflits et partages », Gallimard, 1992, pp. 738-775.
- CHARVET Marie, *Les fortifications de Paris. De l'hygiénisme à l'urbanisme : 1880-1919*, Rennes, PUR, 2005.
- CHATEAURAYNAUD Francis, *Argumenter dans un champ de forces. Essai de balistique sociologique*, Paris, Pétra, 2011.
- CHATTERJEE Partha, *Politique des gouvernés. Réflexions sur la politique populaire dans la majeure partie du monde*, Paris, Amsterdam, 2009.
- CHAVEZ Fermín, *Perón y el peronismo en la historia contemporánea*, Buenos Aires, Editorial Oriente, 1975.
- CHENE Janine, IHL Olivier et VIAL Éric, *La tentation populiste au cœur de l'Europe*, Paris, La découverte/Recherches, 2003.
- CHEVALIER Louis, *Classes laborieuses et Classes dangereuses*, Paris, LGF/Pluriel, 1978 (1958).
- CINGOLANI Patrick, « De la philosophie sociale à la sociologie », *Cahiers français*, n° 247, juillet - septembre 1990a.
- CINGOLANI Patrick, « Bonald prophète de la société, ou comment en finir avec les idées démocratiques », *Cité - Revue de la nouvelle citoyenneté*, n° 22, printemps 1990b.
- CINGOLANI Patrick, *La république, les sociologues et la question politique*, Paris, La dispute/Comptoir de la politique, 2003a.
- CINGOLANI Patrick, « L'imprudence des temps », *Tumultes*, 1, n° 20, 2003b, pp. 11-30.
- CINGOLANI Patrick, « Interprétation de l'insurrection communale. La démocratie, l'État et la politique », *in* KUPIEC Anne et TASSIN Étienne (s/d), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2006a, pp. 143-154.
- CINGOLANI Patrick, « Philosophie en mouvements », *in* COLLECTIF, *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière. Colloque de Cerisy*, Paris, Horlieu Éditions, 2006b, pp. 395-410.
- CINGOLANI Patrick, « Psychanalyse, politique, désidentification », *in* COLLECTIF, *Émancipation, individuation, subjectivation. Psychanalyse, philosophie et science sociale (fin)*, Paris, La découverte/Revue du MAUSS, n°38, 2011/2, pp. 171-183.
- CLASTRES Pierre, *Chroniques des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
- CLASTRES Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 2011 (1974).
- COHEN Déborah, « Y a-t-il des ignorants en politique ? De la guerre des Farines de 1775 au référendum sur le TCE en 2005 », *ContreTemps*, n° 17, 2006, pp. 45-52.
- COHEN Deborah, *La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII^e-XXI^e siècles)*, Paris, Champs Vallon, 2010.
- COHEN Déborah, « Des excès du peuple aux excès des partis du peuple : continuités et transferts des représentations », *in* BIARD Michel, GAINOT, Paul Pasteur et Serna Pierre (s/d), *"Extrême" ? Identités partisans et stigmatisation des gauches en Europe (XVIII^e-XX^e siècle)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2012, p. 33-44
- COLLIOT-THELENE Cathérine, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit/Philosophie, 1992.

- COLLIOT-THELENE** Catherine, *La démocratie sans « démos »*, Paris, PUF/Pratiques théoriques, 2011.
- COLLOVALD** Annie, « Histoire d'un mot de passe : le poujadisme. Contribution à une analyse des « ismes », *Genèses*, 3, n° 3, 1991, pp. 97-119.
- COLLOVALD** Annie, *Le « populisme du FN ». Un dangereux contresens*, Paris, Croquant, 2004.
- COLLOVALD** Annie et **GAÏTI** Brigitte, *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, La dispute/Pratiques politiques, 2006.
- COLLOMB** Gérard, « La question amérindienne en Guayane. Formation d'un espace politique », in **ABELES** Marc et **JEUDY** Henri-Pierre, *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin/U, 1997, pp. 41-66.
- CONEIN** Bernard, **DODIER** Nicolas et **THEVENOT** Laurent, *Les objets dans l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS/Raisons d'agir, 1993.
- CONNIFF** Michael (s/d), *Populism in Latin America*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1999.
- CONNIFF** Michael, « Neopopulismo en América Latina. La década de los noventa y después », *Revista de Ciencia Política*, XXIII, 1, 2001, pp. 20-31.
- CONTRERAS OSORIO** Rodrigo (s/d), *La gauche au pouvoir en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- CORBIN** Alain, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.
- CORBIN** Alain, *Le village des cannibales*, Paris, Aubier, 1990.
- CORBIN** Alain, « Le vertige des foisonnement. Esquisse panoramique d'une histoire sans-nom », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 39, n°1, janvier-mars, 1992, pp. 103-126.
- CORBIN** A., *A. Corbin. Historien du sensible. Entretiens avec Gilles Heuré*, Paris, La découverte, 2000.
- CORCUFF** Philippe, *Les nouvelles sociologies*, Paris, Armand Colin/128, 1995.
- CORCUFF** Philippe, *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La découverte/Bibliothèque du MAUSS, 2012.
- CORTEN** André (s/d), *Les frontières du politique en Amérique latine*, Paris, Karthala, 2006.
- COSSART** Paula, « La communion militante : les meetings de gauche durant les années 1930 », *Sociétés et représentations*, 12, 2001, pp. 131-141.
- COTTEREAU** Alain, « Esprit public et capacité de juger », in **COTTEREAU** Alain et **LADRIERE** Paul, *Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public*, Paris, Éditions de l'EHESS/Raisons d'agir, 1992.
- COTTEREAU** Alain, « Dénis de justice, dénis de réalité – Remarques sur la réalité sociale et sa dénégation », in **GRUSON** Pascale et **DULONG** Renaud (s/d), *L'expérience du déni*, Paris, Éditions de la MSH, 1999, pp. 159-189.
- COTTEREAU** Alain et **QUERE** Louis, Postface à **BARRIL** Claudia et alii, *Le public en action*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2003, pp. 363-379.
- COUDRAY** Jean-Marc (pseudonyme de **CASTORIADIS**), **LEFORT** Claude et **MORIN** Edgard, *Mai 1968 : La brèche. Premières réflexions sur les événements*, Paris, Fayard, 1968.
- COUFFIGNAL** Georges (s/d), *Réinventer la démocratie. Le défi latino-américain*, Paris, Presses de Sciences Po, 1992.
- CREPON** Marc et **STIEGLER** Bernard, *De la démocratie participative. Fondements et limites*, Paris, Arthème Fayard/Mille et une nuits Essai, 2007.
- CROZIER** Michel, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil/Points Essais, 1971 (1965).
- CROZIER** Michel et **FRIEDBERG** Erhard, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1981 (1977).

- CUCCHETTI Humberto, *El simbolismo religioso y la construcción política en Argentina 1943-1955 : religión y política en el peronismo*, Buenos Aires, FLACSO/Programa Argentina, 2003.
- DABENE Olivier, *Amérique Latine : la démocratie dégradée*, Paris, Espace International/Complexe, 1997.
- DABENE Olivier, *L'Amérique Latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2005 (1994).
- DABENE Olivier, GEISSER Vincent et MASARDIER Gilles (s/d), *Autoritarismes démocratiques, démocraties autoritaires au XXI^e siècle. Convergences Nord-Sud*, Paris, La découverte/Recherches, 2008.
- DAGNINO Evelina, « Participation, citizenship and democracy. Perverse confluence and displacement of meanings », in NEVEU Catherine (s/d), *Culture et pratiques participatives. Perspectives comparatives*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2007, pp. 353-370.
- DAHL Robert, *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971.
- DANBLON Emmanuelle et NICOLAS Loïc (s/d), *Les Rhétoriques de la conspiration*, Paris, Éditions du CNRS, 2010, pp. 25-42.
- DAVID Marcel, *La souveraineté du peuple*, Paris, PUF/Questions, 1996.
- DELLA PORTA Antonella, « Making the Polis : Social Forums and Democracy in the Global Justice Movement », *Mobilization*, 10, 1, 2005, pp. 73-94.
- DE LA TORRE Carlos et PERUZZOTTI Enrique, *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito, FLACSO/Ecuador, 2008.
- DELEERSNIJDER Henri, *Populisme : Vieilles pratiques, nouveaux visages*, Paris, Luc Pire Éditions, 2006.
- DELOYE Yves et IHL Olivier, *L'acte de vote*, Paris, Presses de la FNSP, 2008.
- DESBROUSSES Hélène, PELOILLE Bernard et RAULET Gérard, *Le peuple. Figures et concepts, entre identité et souveraineté*, Paris, Guibert, 2003.
- DEZE Alexandre, « Le populisme ou l'introuvable Cendrillon. Autour de quelques ouvrages récents », *Revue française de science politique*, 54, n° 1, 2004, pp. 179-190.
- DI TELLA Torcuato S., « Populism and Reform in Latin America », in *Obstacles to Change in Latin America*, London, Oxford University Press, 1965, pp. 47-74.
- DOBRY Michel, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.
- DOBRY Michel, « Les voies incertaines de la transitologie : choix stratégiques, séquences historiques, bifurcations et processus de *path dépendance* », *Revue française de science politique*, 50, n° 4-5, 2000, pp. 585-614.
- DOIDY Éric, « L'espace public en contexte », in BARRIL Claudia et alii, *Le public en action*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2003, pp. 199-218.
- DONZELOT Jacques, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994.
- DORNA, Alexandre *Le populisme*, Paris, PUF/Que sais-je, 1999.
- DORNA Alexandre, « Quand la démocratie s'assoit sur des volcans : l'émergence des populismes charismatiques », *Amnis* [En ligne], 5/2005, mis en ligne le 01 septembre 2005. URL : <http://amnis.revues.org/969>.
- DOUGLAS Mary, *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971.
- DUBET François, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.
- DUBET François et WIEVIORKA Michel, *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine. Colloque de Cerisy*, Paris, Fayard, 1995.
- DUBET François, *L'expérience sociologique*, Paris, La découverte/Repères, 2007.
- DUBOIS Vincent, *La vie au guichet. Relation administrative et traitement de la misère*, Paris, Economica/Etudes Politiques, 1999.

- DUCROT** Oswald et **SCHAEFFER** Jean Marie, *Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995 (1972).
- DUPRAT** Gérard (s/d), *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, Paris, PUF/Politique d'aujourd'hui, 1998.
- DUPUIS-DERI** François, « L'esprit anti-démocratique des fondateurs de la « démocratie » moderne », *Agone*, 22, 1999, pp. 112-13.
- DUPUY** Roger, *La politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïtés du populisme*, Paris, Albin Michel/Histoire, 2002.
- DURAND** Gilles, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1993 (1960).
- DURKHEIM** Émile, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1990.
- ELIAS** Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy/Agora, 1973 (1939/69).
- ELIAS** Norbert, « Remarques sur le commérage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 60, n°1, 1985, pp. 23-29.
- ELIAS** Norbert et **SCOTSON** John L., *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard, 1997 (1965).
- ELIOSOPH** Nina, « Making a Fragile Public : A talk centered Study of citizenship and power », *Sociological Theory*, 14, n°3, 1996, pp. 262-289 – trad. fr. in **CEFAÏ** Daniel et **PASQUIER** Dominique (s/d), *Les sens du public. Publics politiques, Publics médiatiques*, Paris, PUF, 2004, pp. 125-157.
- ELIOSOPH** Nina, *Avoiding Politics. How Americans Produce Apathy in Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- ELSTER** Jon, « Argumenter et négocier dans deux Assemblées constituantes », *Revue française de science politique*, vol. 44, n°2, 1994, pp. 187-256.
- EMERSON** Robert M. et **MESSINGER** Sheldon L., « The Micro-Politics of Trouble », *Social Problems*, 25, 1977, pp. 121-135.
- ESPING ANDERSEN** Gøsta, *Les trois mondes de l'État-Providence. Essai sur le capitalisme moderne*, Paris, PUF/Le lien social, 1999 (1990).
- FARGE** Arlette, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1986.
- FARGE** Arlette et **REVEL** Jacques, *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants 1750*, Paris, Hachette/Littérature/Textes du XX^e siècle, 1988.
- FARGE** Arlette, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil/La librairie du XXI^e siècle, 1998.
- FARGE** Arlette, **LAE** Jean-François et **MAGLOIRE** Franck, *Sans visages. L'impossible regard sur le pauvre*, Paris, Bayard, 2004.
- FARGE** Arlette et **CHAUMONT** Michel, *Les mots pour résister : Voyage de notre vocabulaire de la résistance à aujourd'hui*, Paris, Bayard, 2005.
- FASSIN** Didier, « Exclusion, *underclass*, *marginalidad*. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux États-Unis et en Amérique latine », *Revue Française de Sociologie*, 37, n°1, 1994, pp. 37-75.
- FASSIN** Didier, « La supplique. Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence », *Annales ESC*, 55, n°5, 2000, pp. 955-981.
- FAURE** Alain et **RANCIERE** Jacques (s/d), *La parole ouvrière*, Paris, La fabrique, 2007.
- FESTINGER** Leon, **RIECKEN**, Henry W. et **SCHACHTER** Stanley, *L'échec d'une prophétie*, PUF/Psychologie sociale, 1993 (1959).
- FILLIEULE** Ollivier, « Post-scriptum : propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, 2001, 51, n° 1-2, pp. 199-217.
- FILLIEULE** Ollivier, « Temps biographique, temps social et variabilité des rétributions », in **FILLIEULE** Ollivier (s/d), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, pp. 17-47.

- PASSY** Florence et **GIUGNI** Marco « Interactions sociales et imbrications des sphères de vie » in **FILLIEULE** Ollivier (s/d), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, pp. 37-52.
- FINLEY** Moses I., *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris, Champs Flammarion/Histoire, 1985 (1983).
- FLEURY** Laurent, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, Paris, Armand Colin/128, 2011.
- FORNEL** Michel (de) et **PASSERON** Jean-Claude, *L'argumentation. Preuve et persuasion*, Paris, Éditions de l'EHESS/Enquête, 2002.
- FORNEL** Michel (de) et **QUERE** Louis, *La logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS/Raisons pratiques, 1999.
- FRANÇOIS** Bastien et **NEVEU** Érik, *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Paris, PUR/Res Publica, 1999
- FRANK** André G., *Le développement du sous-développement. L'Amérique Latine*, Paris, Maspero, 1970.
- FRASER** Nancy, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », in *Qu'est-ce que la justice sociale*, Paris, La découverte, 2005 (1992), pp. 107-144.
- FOUCART** Stéphane, *Le populisme climatique. Claude Allègre et Cie, enquête sur les ennemis de la science*, Paris, Denoël, 2010.
- FOUCAULT** Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard/Hautes Études, 2001.
- FOURNIAU** Jean-Michel, « L'expérience démocratique des « citoyens en tant que riverains » dans les conflits d'aménagement », *Revue européenne des sciences sociales*, XLV, n°136, 2007a, pp. 149-179.
- FOURNIAU** Jean-Michel, « Citoyen en tant que riverain » : une subjectivation politique dans le processus de mise en discussion publique des projets d'aménagement », in **REVEL** Martine, **BLATRIX** Cécile, **BLONDIAUX** Loïc et alii, *Le débat public : une expérience française de démocratie participative*, Paris, La Découverte/Recherches, 2007b, pp. 67-77.
- FREUD** Sigmund, *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Payot, 1981 (1921).
- FUKUYAMA** Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Champs Flammarion, 1993 (1992).
- FUNG** Archon et **WRIGHT** Eric O., « Le contre-pouvoir dans la démocratie participative et délibérative », in **BACQUE** Marie-Hélène et alii, *Gestion de proximité et démocratie participative*, Paris, La découverte, 2005, pp. 49-80.
- FURTADO** Celso, *Développement et sous-développement*, Paris, PUF, 1966.
- GAMSON** William A., *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- GARFINKEL** Harold, « Conditions of Successful Degradation Ceremonies », *American Journal of Sociology*, 61, n°5, 1956, pp. 420-424.
- GARFINKEL** Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF/Quadrige, 2007 (1967).
- GARRIGOU** Alain, *Histoire sociale du suffrage universel en France. 1848-2000*, Paris, Seuil/Points, 2002.
- GAUCHET** Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard/Tel, 2002.
- GAUDIN** Jean-Pierre, *La démocratie participative*, Paris, Armand Colin/128, 2007.
- GAXIE** Daniel, *Le cens caché*, Paris, Seuil, 1978.
- GEERTZ** Clifford, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard/Nrf/Bibliothèque des sciences humaines, 1983 (1973).
- GEERTZ** Clifford, « L'idéologie comme système culturel », in **CEFAÏ** Daniel (s/d), *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, pp. 35-91.
- GERMANI** Gino, « Démocratie représentative et classes populaires latino-américaines », *Sociologie du Travail*, 4, 1961, pp. 96-113.

- GERMANI** Gino, *Política y Sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1962.
- GERMANI** Gino, *Politique, Société et Modernisation*, Paris, Gembloux-Duculot, 1972.
- GERMANI**, Gino, « El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos » in *Desarrollo Económico*, 13, n° 51, 1973a, octobre-décembre, pp. 435- 486.
- GERMANI** Gino, *El concepto de marginalidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1973b.
- GERMANI** Gino, *Authoritarianism, Fascism, and National Populism*, London, New Brunswick, Transaction Books, 1978 (1965).
- GERVAIS-LAMBONY** Philippe, « Territoires et politiques : une approche géographique », in CÉFAÏ Daniel (s/d), *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, pp. 257-279.
- GINZBURG** Carlo, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, emblèmes, traces*, Paris, Verdier, 1989 (1986), pp. 218-294.
- GINZBURG** Carlo, *Le fil et les traces : Vrai, faux, fictif*, Paris, Verdier/Histoire, 2011 (2006).
- GIRARD** Charles et **LE GOFF** Alice (s/d), *La démocratie délibérative. Anthologie des textes fondamentaux*, Paris, Hermann/L'avocat du diable, 2010.
- GODIN** Christian, « Qu'est-ce que le populisme ? », *Cités*, 49, 2012, pp. 9-26.
- GOETZ** Rose et **TRIGNON** Alain, *L'invention du peuple*, Nancy, Presses universitaires de Nancy/Théories et pratiques sociales, 1993.
- GOFFMAN** Erving, « Role distance » in *Encounters : Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1961.
- GOFFMAN** Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. II : Les relations en public*, Paris, Minuit/Le sens commun, 1973 (1961-67).
- GOFFMAN** Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit/Le sens commun, 1974.
- GOFFMAN** Erving, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit/Le sens commun, 1977 (1963).
- GOFFMAN** Erving, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit/Le sens commun, 1991 (1974).
- GOIRAND** Camille, *La politique des favelas*, Paris, Karthala/CERI, 2000.
- GOIRAND** Camille, « De Vargas à Collor, visages du populisme brésilien », in RIOUX Jean-Pierre (s/d), *Les populismes*, Paris, Perrin, 2007, pp. 237-268.
- GOIRAND** Camille, « La démocratie participative au Brésil. Les expériences des Budgets municipaux participatifs », in MARQUES-PEREIRA Béangère (s/d), *Brasiliannités contemporaines. Paradoxes et contradictions*, Cahiers du GELA-IS, 2002, 145-
- GOODWYN** Lawrence, *Democratic Promise : The Populist Movement in America*, New York, Oxford University Press, 1976.
- GOODY** Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit/Le sens commun, 1979 (1977).
- GOURGUES** Guillaume (s/d), « Produire la démocratie. Ingénieries et ingénieurs de l'offre publique de la participation », *Quaderni*, n°79, automne 2012.
- GRAMSCI** Antonio, *Gramsci dans le texte*, Paris, Éditions sociales, 1975. Recueil réalisé sous la direction de F. Ricci.
- GRANOVETTER** Mark S., « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, n° 78, 1973 ; Tr. fr. « La force des liens faibles » in *Le marché autrement*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- GRIBAUDI** Gabrielle, *Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Roma, Rosenberg & Sellier, 1980.
- GRIGNON** Claude et **PASSERON** Jean-Claude, *Le savant et le populaire. Populisme et misérabilisme en sociologie et en littérature*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1989.
- GUENIFFEY** Patrice, *Le nombre et la raison. La révolution française et les élections*, Paris, Éditions de l'EHESS/Recherches d'histoire et de sciences sociales, 1993.

- GUILHAUMOU** Jacques et **KAUFMANN** Laurence (s/d), *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS/Raisons pratiques, 2003.
- GUSFIELD** Joseph, *Protest, Reform and Revolt : A Reader in Social Movements*, New York and Londres, John Wiles and Sons, 1970.
- GURRIERI** Adolfo, **TORRES RIVAS** Edelberto *et alii*, *Estudios sobre la juventud marginal latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- GUTMANN** Amy et **THOMPSON** Dennis, *Why Deliberative Democracy ?*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- HABERMAS** Jurgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot/Critique de la politique, 1993 (1962).
- HABERMAS** Jurgen, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard/nrf Essais, 1997.
- HALBWACHS** Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel/Bibliothèque de l'Humanité, 1994 (1925).
- HALBWACHS** Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Miche/Bibliothèque de l'Humanité, 2000 (1950).
- HALL** Stuart T., « Codage/Décodage », *Réseaux*, 12, n° 68, 1994, pp. 27-39.
- HALL** Stuart T., *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Amsterdam, 2008.
- HALPERIN DONGHI** Tulio, « Algunas consideraciones sobre Germani, el surgimiento del peronismo y los migrantes internos », *Desarrollo Económico*, 14, n° 56, janvier- mars 1975.
- HEINICH** Nathalie, *La gloire de van Gogh. Essai d'anthropologie de l'admiration*, Paris, Minuit, 1991.
- HELD** David, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- HERITAGE** John et **GREATBATCH** David, « Generating Applause : A Study of Rhetoric and Response at Party Political Conferences », *American Journal of Sociology*, 92, n°1, July 1986, pp. 110-157.
- HERMET** Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 1989.
- HERMET** Guy, « L'Amérique latine ou le populisme consolidé », in *Les populismes dans le monde*, Paris, Fayard, 2001, pp. 207-248.
- HERMET** Guy, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 2001.
- HERMET** Guy, « Populisme et nationalisme », in **RIOUX** Jean-Pierre (s/d), *Les populismes*, Paris, Perrin, 2007, pp. 61-93.
- HERMET** Guy, « Permanences et mutations du populisme », in *Critique*, LXVIII, n° 776-777, janvier-février 2012, pp. 62-74.
- HERZFELD** Michael, *L'intimité culturelle. Poétique sociale dans l'État nation*, Paris, Presses de l'Université de Laval, 2007.
- HIRSCHMAN** Albert O., *Stratégie du développement économique*, Paris, Ed. Ouvrières, 1964 (1958).
- HIRSCHMAN** Albert O., *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 1995.
- HIRSCHMAN** Albert O., *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 1991.
- HOBBSAWN** Eric, « Inventer des traditions », *Enquête*, 2, 1995, pp. 171-189.
- HOGGART** Richard, *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970 (1957).
- HONNETH** Axel, *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, Sate University of New York Press, 1995.
- HONNETH** Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000 (1992).
- HONNETH** Axel, *La société du mépris*, Paris, La découverte, 2008.

- HUARD** Raymond, « Existe-t-il une « politique populaire » ? », in **NICOLAS** Jean, *Mouvements populaires et conscience sociale*. Colloque de l'Université Paris VII – CNRS, Paris, 24-26 mai 1984, Paris, Éditions Maloine, 1985, pp. 57-76.
- HUGO** Victor, *Les misérables*, in *Œuvres romanesques complètes*, Paris, Pauvert, 1962.
- IONESCU** Ghita et **GELLNER** Ernest (s/d), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1969.
- IPOLA** (de) Emilio, *Ideología y discurso populista*, Series en colecciones alternativas, n° 3, México, Folios Ediciones, 1982.
- IPOLA** (de) Emilio, *Metáforas de la política*, Buenos Aires, Politeia, 2000.
- IPOLA** Emilio (de) et **PORTANTIERO** Juan Carlos, « Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes », in **LABASTIDAS** Juan, *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea (Seminario de Oaxaca)*, Mexico, Siglo XXI, 1985. Repris in **IPOLA** Emilio (de), *Investigaciones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
- ISAMBERT** François, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.
- JAGUARIBE** Hêlio, *Problemas do desenvolvimento latinoamericano*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- JAKOBOWICZ** Nathalie, *1830. Le peuple de Paris, Révolution et représentations sociales*, Paris, PUR/Histoire, 2009.
- JANSEN** Robert S., « Populist Mobilization : A New Theoretical Approach to Populism », *Sociological Theory*, 29, n° 2, juin 2011, pp. 75-96.
- JAUSS** Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard/Tel, 1990 (1978).
- JEANPIERRE** Laurent, « Les populismes du savoir », in *Critique*, LXVIII, n° 776-77, pp. 150-164.
- JOSEPH** Isaac (s/d), *Prendre place. Espace public et culture dramatique. Colloque de Cerisy*, Paris/Cerisy, Éditions Recherches/Plan urbain, 1995.
- JULLIARD** Jacques, « Le peuple » in **NORA** Pierre (s/d), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997 (1992), volume 2, pp. 2359-2393.
- KAMPWIRTH** Karen et **WEYLAND** Kurt, *Gender and populism in Latin America : Passionate Politics*, Pennsylvania State University Press, 2010.
- KAZIN** Michael, *The Populist Persuasion : An American History*, New York, Cornell University Press, 1998.
- KATZ** Jack, « Du comment au pourquoi. Description lumineuse et inférence causale en ethnographie », in **CEFAÏ** Daniel, *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010, pp. 25-42.
- KAUFFMAN** Laurence et **TROM** Danny, *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l'EHESS/Raisons d'agir, 2010.
- KNIGHT** Alain, « Populism and Neo-populism in Latin America, especially Mexico », *Journal of Latin American Studies*, 30, May 1998, pp. 223-248.
- KORNHAUSER** William, *The politics of Mass Society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.
- KOSELLECK** Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Seuil, 2011 (1997).
- KRANTZ** Frederick, *History from below ; Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*, Concordia University, 1985.
- KUHN** Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs Flammarion, 1999 (1962).
- LACHMANN** Richard, « Le graffiti comme carrière et comme idéologie », *Terrains & Travaux*, 5, n° 2, 2003, pp. 55-86.
- LACLAU** Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory : Capitalism-Fascism-Populism*, London, Verso, 1982 (1977).

- LACLAU Ernesto et MOUFFE Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985. Tr. fr. *Hégémonie et stratégie socialiste*, Paris, Les solitaires intempestifs, 2009.
- LACLAU Ernesto, *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2000.
- LACLAU Ernesto, « Le populisme n'est pas une menace pour l'Amérique latine ». Propos recueillis par Hinde Pomeranec, 15 juin 2007. Article en ligne : <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2271>.
- LACLAU Ernesto, *La raison populiste*, Paris, Seuil/L'ordre philosophique, 2008 (2005).
- LAFAYE Claudette et THEVENOT Laurent, « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue française de sociologie*, vol. 34, n°4, 1993, pp. 493-524.
- LAFAYE Claudette et FLANQUART Hervé, « La figure de l'habitant et du citoyen dans les dispositifs de participation dunkerquois » in COLLECTIF, *Actes du séminaire Cadre de vie, environnement et Dynamiques associatives*, Paris-La Défense, PUCA/Ministère de l'équipement, 2001, pp. 35-45.
- LAGROYE Jacques, *La politisation*, Paris, Belin/Socio-histoires, 2003.
- LAHIRE Bernard, « Sociologie et analogie » in *L'esprit sociologique*, Paris, La découverte, 2007, pp. 66-93.
- LAHIRE Bernard, « Sociologie et analogie : Jean-Claude Passeron, la métaphore et le disjoncteur » in FABIANI Jean-Louis, *Le Goût de l'enquête. Pour Jean-Claude Passeron*, Paris, L'Harmattan/Logiques sociales, 2001, pp. 37-70.
- LANDER Edgardo, *La colonialidad del saber : Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, FLACSO, 1993.
- LASCH Christopher, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Castelnau-Le-Lez, Climats, 1999 (1994).
- LASCH Christopher, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Champs Flammarion, 2002 (1991).
- LE BLANC Guillaume, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF/Pratiques théoriques, 2009.
- LE BON Gustave, *Psychologie des foules*, Paris, PUF/Quadrige, 2003 (1895).
- LECA Jean, « Justice pour les renards ! Comment le pluralisme peut nous aider à comprendre le populisme », in *Critique*, LXVIII, n° 776-77, pp. 85-95.
- LEFEBVRE Georges, « Foules historiques. Les foules révolutionnaires », in *La foule*, Paris, Centre international de synthèse, 1934, pp. 79-107.
- LEFEBVRE Georges, *La grande peur de 1789*, Paris, Armand Colin, 1988 (1932).
- LEFORT Claude, « Le nom d'Un », in LA BOETIE Étienne (de), *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1993 (1976), pp. 263-274.
- LEFORT Claude, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard/Tel, 1986a.
- LEFORT Claude, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil/Essais, 1986b.
- LE GALL Laurent, OFFERLE Michel et PLOUX François, *La politique sans en avoir l'air. Aspects de la politique informelle, XIX^e-XX^e siècles*, PUR/Histoire, 2012.
- LEPENIES Wolf, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Éditions de la MSH, 1990.
- LEVI STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon/Agora, 1974 (1958).
- LIVET Pierre, *Émotions et rationalité morale*, Paris, PUF/Sociologies, 2002.
- LIVET Pierre et THEVENOT Laurent, « Les catégories de l'action collective », in ORLEAN André, *Analyse économique des conventions*, Paris, PUF/Quadrige, 2004 (1994), pp. 163-192.
- LORAUX Nicole, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le genre humain*, n°27, 1993, pp. 23-39.
- LÖWY Michael et SAYRE Robert, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

- LIPSET** Seymour Martin, *L'homme et la politique*, Paris, Seuil, 1963 (1960).
- LYOTARD** Jean-François, *Le différend*, Paris, Minuit/Philosophie, 1983.
- LYOTARD** Jean-François, « Représentation, présentation imprésentable », in *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.
- MACKINNON** Moira et **PETRONE** Mario A. (s/d), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- MANIN** Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Champs Flammarion, 2008 (1995).
- MARCUS** George E., *Le citoyen sentimental. Émotions et politique en démocratie*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008 (2002).
- MARIN** Louis, *De la représentation*, Paris, Gallimard/Hautes Études, 1993.
- MAUGER** Gérard, « Enquêter en milieu populaire », *Genèses*, n°6, 1991, pp. 125-142.
- MARIOT** Nicolas, « Foules en liesse et « maréchalisme » des populations : les images officielles des voyages de Pétain montrent-elles des mouvements d'opinion ? », *Sociétés et représentations*, 2001a, n°12, pp. 143-159.
- MARIOT** Nicolas, « Les formes élémentaires de l'effervescence collective ou l'état d'esprit prêté aux foules », *Revue française de science politique*, 51, n°5, 2001b, pp. 707-738.
- MARROU** Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil/Points Histoire, 1954.
- MARTUCCELLI** Danilo, « Le dérapage révolutionnaire » in *Décalages*, Paris, PUF, 1995, pp. 67-89.
- MARTUCCELLI** Danilo, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard/Folio Essais, 2002.
- MARTUCCELLI** Danilo, « Figures de la domination », *Revue française de sociologie*, 45, n°3, 2004, pp. 469-497.
- MARTUCCELLI** Danilo, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin/Individu et société, 2006.
- MARTUCCELLI** Danilo, *Intervention à la table ronde « États-Providence : regards croisés Europe/Amérique latine »*, XIX^e Congrès de l' AISLF, Rabat, 5 juillet 2012.
- MATHIEU** Lilian, « Contexte politique et opportunités » in Fillieule Ollivier, Agikoliansky Éric et Sommier Isabelle, *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La découverte/Recherches, 2010, pp. 39-54.
- MATONTI** Frédérique et **POUPEAU** Franck, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 155, 2004/5, pp. 4-11.
- MATONTI** Frédérique (s/d), *La démobilisation politique*, Paris, La dispute/Pratiques politiques, 2005.
- MAYER** Nonna, « Le populisme est-il fatal ? », *Critique*, LXVIII, n° 776-777, janvier-février 2012, pp. 141-149.
- MEAD** George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF/Le lien social, 2006 (1934).
- MEDARD** Jean-François, « Le rapport de clientèle. Du phénomène social à l'analyse politique », *Revue française de science politique*, 26, n°1, pp. 103-131.
- MEIZOZ** Jérôme, « Kitsch nationaliste et loi du marché. Les deux mamelles du populisme suisse », in *Critique*, LXVIII, n° 776-77, pp. 129-140.
- MEMMI** Dominique, « Le corps protestataire aujourd'hui. Une économie de la menace et de la présence », *Sociétés contemporaines*, 31, n°31, 1998, pp. 87-106.
- MENY** Yves et **SUREL** Yves, *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 2000.
- MERKLEN** Denis, *Quartiers populaires, quartiers politiques*, Paris, La dispute/Pratiques politiques, 2009.
- MICHEA** Jean-Claude, *Le complexe d'Orphée : la Gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Castelnau-Le-Lez, Climats, 2011.
- MICHEL** Pierre, *Un mythe romantique, les barbares (1785-1848)*, Lyon, PUL, 1981.

- MICHELET** Jules, *Histoire de la Révolution française*, 4 Tomes, Gallimard/Folio Histoire, 2007 (1847-1853).
- MILLS** Charles Wright, *L'imagination sociologique*, Paris, La découverte, 2006 (1959).
- MORIN** Edgard, *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil/Points Essais, 1982 (1962).
- MOSCOVICI** Pierre, *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981.
- MUDDE** Cas, « The populist Zeitgeist », *Government and Opposition*, 39, n°3, 2004, pp. 541-563.
- MURMIS** Miguel et **PORTANTIERO** Juan-Carlos, *Estudios sobre los origines del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2004 (1971).
- NAMER** Gérard, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris, L'Harmattan/Logiques sociales, 2000.
- NEGRI** Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Amsterdam/« Caste », 2007 (1981).
- NEGT** Oskar, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot/Critique de la politique, 2007.
- NEVEU** Catherine, *Citoyenneté et espace public. Citoyens, habitants et jeunes dans une ville du Nord*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003. x
- NEVEU** Catherine, « Démocratie participative et mouvements sociaux : entre domestication et ensauvagement ? », *Participations*, 1/2011, pp. 186-209.
- NEIRA** Hugo, « Populismes ou césarismes populistes », *Revue française de science politique*, 19, n° 3, juin 1969, pp. 536-573.
- NICOLAS** Jean, *Mouvements populaires et conscience sociale*. Colloque de l'Université Paris
- NIQUEUX** Michel, « Du peuple au populisme », in **NIQUEUX** Michel et **DORNA** Alexandre, *Le peuple, cœur de la Nation ? Images du peuple, visages du populisme (XIX^e-XX^e siècle)*, L'Harmattan/Psychologie politique, 2004, pp. 7-11.
- NISBET** Robert A., *La tradition sociologique*, Paris, PUF/Quadrige, 2011 (1966).
- NORDMANN** Charlotte, *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Amsterdam, 2008.
- NOVARO** Marcos, « Menemismo y peronismo : viejo nuevo populismo », in **SIDICARO** Ricardo D. et **MAYER** Jorge (s/d), *Política y sociedad en los años del menemismo*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1995, pp. 45-73.
- O'DONNELL** Guillermo et **SCHMITTER** Philippe C., *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986.
- O'DONNELL** Guillermo, « Otra institucionalización », *Política y Gobierno*, III,n°2, 1996, pp. 219-244.
- O'DONNELL** Guillermo, « Delegative Democracy », *Journal of Democracy*, n° 5, janvier 1994, pp. 55-69.
- OAKESHOTT** Michael, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, Yale, Yale University Press, 1996.
- OFFERLE** Michel, « Illégitimité et légitimation du personnel politique ouvrier en France avant 1914 », *Annales ESC*, 39, n°4, juillet-août 1984, pp. 681-716.
- ORTEGA Y GASSET** José, *La révolte des masses*, Paris, Gallimard/Idées Nrf, 1967 (1929).
- OST** David, « Politics as the Mobilization of Anger. Emotions in Movements and in Power », *European Journal of Social Theory*, May 2004, 7, n°2, pp. 229-244.
- OZOUF** Jacques, *Nous les maîtres d'école. Autobiographies d'instituteurs de la Belle Epoque*, Gallimard/Folio Histoire, 1973.
- PAPERMAN** Patricia, « Les émotions et l'espace public », *Quaderni*, n°18, Autonomie 1992.
- PAPERMAN** Patricia, « Le fantastique social. Goffman et la sociologie des émotions », *Colloque de Cerisy. Lectures de Goffman en France*, Paris/Cerisy La Salle, 1987.

- POLLAK** Michael, « La gestion de l'indicible », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62, n°62/3, 1986, pp. 30-53.
- PASSERON** Jean-Claude, « Présentation », in HOGGART Richard, *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970, pp. 7-26.
- PASSERON** Jean-Claude, « Analogie, connaissance et poésie », *Revue européenne des sciences sociales*, 38, n°117, 2000, pp. 13-33.
- PASSERON** Jean-Claude, Préface à BECKER Howard S., *Écrire les sciences sociales*, Paris, Economica, 2004, pp. VII-XXV.
- PASSERON** Jean-Claude et Revel, Jacques, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS/Enquête, 2005.
- PASSERON** Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel/Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2006 (1991).
- PAVEAU** Marie-Anne, « Populisme : itinéraires discursifs d'un mot voyageur », in *Critique*, LXVIII, n° 776-77, pp. 75-84.
- PAYET** Jean-Paul, **GIULIANI** Frédérique et **LAFORGUE** Denis, *La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance*, Paris, PUR/Le sens social, 2008.
- PECAUT** Daniel, *L'ordre et la violence : évolution socio-politique de la Colombie entre 1930 et 1953*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1987.
- PERELMAN** Charles, *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1997 [1977].
- PEROL** Lucette, « Le peuple vu par le *Dictionnaire de Trévoux* et l'*Encyclopédie* », in *Peuple, plèbe et populace. Idées, représentations quotidiennes de l'Ancien Régime au temps des Girondins*, Actes du Colloque organisé du 12 au 14 mai 1989 par le CIBEL-Université Michel de Montaigne Bordeaux III, *Revue Française d'Histoire du Livre*, 65, n° 66-67, 1990, pp. 139-160.
- PESSIN** Alain, *Le mythe du peuple et la société française du XIX^e siècle*, Paris, PUF/Sociologie d'aujourd'hui, 1992.
- PIERRU** Emmanuel, « Des chômeurs "bons pour tous les coups de main politiques" - La production savante et syndicale d'une croyance politique dans l'entre-deux-guerres », in COLLOVALD Annie et GAÏTI Brigitte (s/d), *La démocratie aux extrêmes*, Paris, La Dispute/Pratiques politiques, 2006.
- PITKIN** Hanna Fenichel, « Justice : On relating Private and Public », *Political Theory*, 9, n°3, 1981 (1967), pp. 327-352.
- PIZZORNO** Alessandro, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- POLONI** Alma, *Potere al popolo. Conflitti sociali e lotte politiche nell'Italia comunale del Duecento*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, 2010.
- POMBENI** Paolo, « Typologie des populismes en Europe », in RIOUX Jean-Pierre (s/d), *Les populismes*, Paris, Perrin, 2007, pp. 85-130.
- POPPER** Karl, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956 (1949).
- PREBISH** Raúl P., *The Economic Development of Latin America and its principle problem*, New York, PUD, 1951.
- PROUDHON** Pierre-Joseph, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, Librairie Internationale, 1868 (1864).
- PUDAL** Bernard, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, Presses de la FNSP, 1989.
- PUDAL** Bernard, « La vocation communiste et ses récits », in Lagroye Jacques, *La politisation*, Paris, Belin/Socio-histoires, 2003, pp. 147-162.

- QUATTROCCHI-WOISSON** Diana, « Les populismes latino-américains à l'épreuve des modèles d'interprétation européens », *Vingtième siècle*, 56, 1997, pp. 161-183.
- QUATTROCCHI-WOISSON** Diana, « Les populismes latino-américains » in RIOUX Jean-Pierre (s/d), *Les populismes*, Paris, Perrin, 2007, pp. 269-300.
- QUERE** Louis, « L'espace public : de la théorie politique à la métathéorie sociologique », *Quaderni*, 18, 1992b, pp. 75-92.
- QUERE** Louis, « Espace public et communication », in CHAMBAT Pierre, *Communication et lien social*, Paris, Descartes, 1992a, pp. 25-49.
- QUERE** Louis, « La situation toujours négligée », *Réseaux*, 15, n° 85, 1997, pp. 163-192.
- QUERE** Louis « La structure d'une expérience publique du point de vue pragmatiste » in CEFALI Daniel et ISAAC Joseph, *L'héritage du pragmatisme*, Paris, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002, pp. 131-160.
- QUERE** Louis et **OGIEN** Albert (s/d), *Les moments de la confiance. Connaissance, affects et engagements*, Paris, Economica/Etudes sociologiques, 2006.
- QUINET** Edgard, *La révolution*, 2 Tomes, Belin, 2009 (1865).
- QUINTERO LOPEZ** Rafael, *Nueva critica al populismo*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2004.
- RAMOS JIMENEZ** Alfredo, *La revolución bolivariana. El pasado de una ilusión*. Caracas, La Hoja del norte, 2011.
- RANCIERE** Jacques, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.
- RANCIERE** Jacques, *Courts voyages au pays du peuple*, Paris, Seuil/La librairie du XX^e siècle, 1990.
- RANCIERE** Jacques, *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil/La librairie du XXI^e siècle, 1992.
- RANCIERE** Jacques, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- RANCIERE** Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000.
- RANCIERE** Jacques, *Les scènes du peuple (Les Révoltes logiques 1975-1985)*, Horlieu Éditions, 2003.
- RANCIERE** Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard/Folio Essais, 2004 (1998).
- RANCIERE** Jacques, *Le Maître ignorant*, Paris, 10/18, 2004 (1987).
- RANCIERE** Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005.
- RANCIERE** Jacques et **FAURE** Alain (s/d), *La parole ouvrière*, Paris, La fabrique, 2007.
- RANCIERE** Jacques, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Champs Flammarion, 2007 (1983).
- RECONDO** David, « Les paradoxes de la démocratie participative en Amérique latine » in NEVEU Catherine (s/d), *Culture et pratiques participatives. Perspectives comparatives*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2007, pp. 255-278.
- RECONDO** David, *La démocratie en terres indiennes*, Paris, Karthala/CERI, 2009.
- RENAULT** Emmanuel et **SINTOMER** Yves (s/d), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La découverte/Recherches, 2003.
- RETIERE** Jean-Noël, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, 16, n°63, 2003, pp. 121-143.
- REVEL** Jacques, « Présentation de Georges Lefebvre », in LEFEBVRE Georges, *La grande peur de 1789, suivi de Foules révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 1988, pp. 7-25.
- REVEL** Jacques (s/d), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Hautes Études, 1996.
- REVAULT D'ALLONNES** Myriam, « Le courage de juger », in ARENDT Hannah, *Juger ; sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, pp. 217-239.
- REY** Juan-Carlos, *Problemas sociopolíticos de América Latina*, Caracas, UCV (Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas), sans éd., 1998 (1980).
- REYNIE** Dominique, *Populismes : la pente fatale*, Paris, Plon, 2011.

- RICHIR** Marc, *Du sublime en politique*, Paris, Payot/Critique de la politique, 1991.
- RICHIR** Marc et **TASSIN** Étienne (s/d), *Merleau-Ponty. Phénoménologies et expériences*, Grenoble, Million/Krisis, 2008 (1992).
- RICŒUR** Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990a.
- RICŒUR** Paul, « Événement et sens », in *L'espace et le temps*, Paris, Vrin, 1990b, pp. 13-53.
- RICŒUR** Paul, *Temps et récit. Tome I : L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1991.
- RICŒUR** Paul, « Une Théorie purement procédurale de la Justice est-elle possible ? À propos de la Théorie de la Justice de J. Rawls » et « Après la Théorie de la Justice », in *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, respectivement pp. 71-98 et pp. 99-120.
- RICŒUR** Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil/Points, 1997 (1969).
- RIOT-SARCEY** Michèle, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel/Bibliothèque Histoire, 1998.
- RIOUX** Jean-Pierre, « Le peuple à l'inconditionnel » in **RIOUX** Jean-Pierre (s/d), *Les populismes*, Paris, Perrin, 2007, pp. 7-16.
- ROBERTS** K., « Neoliberalism and the Transformation of Populism in Latin America », *World Politics*, 48, 1995, pp. 82-116.
- ROCHLITZ** Rainer, *L'art au banc d'essai. Esthétique et critique*, Paris, Gallimard/Nrf, 1998.
- ROSANVALLON** Pierre, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil/L'Univers historique, 1990.
- ROSANVALLON** Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard/Folio Histoire, 1998.
- ROSANVALLON** Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003.
- ROSANVALLON** Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.
- ROSANVALLON** Pierre, *Penser le populisme*. Leçon inaugurale prononcée lors des 26^e Rencontres de Pétrarque, Montpellier, 2011.
- ROUGERIE** Jacques, « Peuple et souveraineté » in **RIOT-SARCEY** Michèle, **BOUCHET** Thomas et **PICON** Antoine, *Dictionnaire des utopies*, Larousse/In extenso, 2007, pp. 179-185.
- ROUQUIE** Alain, « L'hypothèse « bonapartiste » et l'émergence des systèmes politiques semi-compétitifs », *Revue française de science politique*, 25, n° 6, 1975, pp. 1077-1111.
- ROUQUIE** Alain, *L'État militaire en Amérique latine*, Paris, Seuil, 1982.
- ROUQUIE** Alain, *Amérique Latine. Introduction à l'Extrême-Occident*, Paris, Seuil/Points Essais, 1998 (1987).
- ROXBOROUGH** Ian, « Unity and Diversity in Latin American History », *Journal of Latin American Studies*, 16, n°1, 1984, pp. 1-26.
- ROY** Olivier, « Carte blanche à l'identité », in *Critique*, LXVIII, n° 776-77, pp. 96-109.
- RUDE** George F. E., *La foule dans la révolution française*, Paris, Maspero/Textes à l'appui, 1982 (1959).
- RUDÉ** George F. E., *Ideology and Popular Protest*, North Carolina, Eds. Harvey J. Kaye, University of North Carolina Press, 1995 (1980).
- SAID** Edward W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil/La couleur des idées, 2005 (1978).
- SAINT-UPÉRY** Marc, *Le rêve de Bolivar. Le défi des gauches sud-américaines*, Paris, La Découverte, 2007.
- SARDAN** (de) Olivier Jean-Pierre, « Le "je" méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 2000, 41, n°3, 2000, pp. 417-445.
- SARTORI** Giovanni, *The theory of democracy revisited, I*, Chatham House Publishers, 1987.
- SARTORI** Giovanni, « Bien comparer, mal comparer », *Revue Internationale de Politique Comparée*, 1/1, 1994, pp. 19-36.
- SARTORI** Giovanni, *Homo videns*, Bari, Laterza, 2000.

- SCHUMPETER** Joseph, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990 (1942).
- SCHÜTZ** Alfred, « Don Quichotte and the Problem of Reality », *Social Research*, 13, n° 4, décembre 1946, pp. 463-478, tr. fr. « Don Quichotte et le problème de la réalité », in *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Félin, 2007, pp. 155-190.
- SCHÜTZ** Alfred, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck, [1971] 1987.
- SCHMITT** Carl, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Champs Flammarion, 1992 (1932).
- SCOTT** James C., *La domination et les arts de la résistance*, Paris, Amsterdam, 2008 (1992).
- SCHÜRMAN** Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.
- SIBLOT** Yasmine, *Faire valoir ses droits au quotidien. Les services publics dans les quartiers populaires*, Presses de Sciences Po/Sociétés en mouvement, 2006.
- SIYÈS** Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, Paris, PUF, 1982 (1789).
- SIMMEL** Georg, « Excursus sur l'étranger », in *Sociologie. Études sur les formes de socialisation*, Paris, PUF/Quadrige, 2010 (1908), pp. 663-684.
- SINGER** Hans W., « The Distribution of Gains between Investing and Borrowing Countries », *American Economic Review*, XL, Mai 1950, pp. 473-485.
- SINGLY** (de) François et **MARTUCCELLI** Danilo, *Les sociologies de l'individu*, Paris, Armand Colin/128, 2009.
- SINTOMER** Yves, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La découverte/Armillaire, 1999.
- SINTOMER** Yves et **Gret** Marion, *Porto Alegre. L'histoire d'une autre démocratie*, Paris, La découverte/Sur le vif, 2005.
- SINTOMER** Yves, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La découverte/Cahiers libres, 2007.
- SINTOMER** Yves, « Lutttes pour la reconnaissance des classes subalternes et modernisation participative de l'État », Postface in **COMPAGNON** Olivier, **REBOTIER** Julien et **REVEY** Sandrine, *Le Venezuela au-delà du mythe*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009, pp. 217-225.
- SINTOMER** Yves, « Délibération et participation : affinité élective ou concepts en tension ? », *Participations*, n°1, 2011, pp. 239-276.
- SKINNER** Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001 (1978).
- SORMAN** Guy, « 2012, une année populiste », *Contrepoints*, 2 décembre 2011. Article en ligne : <http://www.contrepoints.org/2011/12/02/58502-2012-une-annee-populiste>.
- SOUSA SANTOS** Boaventura (de), *Democratizar la democracia*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2004.
- STAROBINSKI** Jean, « Le concept de *cénesthésie* et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff », *Gesnerus*, 34, 1977, pp. 2-20.
- STRAUSS** Anselm et **CORBIN** Juliet, « L'analyse de données selon la *grounded theory*. Procédures de codage et critères d'évaluation », in **CEFAÏ** Daniel (s/d), *L'enquête de terrain*, Paris, La découverte/Recherches, 2003, pp. 363-379.
- SUREL** Yves, « Peuple », *Encyclopedia Universalis*, article en ligne : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/notion-de-peuple/>.
- SVAMPA** Maristella, *Penser le Facundo : civilisation et barbarie dans la culture et la vie politique argentine*, thèse de doctorat sous la dir. de **PECAUT** Daniel, EHESS, Paris, 1992.
- TAGUIEFF** Pierre-André, « Populismes dans l'Europe contemporaine : entre résurgence et émergence », in **NIQUEUX** Michel et **DORNA** Alexandre, *Le peuple, cœur de la Nation ? Images du peuple, visages du populisme (XIX^e-XX^e siècle)*, L'Harmattan/Psychologie politique, 2004, pp. 15-40.

- TAGUIEFF** Pierre-André, *L'illusion populiste. Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, Paris, Champs Flammarion, 2007a (2002).
- TAGUIEFF** Pierre-André, « Le populisme et la science politique », in Rioux Jean-Pierre (s/d), *Les populismes*, Paris, Perrin, 2007b (1997), pp. 17-60.
- TAINÉ** Hippolyte, *Les origines de la France contemporaine, T. I : L'anarchie spontanée*, Paris, Robert Laffont, 1986 (1878).
- TALPIN** Julien, « Jouer les bons citoyens. Les effets contrastés de l'engagement au sein des dispositifs participatifs », *Politix*, n°75, 2006, pp. 13-32.
- TARDE** Gabriel, *L'opinion et la foule*, Paris, Paris, PUF/Recherches politiques, 1989 (1901).
- TARRAGONI** Federico, *Révolutions wébériennes. Actualités et postérités de Max Weber dans les sciences sociales et la philosophie* (avec FLEURY Laurent), Paris, Armand Colin/U, 2013 (à paraître).
- TARRAGONI** Federico, « Un art pour le peuple. Les figures du peuple entre romantisme, folklorisme et naturalisme », *Tumultes*, n°38, janvier 2013.
- TASSIN** Étienne, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, n°10, 1991, pp. 23-37.
- TASSIN** Étienne et **RICHIR** Marc (s/d), *Jan Patocka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Million/Krisis, 1992.
- TASSIN** Étienne, « La visibilité de l'action politique », in ISAAC Joseph (s/d), *Prendre place. Espace public et culture dramatique. Colloque de Cerisy*, Paris/Cerisy, Éditions Recherches/Plan urbain, 1995, pp. 79-92.
- TASSIN** Étienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot/Critique de la politique, 1999.
- TASSIN** Étienne, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil/La couleur des idées, 2003.
- TASSIN** Étienne, « Le peuple ne veut pas », intervention au Colloque « Hannah Arendt : crises de l'État-Nation et pensées alternatives », Université Paris 7 Denis Diderot, 23-25 novembre 2007.
- TASSIN** Étienne, « Événements versus bifurcations : digressions philosophiques sur la raison des miracles », in BESSIN Marc, BIDART Claire et GROSSETTI Michel (s/d), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La découverte, Recherches, 2010, 90 et sq.
- TCHAKHOTINE** Serge, *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1952 (1939).
- THEVENOT** Laurent, « Jugements ordinaires et jugement de droit », *Annales ESC*, 6, 1992, pp. 1279-1299.
- THEVENOT** Laurent, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La découverte/Textes à l'appui, 2006
- THIESSE** Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil/L'univers historique, 1999.
- THOMPSON** Edward P., « History from below », *Times Literary Supplement*, 7 avril 1966.
- THOMPSON** Edward P., « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past & Present*, n° 50, 1971, pp. 76-136 [trad. fr., « L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIII^e siècle », in THOMPSON Edward P. et alii (s/d), *La Guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique*. Montreuil, Éd. de la Passion, 1990, pp. 31-92].
- THOMPSON** Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil/Histoire, 2012 (1963).
- TICKETT** Timothy, *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*, Paris, Albin Michel/L'évolution de l'humanité, 1997 (1996).

- TILLY Charles, *From mobilization to revolution*, Reading-Mass, Addison-Wesley Publishing Co., 1978.
- TILLY Charles, *La France contestée de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986.
- TIZZIANI Ania, *Les échos d'un peuple. L'évolution intergénérationnelle des formes de politisation péroniste en Argentine à la fin du XX^e Siècle*. Thèse de doctorat en sociologie, IEDES-Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2007.
- TOURAINÉ Alain, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.
- TOURAINÉ Alain, *Les sociétés dépendantes*, Paris, Duculot, 1976.
- TOURAINÉ Alain, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978.
- TOURAINÉ Alain, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984.
- TOURAINÉ Alain, *La Parole et le Sang. Politique et société en Amérique Latine*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- TOURAINÉ Alain, « Las políticas nacional-populares » in MACKINNON Moira et PETRONE Mario A. (s/d), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 356-421.
- TOURAINÉ Alain et KHOSROKHAVAR Farhad, *La recherche de soi. Dialogue sur le Sujet*, Paris, Fayard, 2000.
- TRAVERSO Enzo, *L'histoire comme champ de bataille*, Paris, La découverte, 2011.
- URFALINO Philippe, *L'invention de la politique culturelle*, Paris, Hachette/Pluriel, 1996.
- URSO Gianpaolo (s/d), *Popolo e potere nel mondo antico*. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli 23-25 settembre 2004, Firenze, Edizioni ETS, 2005.
- VARGAS Yves (s/d), *De la puissance du peuple. La démocratie de Platon à Rawls*, T. I, Pantin, Le Temps des Cerises/Matière à pensées, 2000.
- VARGAS Yves (s/d), *De la puissance du peuple. La démocratie chez les penseurs révolutionnaires*, T. II, Pantin, Le Temps des Cerises/Matière à pensées, 2003.
- VARGAS Yves (s/d), *De la puissance du peuple. La démocratie concepts et masques*, T. III, Pantin, Le Temps des Cerises/Matière à pensées, 2007.
- VARGAS Yves (s/d), *De la puissance du peuple. Conservateurs et réactionnaires : Le peuple mis à mal*, T. IV, Pantin, Le Temps des Cerises/Matière à pensées, 2010.
- VATTIMO Gianni, *Éthique de l'interprétation*, Paris, La découverte/Armillaire, 1991.
- VAYSSIERE Pierre, *Les révolutions d'Amérique latine*, Paris, Seuil/Points Histoire, 2002.
- VENTURI Franco, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX^e siècle*, 2 Tomes, Paris, Gallimard/Bibliothèque des Histoires nrf, 1972 (1952).
- VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil/Points Histoire, 1971.
- VIARD Jean, *Aux sources du populisme nationaliste : l'urgence de comprendre Toulon, Orange, Marignane*, Paris, Aube, 1996.
- VIDAL Dominique, « Le bel avenir de la *mulata*. La bonne, sa patronne et son patron », *Cahiers du Brésil contemporain*, 2002, n°49-50, pp. 153-166.
- VIGUERA Aníbal, « 'Populismo' y 'neopopulismo' en América Latina », *Revista Mexicana de Sociología*, 3, 1993, pp. 49-66.
- VILAS Carlos M. (s/d), *La democratización fundamental*, Series en Claves de Latinoamérica, México, Consejo nacional para la cultura y las artes, 1994.
- VILLACEQUE Noémie, « Θορυβος των πολλων : le spectre du spectacle démocratique », in MACE Arnaud (s/d), *Le savoir public. Savoirs collectifs et figures publiques du savoir en Grèce ancienne*, Besançon, Cahiers de la MSHE, pp. 137-152.
- VOIROL Olivier, « L'espace public et les luttes pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth », in BARRIL Claudia, CARREL Marion, GUERRERO Juan Carlos et MARQUEZ Alicia, *Le public en action*, Paris, L'Harmattan/Logiques politiques, 2003, pp. 117-138.

- VOMMARO Gabriele, *Regards croisés sur les rapports des classes populaires au politique en Argentine. Retour sur la question du « clientélisme »*, Thèse pour le doctorat de sociologie, EHESS, 2010.
- VOVELLE Michel, *La Mentalité révolutionnaire*, Paris, Editions sociales, 1985.
- WAHNICH Sophie, *La longue patience du peuple, 1792. Naissance de la République*, Paris, Payot/Critique de la politique, 2008.
- WAHNICH Sophie, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la révolution française*, Paris, Albin Michel/Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2010 (1997).
- WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 (1904-1917).
- WEBER Max, « Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 (1917), pp. 365-433.
- WEBER Max, *Économie et société*, T. I, Paris, Agora, 1971 (1921-22).
- WEBER Max, *Sociologie du droit*. Paris, PUF, 1986 (1922).
- WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard/Tel, 1996 (1910-20).
- WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 2002 (1917-1919).
- WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard/Tel, 2003 (1904).
- WEFFORT Francisco, « Les démocraties nouvelles » : analyse d'un phénomène », *Revue internationale des sciences sociales*, XLV, n°2, mai 1993, pp. 292-294.
- WERTH Nicolas, « L'appel au petit peuple selon Staline », in RIOUX Jean-Pierre (s/d), *Les populismes*, Paris, Perrin, 2007, pp. 221-236.
- WEYLAND, Kurt, « Neopopulism and neoliberalism in Latin America: unexpected affinities », *Studies in Comparative International Development*, 31, 1, 1996, 3-31.
- WEYLAND, Kurt, « Populism in the age of neoliberalism » in CONNIFF Michael (s/d), *Populism in Latin America*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1999, pp. 172-190.
- WEYLAND Kurt, « Clarifying a Contested Concept : Populism in the Study of Latin American Politics », *Comparative Politics*, 34, n° 1, octobre 2001, pp. 1-22.
- WILES Peter, « A Syndrome, Not a Doctrine : Some Elementary Theses on Populism », in IONESCU Ghita et GELLNER Ernest (s/d), *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1969, pp. 156-169.
- WILLIAMS Rhys H., « Constructing the Public Good : Cultural Ressources and Social Movements », *Social Problems*, 1995, 42, n° 1, pp. 124-144.
- WILLIAMS Melissa, « Representation de groupe et démocratie deliberative: une alliance malaisée », *Philosophiques*, vol. 28, n°2, 2002, pp. 215-250.
- WINOCK Michel, « Les populismes français », in Rioux Jean-Pierre (s/d), *Les populismes*, Paris, Perrin, 2007, pp. 131-154.
- YOUNG Michael et WILLMOTT Peter, *Le village dans la ville. Famille et parenté dans l'Est londonien*, Paris, PUF/Le lien social, 2010 (1957).
- YOUNG Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- ZARKA Yves Charles (s/d), *Repenser la démocratie*, Paris, Armand Colin, 2010.
- ZARKA Yves Charles, « Le populisme et la démocratie des humeurs », *Cités*, 49, 2012, pp. 3-6.
- ZINN Howard, *Une Histoire populaire des Etats-Unis. De 1492 à nos jours*, Agone/Des Amériques, 2003 (1980).

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALISÉE VENEZUELA

- ALARCÓN PUENTES** Johnny, **CARMEN PAZ** Morelva Leal et **FERNÁNDEZ** Zaidy, « Las sociedades indígenas en Venezuela : balances y perspectivas, 1999-2006 », in **AYALA** Mario et **QUINTERO** Pablo, *Diez años de revolución en Venezuela. Historia, balance y perspectivas (1999-2009)*, Caracas, Maipue, 2009, pp. 259-276.
- ÁLVAREZ DÍAZ** Ángel E., **FERNÁNDEZ TORO** Julio-César et **QUINTÍN** Antonio, *Los desafíos de la institución presidencial en Venezuela: gobernabilidad democrática y reforma constitucional des sistema de gobierno*, Caracas, CLAD/IEP-UCV, 1999.
- AMODIO** Emanuele, « La republica indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 13, n° 3, septiembrediciembre 2007, pp. 175-188.
- AMODIO** Emanuele, « El patrimonio histórico y cultural. Una perspectiva antropológica », *Boletín Museo Antropológico de Quibor*, 7, 2000, pp. 139-148.
- ARCONADA** Sergio, « Mesas Técnicas de agua y Consejos Comunitarios de agua », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 12, 2, mayo-agosto 2006, pp. 127-132.
- ARENAS** Nelly et **GÓMEZ CALCAÑO** Luis, *Populismo Autoritario : Venezuela 1999-2005*, CENDES, 2006.
- BETANCOURT** Rómulo, *Trayectoria democrática de una revolución. Discursos y conferencias pronunciadas en Venezuela y el exterior durante el ejercicio de la presidencia de la Junta Revolucionaria de Gobierno de los Estados Unidos de Venezuela*, Caracas, sans éd., 1948.
- BETANCOURT** Rómulo, « Con quién estamos y contra quién estamos », (Costa Rica, enero 1932), *Colección Pensamiento Político Venezolano del siglo XX*, Congreso de la República, tomo VI, Volumen II, n° 13, 1998.
- BOLÍVAR** Teolinda et **BALDÓ** Josefina, *La cuestión de los barrios*, Monte Ávila Editores/Fundación Polar UCV, 1995.
- BRANLER-WEINRAB** Jessica, « La participation politique des femmes dans les Conseils locaux de planification publique », in **COMPAGNON** Olivier, **REBOTIER** Julien et **REVEY** Sandrine, *Le Venezuela au-delà du mythe*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009, pp. 77-90.
- BURGOS** Elizabeth, Prologue à Frédérique Langue, *Hugo Chávez et le Venezuela. Une action politique au pays de Bolívar*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 7-21.
- BURT** Jo-Marie et **MAUCERI** Philip (s/d), *Politics in the Andes : Identity, Conflict, Reform*, Pittsburgh, UPB, 2004.
- CABALLERO** Manuel, *La crisis de la Venezuela contemporánea*, Caracas, Monte Ávila Editoriales, 1998.
- CARIÁS BAZO** Rafael Ernesto, « Identidad y cultura de los barrios », in **BOLÍVAR** Teolinda y **BALDÓ** Josefina (s/d), *La cuestión de los barrios*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana - Fundación Polar - Universidad Central de Venezuela, pp. 87-91.
- CARRERA DAMAS** Germán, *El culto a Bolívar*, Caracas, Editorial Alfa, 2005.
- CARRERA DAMAS** Germán, **LEAL** Curiel et alii, *Mitos políticos en las sociedades andinas*, Caracas, 2006, pp. 129-160.
- CASTRO LEIVA** Luis, *El dilema octubrista : 1945-1987*, Caracas, Cuadernos Lagoven/Serie Cuatro Republicas, 1988.
- CASTRO LEIVA** Luis, *De la patria boba a la teología bolivariana, Ensayos de historia intelectual*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.
- CASTRO LEIVA** Luis, *Este octubre nuestro de todos los días*, Caracas, Fundación CELARG/Cátedra Rómulo Gallegos, 1997.
- CERESOLE** Norberto, « Caudillo, ejército, pueblo », *Venezuela Analítica*, enero-febrero 1999.

- CHÁVEZ FRÍAS** Hugo, *Palabras Anti-imperialistas*, Caracas, Ministerio de Comunicación e Información, 19 abril 2005.
- CHÁVEZ FRÍAS** Hugo, *Entramos a una nueva era : El proyecto Nacional Simón Bolívar. Juramentación de los nuevos integrantes del Gabinete Ejecutivo*, Caracas, Ministerio de Comunicación e Información, 8 enero 2007.
- CHÁVEZ FRÍAS** Hugo, *Nada detendrá la Revolución Socialista en Venezuela. Juramentación del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela*, Caracas, Ministerio de Comunicación e Información, 10 enero 2007.
- CHÁVEZ FRÍAS** Hugo, *Esta revolución no tiene vuelta atrás. Presentación del mensaje anual del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, H. R. Chávez Frías, ante la Asamblea Nacional*, Caracas, Ministerio de Comunicación e Información, 13 janvier 2007.
- CHÁVEZ FRÍAS** Hugo, *Tercer Motor : Moral y Luces, Educación con valores socialistas. Juramentación del Consejo Presidencial 'Moral y Luces'*, Caracas, Ministerio de Comunicación e Información, 25 enero 2007.
- CHÁVEZ FRÍAS** Hugo, *Poder Popular : Alma de la Democracia Revolucionaria. Juramentación del Consejo Presidencial para la Reforma Constitucional y del Consejo Presidencial del Poder Comunal*, Caracas, Ministerio de Comunicación e Información, 27 de enero de 2007.
- COMANDO SUPREMO BOLIVARIANO**, *Círculos Bolivarianos*, Caracas, sans éd., 2003.
- COMMET** Mathieu, « Une révolution dans la Révolution? Mobilisations collective et démocratie participative dans les barrios de Caracas », in **COMPAGNON** Olivier, **REBOTIER** Julien et **REVEY** Sandrine, *Le Venezuela au-delà du mythe*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009, pp. 105-130.
- COMPAGNON** Olivier, **REBOTIER** Julien et **REVEY** Sandrine, *Le Venezuela au-delà du mythe*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009.
- CONTRERAS NATERA** Miguel-Angel, « Descentralización y Democracia : vicisitudes de la política territorial en Venezuela », in **MASCAREÑO** Carlos (s/d) *Políticas públicas siglo XXI : caso venezolano*, Caracas, CENDES, 2006, pp. 133-158.
- CORDIPLAN**, *Programa Económico de Transición 1999-2000*, Caracas, 1999.
- CORONIL** Fernando et **SKURSKI** Julie, « Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela », *Comparative Studies in Society and History*, 33, 2, april 1991, pp. 288-337.
- CORONIL** Fernando, *El Estado mágico, naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, UCV/Nueva Sociedad, 2002 (1997).
- DABENE** Olivier, « Un pari néo-populiste au Venezuela », *Critique internationale*, 4, 1999, pp. 145-167.
- DÁVILA** Luis R., *Imaginario político venezolano*, Caracas, Alfadil, 1992.
- DÁVILA** Luis R., *Venezuela : la formación de las identidades políticas*, Mérida, Universidad de los Andes, 1996.
- DÁVILA** Luis R., « Momentos fundaciones del imaginario democrático venezolano », in **DÁVILA** Luis R., « Dictadura y democracia en Venezuela. Discurso y mito del gendarme necesario », in **Ramos Jiménez** Alfredo, *La revolución bolivariana. El pasado de una ilusión*. Caracas, La Hoja del norte, 2011, pp. 19-54.
- DIETERICH** Heinz, *Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI*, Caracas, Instituto Municipal de Publicaciones, Alcaldía de Caracas, 2005.
- ELIA** (d') Yolanda, *Las misiones sociales en Venezuela*, Caracas, Ildis, 2008.
- ELLNER** Steve, « Revolutionary and Non-Revolutionary Paths of Radical Populism : Directions of the *Chavista* Movement in Venezuela », *Science & Society*, 69, n° 2, 2001, pp. 160-190.

- ELLNER Steve, « The radical Potential of Chavismo in Venezuela : The First Year and a Half in Power », *Latina American Perspectives*, 28, 5, september 2001, 5-32.
- ELLNER Steve et HELLINGER Daniel, *Venezuelan Politics in the Chavez Era, Class, Polarization and Conflict*, Lynne Rienner Publishers, 2004.
- ELLNER Steve et THINKER SALAS Miguel, *Venezuela: Hugo Chávez and the Decline of an « Exceptional Democracy »*, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- ESPINASA Ramón, « El auge y el colapso de PDVSA a los treinta años de la nacionalización », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 12, 2, enero-abril 2006, pp. 147-182.
- FOURNIER Jean-Marc, *L'autre Venezuela d'Hugo Chávez. Boom pétrolier et révolution bolivarienne à Maracaibo*, Paris, Karthala, 2010.
- FUNDACIÓN CENTRO GUMILLA, *Estudio de los Consejos Comunales en Venezuela*, Ediciones Gumilla/Claves para la participación comunitaria, 2008.
- GARCIA-GUADILLA Maria-Pilar, « La praxis de los Consejos comunales ¿Poder comunal o instancia clientelar ? » in AYALA Mario et QUINTERO Pablo, *Diez años de revolución en Venezuela. Historia, balance y perspectivas (1999-2009)*, Caracas, Maipue, 2009, pp. 297-326.
- GÓMEZ Alejandro E., « La revolución de Caracas desde abajo », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 8, 2008.
- GÓMEZ CALCAÑO Luis et PATRUYO Thanalí, « Entre la esperanza popular y la crisis económica : transición política en Venezuela », *Cuadernos del Cendes*, 17, n° 43, enero-abril 2000, pp. 199-246.
- GÓMEZ (DE) IVASHEVSKY Alejandro, *Lenguaje coloquial de Venezuela*, Caracas, UCV, 1969.
- GONZÁLEZ PLESSMANN Alejandro, « La desigualdad en la revolución bolivariana : una década de apuesta por la democratización del poder, la riqueza y la valoración de estatus », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 14, n° 3, septiembre-diciembre 2008, pp. 175-199.
- GUERRA José, *¿Qué es el socialismo del siglo XXI ?*, Caracas, Librorum Editores, 2006.
- HARNECKER Marta, *Hugo Chávez Frías : un hombre, un pueblo*, La Habana, Siglo XXI, 2002.
- HELLINGER Daniel « Tercermundismo y chavismo », *Espacio Abierto*, 15, n° 1-2, enero-junio 2006, pp. 323-342.
- HAWKINS Kirk A. et HANSEN David R., « Dependent civil society : The círculos bolivarianos in Venezuela », *Latin American Research Review*, 2006, 41, n° 1, pp. 102-132.
- IRWIN Domingo G., *Relaciones civiles-militares en el siglo XX*, Caracas, Centauro, 2000.
- IRWIN Domingo et LANGUE Frédérique, *Militares y poder en Venezuela. Ensayos históricos relacionados con las relaciones civiles y militares venezolanas*, Caracas, UCAB-UPEL, 2005.
- LANDER Edgardo, « Izquierda y populismo : alternativas al neoliberalismo en Venezuela » in RODRÍGUEZ GARAVITO César A., BARRETT Patrick S. et CHÁVEZ Daniel, *La nueva izquierda en America Latina. Sus orígenes y trayectoria futura*, Caracas, Vitral, 2006, pp. 97-145.
- LANDER Edgardo, « Un processus de transformation ne peut dépendre d'une seule personne », Propos recueillis par H. Prieto, 15 février 2009. Source : <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2483>.
- LANDER Luis E., « A treinta años de la nacionalización el debate continúa », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 12, 2, enero-abril 2006, pp. 103-107.
- LANGUE Frédérique, « L'indépendance du Venezuela : idéalisation de l'histoire et paradigme du héros », *CMHLB Caravelle*, n°94, 2010, pp. 46-64.
- LANGUE Frédérique, « Retour sur une société des mondes atlantiques. Le Venezuela colonial ou une historiographie des marges », *Caravelle*, n°92, 2008, pp. 151-178.

- LANGUE Frédérique, « El acontecer histórico en la historia reciente de Venezuela: algunas reflexiones en torno a una fábrica de emociones para el tiempo presente », in IRWIN Domingo et LANGUE Frédérique (s/d), *Militares y poder en Venezuela. Ensayos históricos relacionados con las relaciones civiles y militares venezolanas*, Caracas, UCAB-UPEL, 2005a, pp. 15- 28.
- LANGUE Frédérique, « Antécédents historiques du chavisme », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, mis en ligne le 14 février 2005b.
- LANGUE Frédérique, « Machiavel et la démocratie au Venezuela ou l'héritage pragmatique de Rómulo Betancourt », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2005c. En ligne.
- LANGUE Frédérique, « Cuando la calle arde y el aula reflexiona. La historia inmediata de Venezuela, métodos y cuestionamientos », in IRWIN Domingo et LANGUE Frédérique (s/d), *Militares y sociedad en Venezuela*, Caracas, UCAB-UPEL, 2003, pp. 225-253.
- LANGUE Frédérique, *Hugo Chávez et le Venezuela. Une action politique au pays de Bolívar*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- LANGUE Frédérique, *L'Histoire du Venezuela de la conquête à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- LANGUE Frédérique, « La pardocratie ou l'itinéraire d'une "classe dangereuse" dans le Venezuela des XVIII^e et XIX^e siècles », *Caravelle*, n° 67, 1997, pp. 57-72.
- LAUNAY Stéphane, « Le néo-populisme d'Hugo Chávez », *Cités*, 49, 2012, pp. 49-64.
- LÓPEZ MAYA Margarita et LANDER Luis E., « Triunfos en tiempos de transición. Actores de vocación popular en las elecciones venezolanas de 1998 », *América Latina Hoy*, Salamanca, Universidad de Salamanca, n° 21, abril 1999, pp. 41-50.
- LÓPEZ MAYA Margarita et LANDER Luis E., « The struggle for Hegemony in Venezuela, Poverty, Protest and the Futur of democracy », in BURT Jo-Marie and MAUCERI Philip (s/d), *Politics in the Andes : Identity, Conflict, Reform*, Pittsburgh, UPB, 2004, pp. 207-227.
- LÓPEZ MAYA Margarita, « El ascenso en Venezuela de la Causa R », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, n° 2-3, abril-septiembre 1995, pp. 205-239.
- LÓPEZ MAYA Margarita, *Lucha popular, democracia, neoliberalismo: protesta popular en América Latina en los anos de ajuste*, Caracas, Nueva Sociedad, 1999a.
- LÓPEZ MAYA Margarita, *Protesta y cultura en Venezuela. Los marcos de acción colectiva en 1999*, Caracas, CENDES, 1999b.
- LÓPEZ MAYA Margarita, *Del viernes negro al referendo revocatorio*, Caracas, Grupo Alfa, 2005.
- LÓPEZ MAYA Margarita, « Novedades y continuidades de la protesta popular en Venezuela », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 12, 1, enero-abril 2006a, pp. 11-30.
- LÓPEZ MAYA, Margarita, « La construcción de la contrahegemonía. Notas sobre la concepción del desarrollo económico bolivariano », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 12, 2, mayo-agosto 2006b, 157-163.
- LÓPEZ MAYA Margarita, « Dinámica de la democracia participativa en Venezuela ¿Desde arriba o desde abajo ? *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 14, n° 1, enero-abril 2008, pp. 147-188.
- LÓPEZ MAYA Margarita, « Ascenso y gobierno de Hugo Chávez y sus fuerzas bolivarianas », in AÍBAR Julio et VÁZQUEZ Daniel (s/d), *¿Autoritarismo o democracia ? Hugo Chávez y Evo Morales*, México, FLACSO México, 2009, pp. 19-58.
- LOUZÉ Anne-Florence, *Peuple et pouvoir dans le Venezuela d'Hugo Chávez. Une voie d'avenir pour la démocratie ?* Éditions Universitaires Européennes, 2009.
- LOZADA Mireya, « El otro es el enemigo. Imaginarios sociales y polarización », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 10, n°2, 2004, pp. 159-209.
- MASCAREÑO Carlos (s/d), *Políticas públicas siglo XXI : caso venezolano*, Caracas, CENDES, 2006.

- MCCOY** Jennifer L. et **SMITH** William C., « Democratic Disequilibrium in Venezuela », *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 37, 2, summer 1995, pp. 113-179.
- MCCOY** Jennifer L., « Chávez and the End of 'Partyarchy' in Venezuela », *Journal of Democracy*, 10, n° 3, 1999, pp. 64-77.
- MEDINA** Pablo, *Rebeliones*, Caracas, Edición del Autor, 1999.
- MINISTERIO DE SALUD Y DESARROLLO SOCIAL (MSDS)**, *La revolución social en la V República. La política social de Venezuela*, Caracas/Ginebra, Cumbre Mundial de Desarrollo Social, 2000.
- MINISTERIO DE PLANIFICACION Y DESARROLLO (MPD)**, *Programa de gobierno. La propuesta de Hugo Chávez para continuar la revolución*, Caracas, 2000.
- MORENO** Alejandro, *La familia popular venezolana*, Caracas, Centro de Investigaciones Populares, Fundación Centro Gumilla, 1995.
- MOVIMIENTO V REPÚBLICA (MVR)**, *Una revolución democrática: La propuesta de Hugo Chávez para transformar Venezuela*, Caracas, sans éd., 1998.
- MUJICA CHIRINOS** Norbis et **RINCÓN GONZÁLEZ** Sorayda, « Caracterización de la política social y la política económica del actual gobierno venezolano: 1999-2004 », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 12, 1, enero-abril, 31-57
- MÜLLER** Rojas Alberto, *Relaciones peligrosas. Militares, política y Estado*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos/APUCV/Fundación Gual y España, 1992.
- OLLIVIER** Serge, « La démocratie au *barrio* : intégration politique et politisation dans ls quartiers populaires de Caracas, 1958-1979 », *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, 33, n°1, 2011.
- ONTIVEROS** Teresa, « Caracas y su gente...la de los *barrios* », *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales*, 11, n° 3, 2002, pp. 151-178.
- PEDRÓN** Ramón, *El socialismo del siglo XXI en la revolución bolivariana*, s.l., Instituto Científico-Técnico Nicolás Copérnico/Gobierno del Estado Apure, 2006.
- PEÑAFIEL** Ricardo, « Le discours d'Hugo Chávez au Venezuela. Imaginaire populo-paupériste et suture d'un système politique disloqué », in Corten André (s/d), *Les frontières du politique en Amérique Latine*, Karthala, 2006, pp. 139-155.
- PÉREZ** Francisco J., « La ciudad y sus palabras. Crónica lexicográfica de la ciudad de Caracas », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 11, n° 3, 2002, pp. 179-190.
- PÉREZ-SCHAEL** María-Sol, *El excremento del diablo. La democracia venezolana y sus protagonistas : Betancourt, Caldera y Pérez*, Caracas, Alfadil Ediciones, 1997.
- PHELAN** Mauricio, « Los censos comunitarios. Un ejercicio inconcluso lleno de oportunidades », *Revista venezolana de análisis de coyuntura*, XII, n° 2, 2006, pp. 149-174.
- PIÑANGO** Ramón et **NAÍM** Moisés, *El caso Venezuela. Una ilusión de armonía*, Caracas, Ediciones IESA, 1985.
- PINO ITURRIETA** Elías, *La república alucinada. Conversaciones sobre nuestra independencia*, Caracas, Editorial Alfa, 2010.
- PINO ITURRIETA** Elías, *El divino Bolívar : Ensayo sobre una religión republicana*, Caracas, Alfadil, 2003.
- PROVEA**, *El derecho a la vida no está suspendido*, Programa venezolano de educación-acción en derechos humanos, Caracas, 1999.
- QUERO** Humberto Jaimes, *Mentalidades, discurso y espacio en la Caracas de finales del siglo XX*, Caracas, Fundación para la cultura urbana, 2003.
- RAMOS JIMÉNEZ** Alfredo, « Partidos y grupos políticos en Venezuela (1998-2000): Dimensiones ideológicas y cohesión programática », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 7, 2, mayo-agosto 2001, 157-182.

- RAMOS JIMÉNEZ** Alfredo, « El liderazgo del « nuevo comienzo. Notas sobre el fenómeno Chávez », in *La revolución bolivariana. El pasado de una ilusión*, Caracas, La Hoja del Norte, 2011, pp. 97-122.
- REBOTIER** Julien, « Les principes alternatifs de la planification. Statut des terres et logement à Caracas », in COMPAGNON Olivier, REBOTIER Julien et REVET Sandrine, *Le Venezuela au-delà du mythe*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009, pp. 169-183.
- RÉPUBLIQUE BOLIVARIENNE DU VENEZUELA (RBV)**, *Constitution* (Traduction non officielle), Caracas, sans éd., Septembre 2005 (1999).
- REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA**, *Leyes orgánicas del poder popular (5 leyes)*, Caracas, Gaceta oficial, 2010 : Ley orgánica del Poder popular, Ley orgánica de Planificación pública y popular, Ley orgánica de las comunas, Ley orgánica del sistema económico comunal, Ley orgánica de contraloría social.
- REJET** Sandrine, *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 sur le Littoral central vénézuélien*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010.
- ROBERTS** Kenneth, « La descomposición del sistema de partidos en Venezuela vista desde un análisis comparativo », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 7, n° 2, mayo-agosto 2001, pp. 183-200.
- RODRÍGUEZ** Manuel A., *Los pardos libres en la Colonia y la Independencia*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, sans éd., 1992.
- ROMERO** Aníbal, *Misérias del populismo. Mitos y realidades de la democracia en Venezuela*, Caracas, Ediciones Centauro, 1986.
- SALAMANCA** Luis, *Obreros, Movimiento Social y Democracia en Venezuela*, Caracas, UCV (Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas), sans éd., 1998.
- SALAS** Yolanda, « La dramatización social y política del imaginario popular : El fenómeno del bolivarismo en Venezuela », en MATO D., *Estudios Latinoamericanos sobre la cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 207.
- SÁNCHEZ** Pablo, « Crisis, identidad y religión política chavista », in Colectivo, *La cultura política del venezolano. I Coloquio Historia y Sociedad*, Caracas, Equinoccio, 2005, pp. 161-190.
- SANJUÁN** Ana-María, « La revolución bolivariana en riesgo, la democratización social en cuestión. La violencia social y la criminalidad en Venezuela entre 1998-2008 », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 2008, 14, n° 3, pp. 145-174.
- SANTALIZ GRANADILLO** Alejandro, « 1999-2009. La economía en diez años de gobierno bolivariano », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 14, n° 3, 2008, pp. 83-120.
- SORIANO DE GARCIA PELAYO** Graciela, *El acontecimiento, los medios, las ciencias sociales y la historia*, Caracas, Politeia / Instituto de estudios políticos / UCV, n°13, 1999
- SCOTTO** Clemente D., « La participación ciudadana como política pública. Una experiencia en la gestión local », in MASCAREÑO Carlos (s/d), *Políticas públicas siglo XXI : caso venezolano*, Caracas, CENDES, 2006, pp. 70-85.
- STOLOWICS** Beatriz, « La crisis de la 'democracia gobernable' », *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7, 2, mai-août 2001, pp. 49-66.
- STRAKA** Tomás, *La Épica del desencanto*, Caracas, Editorial Alfa, 2009.
- TARRAGONI** Federico, « Le peuple existe-t-il au Venezuela ? Le cas des *Conseils communaux de la planification publique* », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Rubrique « Cuestiones del tiempo presente », 2008. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index24622.html>.
- TARRAGONI** Federico, « Le travail à l'épreuve du politique révolutionnaire : les *Núcleos de desarrollo endógeno* vénézuéliens », in JACQUOT Lionel et KRAEMER Charles (s/d), *Travail et dons*, Nancy, PUN/Salariat et transformations sociales, 2011, pp. 345-359.

- TARRAGONI** Federico, « Conspirationnisme, anti-impérialisme et nouveau populisme : comment les "théories du complot" politisent le social au Venezuela de Chávez », *Raison publique*, n°16, juin 2012a, pp. 77-91.
- TARRAGONI** Federico, « Comprendre des *peuples organisés*. Les *Consejos comunales de planificación pública* et la diversité populaire de la politique », *Terrains et travaux*, n° 21, 2012b, pp. 145-164.
- TARRAGONI** Federico et **BERJAUD** Clémentine, « Un peuple peut-il survivre à son Président ? Représentations vénézuéliennes de l'élection en milieu populaire », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 87, automne 2012c, pp. 26-39.
- TARRAGONI** Federico, « Se radicaliser au pays des radicalités : les bifurcations populaires au Venezuela de Chávez », *Lien social et Politiques*, n°69, janvier 2013 (à paraître).
- TORRES** Ana Teresa, *La herencia de la tribu. Del mito de la independencia a la revolución bolivariana*, Caracas, Editorial Alfa, 2009.
- TRIGO** Pedro, *La cultura del barrio*, Caracas, Centro Gumilla Editores, 2008.
- URBANEJA** Diego Bautista, *Bolívar, el pueblo y el poder*, Caracas, Fundación para la cultura urbana, 2004.
- VALSALICE** Luigi, *Guerrilla y política. Curso de acción en Venezuela*, Buenos Aires, Editorial Pleamar, 1975.
- VÁSQUEZ LEZAMA** Paula, « De la tragédie collective à l'individuation du malheur. L'expérience de fin de légitimité de la condition de victime des sinistrés de la catastrophe *La Tragedia* (1999) au Venezuela » *Anthropologie et Sociétés*, 33, n° 3, 2009, pp. 192-210.
- VÁSQUEZ LEZAMA** Paula, « Le *Caracazo* (1989) vingt après. De l'économie morale à l'instrumentalisation politique de l'émeute au Venezuela », *Revue Internationale de Politique Comparée*, 17, n° 2, 2010, pp. 127-142.
- VÁSQUEZ LEZAMA** Paula, « L'action publique humanitaire : la militarisation de la prise en charge des sinistrés de *La Tragedia* (Venezuela, 1999) », *Ethnologie française*, 41, n°3, 2011, pp. 472-483.
- VÁSQUEZ LEZAMA** Paula, « Les anges rebelles : La légitimation de la violence insurrectionnelle dans la révolution bolivarienne », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 79, 2011, pp. 119-132.
- VILAS** Carlos Maria, « La sociologia politica latinoamericana y el 'caso' Chávez : entre la sorpresa y el *déjà vu* », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 7, 2, mayo-agosto 2001, pp. 129-145.
- VIVAS** Leonardo, *La ultima revolución del siglo*, Caracas, Planeta, 2000.
- WELSCH** Friedrich et **REYES** Gabriel, « Quienes son los revolucionarios ? Perfil sociodemográfico et ideopolítico del Chavecismo », *Stockholm review of latin america studies*, 1, novembre 2006, pp. 58-65.
- ZAGO** Ángela, *La rebelión de los Ángeles*, Caracas, Warp Ediciones, 1998 (1992).

BIBLIOGRAPHIE SPECIALISEE : BOLIVIE

- BLANES** José, *La Paz, Juntas Vecinales y Comité de Vigilancia*, La Paz, CEBEM, 1998.
- CAVAGNOUD** Robin, « La Bolivie et la révolte des indigènes du TIPNIS », *Courrier international*, 2 janvier 2011. Article en ligne : http://www.opalc.org/web/index.php?option=com_content&view=article&id=845:la-bolivie-et-la-revolte-des-indigenes-du-tipnis-&catid=51:devrural-e-analyses&Itemid=225.
- CRABTREE** John, *Perfiles de la protesta. Política y movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, UNIR/PIEB, 2005.
- CRABTREE**, John, Gray Molina George et Whitehead Laurence (s/d), *Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente*, La Paz, Plural, 2009.
- DELFOUR** Christine, « La gouvernance politique : des acteurs partenaires et concurrents. Le cas du Mouvement Nationaliste Révolutionnaire (1952-1964) », in **ROLLAND** Denis et **CHASSIN** Joëlle (s/d), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, pp. 66-78.
- DIAZ DE OROPEZA**, Clovis, *Katari no vive ni vuelve !*, La Paz, Greco, 2000.
- GARFIAS** Sandra et **MAZUREK** Hubert, *El Alto desde una perspectiva poblacional*, La Paz, CODEPO/IRD, 2005.
- DO ALTO** Hervé, « Le MAS-IPSP d'Evo Morales, à la croisée des politiques institutionnelle et contestataire », in **ROLLAND** Denis et **CHASSIN** Joëlle (s/d), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, pp. 94-104.
- INDABURU** Rafael, *Evaluacion de la ciudad de El Alto*, USAID, 2007. En ligne : www.usaidbolivia.org.bo.
- LACROIX** Laurent, « Changements de modèles, changements d'acteurs (1982-2005) », in **ROLLAND** Denis et **CHASSIN** Joëlle (s/d), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, pp. 79-93.
- LAVAUD** Jean-Pierre, *L'instabilité politique de l'Amérique latine : le cas bolivien*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- LAZARTE** R. Jorge, « El conflicto entre un Estado del « demos » y un Estado del « etnos ». Apuntes para un debate », in *Thinkazos. Revista bolivariana de ciencias sociales*, diciembre 2010, pp. 27-34.
- LINERA** Alvaro Garcia, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Oxfam-Diaconia, 2004.
- LINERA** Alvaro Garcia, *Estado multinacional*, Malatesta, La Paz, 2005, pp. 56-64.
- LINERA** Alvaro Garcia, *Pour une politique de l'égalité. Communauté et autonomie dans la Bolivie contemporaine*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008.
- LINERA** Álvaro Garcia, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO/Siglo del Hombre Editores, 2009.
- LORA** Guillermo, « Non contractual Relations in Business : A Preliminary Study », in **GRANOVETTER** Marc et **SWEDBERG** Richard, *The sociology of economic life*, Boulder, Westview Press, 1967.
- MAMANI** Pablo, *El rugir de las multitudes. Microgobiernos barriales*, La Paz, Ediciones La Mirada salvaje, 2010.
- MAYORGA** Fernando, « El proyecto político del MAS : ¿Hacia la construcción de un gobierno mayoritario ? », in **AIBAR** Julio et **VÁZQUEZ** Daniel (s/d), *¿Autoritarismo o democracia ? Hugo Chávez y Evo Morales*, México, FLACSO, 2009, pp. 171-218.
- MAYORGA** Fernando, *Dilemas. Ensayos sobre democracia intercultural y Estado plurinacional*, La Paz, Plural/CZSU-UMSS, 2011.
- MORALES** Evo, *Palabras del Presidente de la república*, 22 janvier 2006.

PATXI Felix, « Todo lo que caduca merece parecer », in *Memoria testimonial de la guerra del gaz*, Cartias-Diocesis, El Alto, 2003.

PATXI Felix, *Sistema communal, una propuesta laternativa al sistema liberal*, La Paz, CEA, 2004.

REPUBLICA DE BOLIVIA, *Ley de participacion popular* (Ley n° 1551 de 20 de abril 1994). En ligne : <http://www.indicep.org/leyes2/Ley%20de%20Participacion%20Popular.pdf>.

RIVIERE D'ARC Hélène et **LAVAUD Jean-Pierre**, « Les fonctions civiles de l'armée bolivienne », *Cahiers des Amériques latines IHEAL*, n° 20, 1979.

RIVERA CUSICANQUI Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Ediciones La mirada salvaje, 2010.

ROJAS Artuste Gonzalo, « Trayectoria del proceso politico boliviano : dos anos con Evo », in **AIBAR Julio** et **VÁZQUEZ Daniel** (s/d), *¿Autoritarismo o democracia ? Hugo Chávez y Evo Morales*, México, FLACSO México, 2009, pp. 219-255.

SANTANA LEITNER Andrés, *Las juntas vecinales de La Paz*, La Paz, Fundación Hanns Seidel, 2011.

SAVOIE Julie, « Une comparaison entre deux modèles de populisme : Morales, dans l'ombre de Chavez ? », *Observatoires des Amériques*, 20, nov. 2007.

STEFANONI Pablo et **DO ALTO Hervé**, *La revolucion de Evo Morales : de la coca al palacio*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2006.

SVAMPA Maristela et **STEFANONI Pablo**, *Bolivia: Memoria, Insurgencia y Movimientos Sociales*, Editorial El Colectivo-Osal (Clacso), 2007a.

SVAMPA Maristela et **STEFANONI Pablo**, « Entrevista a Alvaro García Linera », *OSAL*, n° 22, Buenos Aires, Clacso, 2007b.

ZAVALETA Mercado René, *Lo nacional popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2010 (1986).

ZIBECHI Raul, *Dispersar el poder*, La Paz, Abya Yala, 2007.

Résumé

Le Venezuela d'H. Chávez et la Bolivie d'E. Morales sont les nouvelles terres d'élection du populisme et de la démocratie participative. Si ces deux formes politiques ont tendance à s'y hybrider et à témoigner d'un certain nombre d'affinités électives, les analystes ne se penchent jamais sur les expériences sociales spécifiques auxquelles elles donnent lieu. À travers une ethnographie des pratiques participatives dans des comités de décentralisation des politiques publiques situés dans les *barrios* - *Conseils communaux* vénézuéliens et *Juntas vecinales* boliviennes - cette thèse se propose de problématiser la relation entre pouvoir populiste et politique populaire. Son but est celui d'étudier le champ de pertinence d'un concept largement discrédité dans les sciences sociales, le populisme, à l'aune des politiques du peuple qu'il produit chez les exclus. À la confluence de sociologie des rapports ordinaires au politique et d'histoire « from below », notre thèse propose ainsi une nouvelle conceptualisation du populisme à l'aune des régimes d'identité, d'action et de rupture qu'il ouvre chez les dominés, et qui tournent autour du peuple comme *opérateur*.

Abstract

Either as two exemplary democracies or two democracies of excesses, H. Chávez's Venezuela and E. Morales's Bolivia seem to attract nowadays more the ideological interpretations operating a rhetorical manipulation than informed social analyses. Far from wanting to discuss Chávez's ou Morales's "exemplary" skills, the author proposes a policy ethnography focusing on the two radical populisms dynamics that can be observed in township assemblies for public planning (*Consejos comunales* and *Juntas vecinales*). These hybrid institutions are true political laboratories where lower classe people living in the country neighbourhoods can meet. Combining decentralization, deliberative democracy and populism, such institutions keep alive the treasure of the social construction of revolutionary policy in Venezuela and Bolivia. The participatory experience of ordinary people, which implies a community to integrate, an interest to defend and a collective identity to build, permits to track down the paradoxes and contradictions of a revolution in progress, and to reveal a sociology of action hidden by stereotyped concepts of faulty democracy or excessive democracy. Unlike the "academic carnival" of these analyses, considering lower classes as a reserve army for a populist leader, this PHD holds a symmetrically opposite hypothesis by focussing attention on the *sociogenesis* of a popular sense of justice expressed in some participatory devices, a sort of public arenas in the neighbourhoods. How can such public arenas emerge among actors whose ability to put in practice a public reason should have been eradicated by the symbolic violence, the social precariousness and the populist rule? How do the actors of these neighbourhood councils articulate a sense of justice and their needs? What is their meaning of law, polis and "common" ? Through a rigorously ethnographic methodology and pragmatic theoretical frame, the author intends to reveal the politics of people operating in the shadow of a populist regime.

Mots-clés : Populisme, peuple, démocratie participative, Amérique latine, Chávez, Venezuela.

Keywords : Populism, People, Participatory Democracy, Latin America, Chávez, Venezuela.