

INTRODUCTION

Sentiments d'appartenance et parcours de reconnaissance : regards sur la diversité des processus de communalisation

Françoise CLAVAIROLLE et Pascal RICAUD

UMR 7324 CITERES-CoST,
CNRS-Université François Rabelais, Tours

Cette publication fait suite à un séminaire de recherche organisé par l'axe Globalisation-communalisation de l'équipe Construction politique et sociale des territoires (CoST) de l'UMR 7324 CITERES de 2010 à 2012. Des membres de l'équipe et des chercheurs appartenant à d'autres institutions de recherche y ont présenté leurs travaux consacrés à des formes d'appartenance collective plus ou moins territorialisées ou qui échappent à toute inscription territoriale.

L'axe de recherche « GlobCom » a pour ambition d'éclairer la tension entre globalisation et ancrage, entre individualisation et communalisation, en l'interrogeant à partir de recherches menées principalement en anthropologie et en sociologie (mais aussi en géographie et communication) dans différents pays (France, Brésil, Mali, Chine, Mongolie, etc.) et qui s'appuient sur diverses situations (migrations et relations inter-ethniques, communautés « fermées », ruralité et néo-ruralité, processus patrimoniaux, construction étatique de l'autochtonie, pratiques culturelles, réseaux

virtuels, etc.)¹. L'équipe a ainsi choisi de porter son attention sur la manière dont les constructions identitaires, tant individuelles que collectives, croisent les processus de territorialisation et déterritorialisation. Il s'agit de comprendre comment la construction sociale et politique de « communautés » – de voisinage, religieuses, ethniques, diasporiques ou transnationales – s'inscrit dans la globalisation et l'individuation contemporaines. L'objectif est par conséquent d'appréhender sur un mode dynamique ces communalisations et de montrer de quelle façon, selon les contextes, elles peuvent traduire aussi bien des formes de repli et de sécession que des formes de mobilisation, appropriation ou intégration, dévoilant ainsi des logiques d'acteurs originales qui oscillent entre le local et le global, les identités prescrites et les identités revendiquées, les traditions transmises ou réinventées et l'individuation².

1 Ce paragraphe reprend en partie un texte programmatique rédigé, lors de la constitution de l'axe de recherche GlobCom, par ses deux responsables d'alors, I. Bianquis et P. le Guirriec.

2 Par individuation, il faut entendre ce qui distingue un individu d'un autre et lui confère par conséquent sa singularité.

L'ensemble des contributions à cet ouvrage a été regardé à travers un double prisme : d'une part la question de la communauté et des processus de communalisation, d'autre part celle de la reconnaissance de groupes ou mouvements collectifs qui portent notamment des revendications patrimoniales et/ou sociales.

Retour sur la communauté à l'heure de la globalisation

La question des formes et des logiques de l'appartenance collective est donc au cœur de la réflexion. À partir d'études empiriques menées sur divers terrains, les contributions interrogent la nature du lien social, en particulier à travers les notions mobilisées par les acteurs sociaux afin d'exprimer leurs expériences, dont celle, fondamentale dans le champ des sciences sociales, de « communauté ».

Depuis la fin du XIX^e siècle, moment où elle a fait son entrée dans le vocabulaire sociologique, la notion de communauté occupe en effet une place à part dans le dispositif théorique des sciences sociales : l'opposition entre communauté et société représente, sous des formes sans cesse résurgentes, l'un des paradigmes majeurs de leur raison classificatoire (Marie, 1997, 53) ainsi qu'un outil heuristique permettant de rendre compte de l'évolution des sociétés humaines. La notion de communauté, véritable « carrefour épistémologique » selon I. Chiva (1992, 157), est susceptible de prendre de multiples formes, de la communauté des amants à la communauté politique, en passant par la communauté de travail ou religieuse. Elle est de ce fait l'un des « concepts élémentaires » de la sociologie (Nisbet 1984, 69) en même temps que l'un des plus controversés (Busino, 1986).

En cerner les contours s'avère une entreprise pour le moins ardue du fait de son extrême polysémie (Hillery, 1955)³. En outre, le terme ne renvoie pas seulement à une catégorie analytique, à un concept sociologique, mais également à une pratique

sociale, ce qui en fait une notion nomade, voyageant constamment entre usages indigènes et analyses savantes, points de vue émique et étique. C'est ce qui, probablement, explique sa longévité. Car après avoir bénéficié d'une formidable popularité aussi bien chez les chercheurs en sciences sociales qu'auprès du grand public, la communauté, minée par une « surexploitation idéologique » (Sainsaulieu, Salzbrunn, Amiotte-Suchet, 2006) et supplantée par la « société »⁴, a été passée au crible de la critique. Considérant que la notion ne reflète pas la réalité du lien social dans les sociétés occidentales contemporaines, divers reproches lui ont en effet été adressés : elle serait marquée par un excès de déterminisme dans la mesure où l'unité territoriale est vue comme le principe unificateur des pratiques et des représentations ; elle amènerait un risque de confusion entre échelle d'investigation et réalité vécue ; elle proposerait une description essentialiste et totalisante d'un groupe humain, considéré alors comme limité, durable et plus ou moins fermé (Chiva, 1992) ; elle ignorerait les tensions, les conflits dont on sait, depuis G. Balandier, qu'ils sont pourtant une dimension inhérente aux pratiques sociales ; enfin, associée aux valeurs de solidarité, d'intimité, elle se caractériserait par une « surdétermination affective » (Lezé, 2008). La notion désignerait donc une forme sociale dépassée en raison d'une dynamique irréversible qui verrait l'ère de la société succéder nécessairement à celle de la communauté ; elle pourrait même s'avérer pernicieuse quand elle se décline en « communautarisme », généralement identifié comme l'un des pires maux du XX^e siècle.

Toutefois, des chercheurs se sont employés à penser la coexistence de la communauté et de la société plutôt que l'opposition axiologique de ces deux idéaux-types. C'est notamment le cas de M. Weber (1995 [1922]) qui, avec les notions de « communalisation » et de « sociation » qu'il propose de leur substituer, met en lumière leur caractère dynamique, processuel et le fait qu'elles désignent des relations et non des entités sociales statiques (Patez, 1997). Pour le sociologue, il y a « communalisation »

3 Selon C. Schreker (2006), cet auteur aurait identifié pas loin de 90 acceptations du terme.

4 Contrairement à la communauté, elle se fonderait sur des relations sociales contractuelles, négociées.

lorsque « la disposition de l'activité se fonde sur le sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) d'appartenir à une communauté », tandis qu'il y a « sociation » lorsque « la disposition de l'activité sociale se fonde sur un compromis d'intérêts motivés rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une coordination d'intérêts motivés de la même manière » (*ibid.*, 178). Comme le souligne l'un des commentateurs de M. Weber, « il n'existe pas de forme pure de communauté et de société » (Wuhl, 2006), mais seulement des « tendances » à l'une ou l'autre, voire un mixte des deux, leurs relations relevant davantage de l'interaction que de l'opposition. La communauté comme la société sont continûment « en voie de se faire, de se transformer, de se déconstruire et de se reconstruire. Ce sont des processus en action », confirme G. Balandier (2006). De même, B. Anderson, en parlant de « communauté imaginée » dans le cadre de sa théorie du nationalisme, a donné une nouvelle vie à cette notion controversée en soulignant le rôle fondamental joué par l'imaginaire collectif dans la production des idéologies qui fondent les sentiments d'appartenance à l'ensemble national – la communauté des citoyens – et en autorisant son extension à d'autres formes de communautés car « en vérité, au-delà des villages primordiaux où le face-à-face est de règle [...], il n'est de communauté qu'imaginée » dès lors qu'il n'existe pas de relations avérées d'interconnaissance (1983, 20). J. Stavo-Debauges s'oppose très justement à l'idée que les personnes ne s'affirmeraient comme membres d'une communauté que lorsqu'elles sont confrontées à l'étranger : la communauté « n'est pas une déclinaison extraordinaire de la "société" », mais une réalité « ordinaire ». Sur le plan sémantique, le terme communauté est en effet la nominalisation du qualificatif « commun » et ne fait donc que « ratifier le partage d'une situation » (2010, 138-139), ce qui explique son large succès public en dépit des nombreuses critiques qu'il a essuyées tout au long du XX^e siècle. Ainsi que le souligne I. Lachaussée, il n'existe finalement pas de contradiction entre communauté et société, l'individu contemporain s'inscrivant désormais dans une double temporalité, l'une reposant sur un temps social lent et marqué par l'affectivité, comme c'est le cas

pour le cercle familial et la sphère amicale par exemple, tandis que l'autre se caractérise par le changement et correspond au temps rapide de la société (2005, 26-27).

Le déploiement d'un espace multidimensionnel fragmenté en sous-espaces discontinus, caractéristique de ce que l'on a appelé la globalisation, est venu conforter les thèses de Weber et d'Anderson : l'intensification des relations sociales entre des espaces parfois fort éloignés les uns des autres est l'expression des innombrables processus de communalisation qui se déploient à l'échelle planétaire. Bien que des regroupements d'intérêt parfois éphémères et sans ancrage territorial se substituent à la solidarité spatiale des communautés territoriales (Offner et Pumain, 1996), quoique le paradigme de la mobilité tende aujourd'hui à s'imposer, les hommes continuent à s'organiser en groupes solidaires et à se réclamer du paradigme de l'ancrage communautaire. En contexte mondialisé, le « local » considéré comme une dimension constitutive du phénomène communautaire, ne disparaît pas mais est reconfiguré dans le cadre des dynamiques transnationales. Quant à l'imagination, à l'œuvre dans l'activité mentale de tout un chacun, elle serait selon A. Appadurai au cœur de la production de nouvelles territorialités (2005). En tant que pratique collective, elle permettrait l'émergence de communautés affectives transnationales, reposant sur des rêves et des sentiments partagés et capables, ajoute-t-il, de passer du stade des représentations partagées à celui des actions accomplies collectivement (*ibid.*, 37-38). Pour cet anthropologue, l'idée selon laquelle « la localité est en état de siège dans les sociétés modernes » serait par conséquent l'un des clichés de la théorie sociale inspirée de Tonnies, Weber et Durkheim (*ibid.*, 258) ; car loin de signifier une homogénéisation du monde qui consacrerait la victoire de l'individu sur le collectif et gommerait l'inscription spatiale des groupes, la globalisation semble au contraire alimenter la nostalgie d'une vie communautaire. Indissociable de processus de communalisation, elle dévoile les multiples enjeux liés aux appartenances identitaires des individus, dont celui de leur reconnaissance. Avec la notion d'identité collective, ce terme occupe une place centrale tant en sociologie

politique qu'en anthropologie sociale et culturelle car les attentes de reconnaissance, à l'origine de nombreuses mobilisations identitaires, mettent en mouvement les collectifs humains tout autant que les intérêts matériels (Kantner, 2010, 225). Ce ne sont finalement que des outils conceptuels grâce auxquels nous pouvons appréhender les convictions qui cimentent les différentes expressions d'une appartenance commune.

Les contributions rassemblées dans cet ouvrage illustrent la grande diversité des formes sociales qui expriment des appartenances collectives, qu'il s'agisse de communautés *quilombolo* brésiliennes ou zoroastriennes, de collectifs féministes ou de faucheurs volontaires, de la *communitas* des Beauducois ou encore des processus de communalisation à l'œuvre dans un pèlerinage local et dans la vie d'une copropriété. Elles permettent de confronter différentes manières de produire de l'être ensemble en interrogeant aussi bien les imaginaires des acteurs sociaux qui les constituent que les divers enjeux, identitaires et politiques que recouvrent ces processus.

Ouvrant ce dossier, l'article de G. Étienne rend compte des conditions et des modalités de l'appropriation du pèlerinage de Sainte-Solange (Cher) par les Portugais du Berry ainsi que sa transformation en une grande fête franco-portugaise. Dans le souci de se départir d'une vision figée des appartenances – la « communauté portugaise » –, l'auteur mobilise le concept wébérien de communalisation ainsi que la sociologie des relations interethniques afin de montrer que les Portugais, en « adoptant » Sainte-Solange et en contribuant à la revitalisation de ce culte local, ont vu se renforcer leur identité culturelle. L'évènement, nous dit l'auteur, est révélateur d'un double processus de communalisation, à la fois religieux et ethnoculturel.

C'est également par le prisme du concept de communalisation que C. H. de Almeida interroge le processus de reconnaissance par les pouvoirs publics de la « communauté *quilombola* » de Sibauma, un village du Nord-est du Brésil. Mais à l'épreuve du terrain, la « communauté » semble en réalité relever d'un double imaginaire : celui des descendants d'anciens esclaves d'origine

africaine qui la constituent et celui de l'État brésilien qui entend attribuer de nouveaux droits sociaux et culturels à ses minorités ethniques, désormais considérées comme faisant partie du patrimoine culturel national. Hétérogène, la population de Sibauma est en effet traversée par de nombreux conflits – certains antérieurs au processus de reconnaissance, d'autres provoqués par lui – qui témoignent de sa faible cohésion sociale, d'un manque de solidarité interne et de l'absence d'un sentiment partagé d'appartenance. La population est ainsi profondément divisée, d'une part entre ceux dont les revendications de restitution territoriale trouvent une légitimation dans leur passé commun de souffrance et de violence et ceux qui au contraire refusent de s'y appesantir, d'autre part entre ceux qui sont hostiles à une gestion « communautaire » du territoire et ceux qui en revanche la réclament.

Bien que dans un tout autre contexte, c'est encore de processus de communalisation dont il est question dans la contribution de M.-P. Lefevre consacrée aux copropriétés. En interrogeant la copropriété comme « système de décision » assorti d'un « système de voisinage », l'auteure met en exergue deux modes de relation à la fois différents et interdépendants. La conviction que copropriété et communalisation sont bien distinctes est renforcée par le fait que les protagonistes ne différencient les deux systèmes (gestion et voisinage) qu'en cas d'interférence négative liée à des problèmes de personnes, à des ressentiments qui rejaillissent sur les relations de voisinage ou sur le fonctionnement du syndic. Ce n'est pas seulement l'activité de sociation, fondée sur la rationalité des positions et des décisions, qui s'en trouve affectée, mais également le sentiment d'appartenance collective auquel s'adosse la communalisation. C'est donc une dialectique complexe, qui peut sembler contradictoire par certains aspects, que l'auteure nous donne à comprendre.

Les zoroastriens qu'étudie C. Gauthier ne s'accordent pas sur les canons d'appartenance à une communauté zoroastrienne globale. L'approche multisituée qu'elle engage lui permet de restituer la dynamique de ces « communautés » locales, dispersées à travers le monde : Parsis, zoroastriens d'Occident,

Iranis, néo-zoroastriens, etc. Hantées par le spectre d'une extinction à brève échéance, elles entendent néanmoins former une seule et même communauté, malgré les différences culturelles et religieuses que leur histoire diasporique et leurs ancrages territoriaux ont contribué à creuser. N'étant pas soumis à une unique autorité souveraine, les zoroastriens ne constituent pas formellement une nation, mais plutôt une vaste communauté transnationale conclue l'auteure.

En se demandant de quelle manière les populations métissées qui vivent de part et d'autre de la frontière séparant le Brésil de l'Uruguay se représentent leur territoire, G. Pérez-Caraballo interroge *in fine* un processus complexe de construction identitaire. La pratique du *portugol*, langue minoritaire qui n'est parlée que par une fraction des habitants, ainsi que certains usages propres à la situation singulière de ce tiers-espace (contrebande, carnaval frontalier, etc.) expliqueraient l'émergence d'un puissant sentiment d'appartenance collective. Ils sont le ciment d'une communauté linguistique et culturelle dépourvue d'une histoire et d'une origine communes et qui pourrait bien disparaître avec la montée en puissance de l'espagnol.

La communauté *metal*, observée par C. Charbonnier dans le cadre du rassemblement du *Hellfest* se caractérise également par sa dimension affective. Pour l'auteur, les liens qui se nouent entre métalleux à l'écoute de cette musique, dans les échanges lors des concerts et des festivals ainsi que par l'entremise des webzines autorisent à parler d'une communauté émotionnelle qui se construit – existe – elle aussi en opposition à une « culture dominante », ce qui n'empêche pas une certaine porosité, des métissages musicaux (par exemple entre le classique et le *metal*). La communauté *metal* cherche à tout prix à se distinguer jusqu'à être reconnue comme une culture d'opposition, alternative. Si les signes distinctifs de la culture *metal* semblent avant tout liés à ce que l'on porte ou ce qui s'inscrit sur le corps, on peut toutefois noter l'existence d'une diversité de styles musicaux. Finalement disparate, cette « communauté » se définit toujours en opposition à la majorité (par exemple à

la mode dominante). Le rapport dominant-dominé est ce qui, pour l'auteur, fonde en grande partie la communauté *metal* dont les membres feraient même le choix d'une marginalité assumée et revendiquée, à l'origine d'une nouvelle forme de sociabilité.

L. Nicolas propose quant à elle de recourir au concept de *communitas* pour désigner les nombreuses personnes issues des couches populaires locales qui pendant des décennies se sont appropriés sans droits ni titres la plage de Beauduc (Camargue) afin d'y édifier des abris de loisir. Se référant à V. Turner pour qui les sociétés se fondent sur l'opposition entre structure (la société) et antistrukture (la *communitas*), elle nous montre que cette dernière, qui constitue « un mode particulier de relation sociale », peut prendre de multiples formes. À Beauduc, elle forme un groupe social en marge, « hors cadre », où chaque individu s'inscrit dans une relation à l'autre égalitaire, abandonne provisoirement les contraintes du paraître physique et social et se dégage des droits et devoirs auxquels les individus sont ordinairement soumis. Autrement dit, elle est un « moment suspensif dans la structure », un « relâchement » à divers niveaux, laissant entrevoir la possibilité d'une société autre, affranchie de tout carcan protocolaire et social. Le principe d'inversion qui structure les relations entre société et *communitas* amène l'auteure à mettre en évidence l'apparition de nouvelles échelles de positions, de valeurs et de symboles qui contredisent le nivellement social opéré par la *communitas* et à souligner que l'utopie qu'est la *communitas* est indissociable de la structure qui l'englobe ou l'absorbe.

Si la *communitas* des cabaniers de Beauduc prend des distances avec la communauté tout en en constituant une déclinaison, les contributions d'É. Gaillard ainsi que de A. Bernard de Raymond et G. Tétart posent tout autrement la question des formes et modalités d'agrégation d'individus, qu'elles s'inscrivent ou non dans un espace délimité.

Les squats féministes observés en Allemagne et en France, par leurs dimensions culturelle et politique, les pratiques et les intérêts partagés qui s'y inscrivent, le lien affectif au lieu, l'homogénéité sexuelle qui y règne et le projet commun de construire

des modalités habitantes spécifiques, pourraient donner à penser qu'il s'agit de formes sociales relevant du modèle communautaire. Pourtant les habitantes récuse le terme de « communauté », appréhendé, en particulier en France, de manière négative. L'idéologisation du concept s'expliquerait selon l'auteure par le rejet d'une filiation embarrassante avec les expériences communautaires des années 1970 et par les stigmatisations et les préjugés dont sont victimes les « squatteuses ». É. Gaillard est ainsi amenée à recourir à la notion de « collectif » pour penser ce mode d'être ensemble. Au-delà de la manière dont chaque féministe vit son appartenance à un collectif, à un groupe situé « en dehors » et qui proposerait une alternative économique, politique et culturelle – contre-culturelle – à l'ordre social, l'auteure met en exergue l'existence d'une « force collective » fondée sur le projet commun d'un « vivre autrement » au sein d'une société idéale, antiautoritaire et anticapitaliste.

G. Tétart et A. Bernard de Raymond, à travers l'exemple du mouvement des Faucheurs volontaires, autre mouvement contestataire fondé sur une vision sociétale alternative et inscrit dans une perspective altermondialiste, tranchent assez rapidement pour leur part la question de la nature de ce mouvement. Selon eux, il serait plutôt assimilable à un « groupement *ad hoc* d'individus ». Formant une collectivité informelle, le seul lien qui unit ses membres est l'engagement à commettre des infractions au nom d'un intérêt supérieur. Ici, affirment les auteurs, il ne s'agit pas d'une forme de communalisation telle que l'entend Weber, au sens d'un « assemblage ou de ré-assemblage impliquant des propriétés sociologiques déjà constituées », comme des valeurs héritées, des traditions ou des appartenances professionnelles. Ce phénomène agrégatif, fondé sur un intérêt supérieur dont les militants tirent leur légitimité et qui justifie à leurs yeux les actions illégales, peut être envisagé comme une forme de sociation car il se fonde, conformément à la définition wébérienne, sur un compromis d'intérêts motivés rationnellement.

Le processus de reconnaissance comme condition, enjeu ou facilitation d'une expression identitaire ou sociale

Le concept de reconnaissance est devenu central dans un monde globalisé « où le capitalisme accélère les contacts transculturels, brise les schémas d'interprétation et politise les identités » (Fraser, 2012). Selon N. Fraser il serait même un « concept-clef ». Il s'agit de faire reconnaître une différence, un ancrage ou une appartenance identitaire, au nom d'une nation, d'une ethnie, d'un genre. Les revendications et expériences alternatives s'appuient sur une dialectique dominant-dominé/exclusion-inclusion, notamment véhiculée par les médias communautaires qui jouent au moins un rôle d'objectivation et d'affirmation identitaire favorisant l'émergence de « micro espaces publics » (Dayan, 1997, 93). Dans cette perspective, l'identité devient le lieu de la mobilisation politique. Elle peut correspondre à des propositions alternatives à un ordre social et politique jugé inégalitaire et stigmatisant, comme dans le cas des militantes féministes – libertaires, anarchistes et autonomes – étudiées par É. Gaillard. Elle peut renvoyer également à des mobilisations collectives visant une reconnaissance institutionnelle et l'obtention de droits juridiques comme dans le cas des *Quilombolas* ou même des habitants du Beauduc (droit de propriété).

La réponse aux défis lancés par nos sociétés multiculturelles passe par la mise en place d'une « politique de reconnaissance » (Taylor, 1992). Elle a d'abord trouvé un écho favorable en Amérique du Nord, notamment grâce à l'activisme des mouvements féministes et gay analysés par N. Fraser. Son approche, comme l'a écrit E. Ferrarese (2009, 101), se distingue de celle de nombreux auteurs, notamment d'A. Honneth (2000), qui, à la suite de G. H. Mead, voient dans l'identité personnelle le fruit de la seule intersubjectivité. Pour elle, l'identité personnelle « se constitue dans les conditions à la fois d'une reconnaissance intersubjective et d'une entente avec soi médiatisée par l'intersubjectivité » (*ibid.*).

À une participation perçue comme la capacité à formuler des propositions dont le contenu est exprimé de façon neutre, à une conception de la démocratie qui privilégie le consensus sur le dissensus, N. Fraser oppose l'alternative de ce que certains mouvements d'émancipation (femmes, ouvriers, gens de couleur, homosexuels), ont expérimenté et qu'elle appelle les contre-publics subalternes. Il s'agit d'arènes discursives parallèles dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre discours, véhiculant leur propre interprétation de leurs identités, intérêts et besoins. Chaque groupe peut se construire en faisant entendre sa propre voix, en construisant et exprimant simultanément sa propre identité culturelle. Partant du constat que « l'identité collective remplace les intérêts de classe comme lieu de la mobilisation politique, et que l'injustice fondamentale n'est plus l'exploitation, mais la domination culturelle » (2011, 13), elle développe une conception de la justice sociale fondée sur deux dimensions complémentaires : la redistribution et la reconnaissance, elles-mêmes associées aux injustices socio-économique et de type symbolique (domination culturelle par imposition de modèles sociaux).

Les mobilisations féministes observées par É. Gaillard correspondent bien aux « contre-publics subalternes » décrits par N. Fraser. Les squats politiques ou « squats contre-culturels », bien que disparates du point de vue de la stabilité et de la reconnaissance dont ils jouissent – en France, ils sont extrêmement fragiles contrairement à Berlin où ils bénéficient d'une relative reconnaissance –, s'inscrivent en effet dans des résistances à l'ordre social. Cette reconnaissance – du moins par la société civile – passe par un militantisme visible, plus ou moins spectaculaire et médiatisé, grâce à la réalisation d'actions d'occupation momentanée d'un lieu ouvert public ou privé, où peuvent s'exprimer des opinions politiques. Les luttes partagées renforcent le collectif et c'est justement cette « force collective » qui façonne le sentiment d'appartenir à un groupe social. Grâce aux collectifs, les femmes présentes dans ces squats acceptent et s'approprient plus facilement leur propre identité. Ainsi,

l'identité individuelle se construit bien à travers les formes d'appartenance et de reconnaissance sociales.

Dans le cas des Quilombolas au Brésil, le désir pour chacun d'être reconnu dans sa différence ne garantit pas *de facto* une reconnaissance des contenus – réels – de cette différence (Taylor, 1992) Ainsi les politiques publiques *quilombolas* ont été élaborées à partir d'une idéologie justifiant l'établissement d'un système néo-traditionnel d'usage du territoire basé sur une utilisation « communale » qui paraît plus imaginaire que représentative des pratiques quotidiennes des groupes en question. Dans le cas du village de Sibaúma, non seulement on est loin de la vision idéalisée du social évoquée par G. Balandier celle « d'une unité du vivre-ensemble qui requiert de maintenir une communauté d'existence faite de solidarités indissociables » (2006)⁵, mais on voit clairement que le volontarisme politique peut se heurter aux principes de réalité d'un contexte local particulier. C. H de Almeida Lins met en exergue les difficultés à mettre en œuvre des normes juridiques et des politiques – de restitution des terres et de valorisation patrimoniale – au titre de la reconnaissance officielle des communautés *quilombolas*.

La trajectoire des Zoroastriens témoigne de la difficulté à reconnaître une communauté éclatée à travers le monde et prise dans des contextes et des enjeux pouvant s'avérer divergents. Les relations interethniques ainsi que la forte volonté d'intégration de ces diasporas ont d'abord entraîné la perte progressive de leur unité linguistique, même si leur identité communautaire a dans un premier temps été préservée, comme le précise C. Gauthier. Après 1979, l'expansion de cette communauté, due à l'émigration massive d'Iran, s'est accompagnée d'une demande de reconnaissance officielle et d'une action prosélyte à l'échelle globale. Mais le processus de reconnaissance s'est heurté à une division au sein même des communautés zoroastriennes, se traduisant en particulier par l'affaiblissement du lien religieux, autrement dit de leur principal facteur identitaire.

5 Revue en ligne *Constructif*, n°13, http://www.constructif.fr/bibliotheque/2006-2/besoin-de-lien-social-desir-de-communautaire.html?item_id=2684

Obtenir la reconnaissance de l'État, d'une collectivité locale, peut parfois correspondre à une stratégie politique ou culturelle – comme on le voit avec l'exemple des faucheurs volontaires ou des « cabaniers » du Beauduc – mais aussi tout simplement à la validation d'un processus, d'une situation déjà stabilisée. Ainsi, dans l'article de G. Étienne, la reconnaissance par l'Église locale du rôle majeur joué par la communauté portugaise immigrée dans l'organisation et l'animation des festivités de Sainte-Solange a manifestement facilité le maintien de ce culte très ancien et peu à peu délaissé par les Berrichons eux-mêmes. À Beauduc, la reconnaissance des résidents passerait par celle des « cabanes », si elles n'avaient pas un caractère illégal aux yeux de l'État... Pourtant ce sont bien ces dernières, ainsi que les pratiques partagées (notamment la pêche), qui font sens et société. Initialement, c'est un problème de reconnaissance et un déficit de légitimité et d'expertise reconnue aux agriculteurs pour traiter des questions liées aux OGM qui va déclencher le mouvement des faucheurs volontaires en France. Le sentiment de leur relégation à une fonction subalterne de simples témoins, se heurtant à la parole officielle et légitime des élus et experts nommés, a débouché sur ce nouveau mode d'action. D'abord publique, la scène offerte par les procès à l'expression de la controverse deviendra de plus en plus politique. Ce mouvement collectif contestataire est confronté à une double problématique, fréquente dans le cas des mouvements sociaux : celle de sa légitimité et de sa pérennité. Il ne peut exister en dehors d'une forme de reconnaissance de son action par l'opinion publique, mais aussi par des acteurs politiques et associatifs qui bénéficient, eux, de la légalité et de la légitimité qui faisaient défaut au mouvement à ses débuts.

L'argument patrimonial représente dans certains cas une ressource stratégique du processus de reconnaissance, car le patrimoine peut bénéficier d'un soutien de l'opinion publique et des institutions dans le cadre de la défense d'intérêts collectifs, d'ordre culturel, politique ou social.

Ainsi dans le cas du Beauduc, il sera utilisé par les résidents afin d'éviter la destruction de leurs cabanes. Le processus identitaire

s'appuie sur une dimension politique plus que réglementaire, principalement en invoquant le patrimoine dont la désignation et la qualification s'avèrent complexes car elles impliquent l'aménagement du territoire, la différenciation sociale ainsi que l'échelle des valeurs. Un consensus est encore possible, reposant sur un projet de valorisation touristique des cabanes du Beauduc. L'État envisage d'ailleurs le maintien d'un village sur ce site, mais il est voué à une normalisation par le réaménagement selon des normes architecturales et environnementales fixées par les autorités publiques. Cet espace de vie particulier revêt une dimension historique, identitaire et relationnelle pour les résidents. Or si on peut considérer que cette microsociété présente les caractéristiques d'un lieu, au sens anthropologique du terme (Augé, 1992), car adossé à un sentiment d'appartenance partagé par les résidents du Beauduc, leur mobilisation au nom de la préservation d'un patrimoine local va se heurter à des arguments juridiques, économiques et environnementaux difficilement réfutables.

L'argument patrimonial se heurte également à des points de vue divergents dans le cas des *quilombolas*. Nous avons affaire à deux visions patrimoniales qui peuvent néanmoins s'avérer complémentaires. La première, plus institutionnelle et historique, appréhende le *quilombo* comme le berceau du folklore afro-brésilien et renvoie à une conception essentialiste de l'appartenance. L'autre, portée par les mouvements sociaux, milite pour une reconnaissance identitaire et territoriale. Elle est à la fois plus politique – renvoyant aux luttes passées de la population esclave – et plus dynamique car elle ne conçoit la communauté qu'en action, inscrite dans le présent.

Dans l'article de G. Pérez-Caraballo le patrimoine linguistique que constitue le *portugol* apparaît certes comme une caractéristique majeure du groupe social qu'elle étudie, mais il n'en demeure pas moins fragile puisque sa transmission tend à se perdre dans un contexte diglossique difficile, aggravé par l'absence d'un processus d'alphabétisation et de reconnaissance officielle de cette langue, donc de la communauté qui la pratique. Cette reconnaissance patrimoniale face

à une pratique qui tend à se marginaliser devient une condition indispensable à la pérennisation même de la communauté linguistique. Mais comme dans le cas des communautés *quilombolas*, le processus de reconnaissance institutionnelle se heurte à la faiblesse du lien identitaire entre ceux qui pratiquent cette langue. Si un certain nombre d'individus l'ont en partage, la socialisation primaire des individus passe, elle, par le multilinguisme. De plus, l'espagnol demeure la langue officielle, celle du prestige social, présente dans l'ensemble des activités et situations de communication de la sphère publique. Le déni de reconnaissance s'explique par un rapport de subordination d'une langue minoritaire à une langue officielle, institutionnelle.

La dimension patrimoniale peut être au cœur des revendications culturelles et politiques de mouvements sociaux ou identitaires. Seulement deux approches peuvent s'opposer ou au contraire se compléter dans le cadre de cette reconnaissance patrimoniale. D'un côté une approche identitaire corrective, visant à obtenir réparation (symbolique, économique, politique), de l'autre une approche statutaire qu'on pourra qualifier d'intégrative, portée avec des acteurs institutionnels, visant l'obtention d'un statut officiel ou institutionnel (pour une langue, des traditions, un patrimoine naturel ...). Ce qui doit faire l'objet d'une reconnaissance, ce n'est donc pas seulement l'identité propre à un groupe, mais aussi tout ce à quoi renvoie l'identité de ce groupe. Autrement dit, d'un côté sa dimension (inter)subjective, – celle des représentations, des valeurs, des croyances et imaginaires communs –, d'un autre sa face objective, celle des relations, des traditions, des pratiques partagées et des espaces dans lesquelles elles s'inscrivent.

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson Benedict, 1996 [1983], *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- Augé Marc, 1992, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions Le Seuil.
- Balandier Georges, 2006, « Besoin de lien social, désir de communauté », *Constructif*, n°13. http://www.constructif.fr/bibliotheque/2006-2/besoin-de-lien-social-desir-de-communautaire.html?item_id=2684.
- Busino Giovanni, 1986, *La Permanence du passé : Questions d'histoire de la sociologie et d'épistémologie sociologique*, Paris, Droz.
- Chiva Isac, 1992, « À propos des communautés rurales. L'ethnologie et les autres sciences de la société », in Gérard Althabe, Daniel Fabre et Gérard Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 155-173.
- Dayan Daniel, 1997, « Médias et diasporas », *Cahiers de médiologie*, n°3, p. 91-97.
- Ferrarese Estelle, 2009, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n°3, p. 101-117.
- Fraser Nancy, Juin 2012, « Égalité, Identités et Justice Sociale », *Le Monde Diplomatique*.
- Fraser Nancy, 2011, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.
- Hillery George A., 1955, « Definitions of community: areas of agreements », *Rural Sociology*, vol. 20, n°1, p. 111-123.
- Honneth Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.

- Kantner Cathleen, 2010, « L'identité européenne entre *commercium* et *communio* », in Kaufmann Laurence et Trom Danny (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif ?*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 221-247.
- Lachaussée Ingeburg, 2005, « Communauté et société : un réexamen du modèle de Tönnies », *Les Cahiers du CEVIPOF*, n°43, p. 6-27.
- Lezé Samuel, 2008, « Cherry Schrecker, *La Communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne* », *L'Homme*, n°187-188, p. 482-483.
- Marie Alain, 1997, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in Alain Marie (éd.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, p. 53-105.
- Offner Jean-Marc et Denise Pumain 1996, *Réseaux et territoires, significations croisées*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- Patez Fabrice, 1997, « Les relations communautaires ethniques selon Max Weber », *Les Cahiers du Cériem*, n°2, p. 53-61.
- Robert A. Nisbet, 1984, *La tradition sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Sainsaulieu Ivan, Monika Salzbrunn et Laurent Amiotte-Suchet (dir.), 2010, *Faire communauté en société*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Schreker Cherry, 2006, *La Communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*, Paris, L'Harmattan.
- Stavo-Debauge Joan, 2010, « Défigurer la communauté ? Hantises et impasses de la pensée (politique) de Jean-Luc Nancy », in Laurence Kaufmann et Danny Trom (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif ?*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 137-171.
- Taylor Charles, 1992, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Tönnies Ferdinand, 1977 [1887], *Communauté et société*, Paris, Retz.
- Weber Max, 1995 [1922], *Économie et société*, Paris, Pocket.
- Wuhl Simon, 2006, « Communauté », in Jean-Yves Barreyre et Brigitte Bouquet (dir.), *Nouveau dictionnaire critique de l'action sociale*, Paris, Bayard.