



Les «gratte-plage» du littoral camarguais : communauté, *communitas* ou utopie ?

Laurence NICOLAS

Anthropologue, Desmid CNRS

UMR ESPACE 7300, Université Aix-Marseille

Dans le cadre d'une recherche ethnologique sur un groupe de cabaniers installé sur le littoral camarguais¹ j'ai mobilisé la notion de *communitas*, développée par V. Turner (1974), plutôt que celle de « communauté », pour rendre compte des spécificités de ce regroupement humain qu'il m'était donné d'observer. Les raisons méthodologiques qui m'ont conduite à effectuer ce choix relèvent d'exigences dictées par le terrain lui-même et de l'opportunité heuristique offerte par cette notion de *communitas*, telle que la manipule Turner². Elle éclaire d'un jour nouveau ce qui peut, dans certains cas ou à certains moments, « faire société ».

La plage de Beauduc, en Camargue, fut le lieu de prédilection d'une importante

1 Cette recherche fut conduite entre 1993 et 2005 dans le cadre d'une thèse d'ethnologie soutenue en 2006. Cf. L. Nicolas, 2008.

2 Il ne s'agit pas, en effet, de la même utilisation théorique de la notion qu'effectue par exemple le philosophe R. Esposito (2000) dans son ouvrage, en dépit du fait qu'il serait probablement fécond de réfléchir sur l'idée qu'il développe selon laquelle la communauté constitue un horizon tout à la fois obligé et redouté par l'individu.

appropriation sociale de l'espace pendant plusieurs décennies. Les individus qui composaient ce regroupement, pour la plupart issus de couches populaires locales, s'étaient appropriés ce bout de littoral en s'y aménageant des parcelles individualisées pour y camper ou en y édifiant discrètement des abris de loisirs de type cabanon³. Installés saisonnièrement, surtout l'été, sur cette portion de rivage camarguais, campeurs, caravaniers et cabaniers avaient formé peu à peu une sorte de cité balnéaire aux allures utopiques, tant dans ses formes plastiques urbaines, fortement personnalisées, que dans sa dimension sociétale. Mais l'ensemble de ses installations, produisant au fil du temps trois quartiers d'habitations et offrant les prémices d'une urbanité en devenir, fut rapidement considéré comme une menace par les autorités administratives responsables du littoral. Cela aboutit à partir de 2004, avec la destruction progressive des installations humaines, à une forte limitation de cette pratique sociale estivale, aujourd'hui réduite à un seul quartier d'habitation et à un contrôle rigoureux du nombre de ses campeurs.

3 Cf. Laurence Nicolas, 2011.



Figure 1 : Cabanon à Beauduc

Lorsque j'arrivais sur le terrain de ma recherche en 1993, outre l'aspect à maints égards incongru des établissements matériels et humains appartenant à ce qui apparaissait de prime abord comme une société « débridée », je fus d'emblée frappée par la ferveur collective dont faisait l'objet cette appropriation sociale du littoral. Le simple fait d'évoquer Beauduc auprès de ses adeptes faisait surgir un flot de qualificatifs dithyrambiques et passionnés : un paradis, un endroit de rêve, un lieu magique, un espace de liberté... Mais ces habitués de Beauduc formaient-ils pour autant une communauté ? Et de quel type ? Un même profil sociologique, éminemment populaire, les caractérisait et ils semblaient réunis par un fort penchant pour certaines activités de loisirs comme la pêche, le ramassage de coquillages sur l'estran – d'où provient d'ailleurs ce sobriquet collectif de « gratte-plage » – ou par le bricolage de l'installation de fortune et l'intense sociabilité produite par les réseaux constitués par les membres de la famille, les collègues, les voisins (à la plage ou/et à la ville)... Convenait-il d'y voir une communauté marginale et contestataire par son défi à l'esthétique, à l'architecture et l'urbanisme ainsi qu'à la loi⁴ ? Cette

4 L'installation humaine s'était effectuée sans droits ni titres et contrevenait à la loi littoral de 1986 qui prévoit l'interdiction de construction et de circulation automobile sur le domaine public maritime.

petite société de « gratte-plage » pouvait-elle correspondre à une contre-culture, une communauté dissidente, une utopie ?

Car en dépit du fait qu'il s'agissait bien d'un regroupement d'individus pouvant autoriser l'utilisation de la notion de communauté, à la différence de la communauté redfieldienne ou du village tel que le décrit M. Maget (1995), certains critères de définition de ces types d'entités sociales faisaient cruellement défaut, tels l'aire de production, l'aire extérieure commune ou plus encore le fond traditionnel, qui, ici, ne « collaient » pas. Quelque chose d'autre semblait décidément se jouer sur cette plage que la notion de *communitas* allait m'aider à saisir.

L'autre forme de relation sociale

Il ne s'agissait pas, me semblait-il, d'une configuration sociale offrant des caractéristiques culturelles propres à l'instar de celles qui intéressent les ethnologues, mais plutôt d'une forme de relation sociale, l'autre forme de relation sociale dirait Turner. Alors en quoi se distingue-t-elle ?

Toute société présente une structure formelle de relations qui charpente et agence à la fois les rapports, les rôles et les positions sociales des individus qui la composent. Cette structure formelle se présente toujours sous une forme hiérarchisée et hiérarchisante en ce qu'elle classe et ordonne la place que chacun des membres occupe. Plus ou moins discriminante, cette hiérarchie dans les relations entre les êtres semble être le seul lot humain et social de l'individu, grégaire par essence. Mais voilà que la *communitas*, en tant qu'autre forme de relation sociale, prévoit quant à elle ou substitue paradoxalement un lien différent qui ne fonctionnerait pas sur le même mode et n'obéirait plus aux mêmes lois sociales. Bien sûr, et avant Turner, les anthropologues avaient déjà souligné le mode particulier de relation sociale que produisent certains phénomènes rituels comme l'initiation, le carnaval ou toute autre cérémonie cyclique ayant fait l'objet de l'attention et de l'analyse de nombreux chercheurs, mais la caractéristique anthropologique qui sous-tend ces phénomènes n'avait pas été

jusqu'à là dégagee avec autant de rigueur et de précision théorique, si ce n'est par Van Gennep et son étude générale des rites de passage, à laquelle d'ailleurs se réfère d'emblée Turner. C'est toutefois aussi à un élargissement à d'autres types de phénomènes que strictement rituels que nous renvoie la notion de *communitas*. En effet, ce moment suspensif dans la structure permet la réalisation de regroupements provisoires qui offrent des possibilités de transformation du social et des relations en ce qu'ils privilégient surtout un lien humain, essentiel et générique qui transcende pendant un temps tout ce qui dans la structure semblait définitivement immuable.

On pressent déjà la caractéristique dialectique par laquelle tout ceci advient, car c'est bien le socio structural qui crée à la fois le « besoin » et la possibilité même de ce qu'on pourrait cette fois définir comme le sentiment de *communitas*. Besoin d'inversion, plaisir de défiance, possibilité de transcendance et d'excès, utopie égalitaire d'indifférenciation à partir des seuls critères formels qu'impose la structure, bref ce n'est que par rapport à cette notoire structure que peut se lire et se décrire toute forme de *communitas*. Celle-ci apparaît dès lors comme une opportunité inattendue offerte à tout un chacun, du moins lorsqu'il se regroupe, de « ré-enchanter » le monde vécu ou perçu trop contraignant de la structure sociale. C'est pourtant une vision somme toute pessimiste qui conclut l'ensemble de la réflexion de Turner sur cette notion de *communitas* et tout ce qu'elle laisse entrevoir de fausse (?) utopie ou liberté, car le « tragique » destin de chacune d'entre elles est d'être vouée à de courts instants sans lendemain, englobées, englouties qu'elles sont, rapidement et inéluctablement, dans la structure.

La première des observations de terrain qui me mit sur la voie de la notion de *communitas* fut sans doute le constat de l'abandon des critères de jugements superficiels, du paraître physique ou social et d'un certain mode de laisser-aller de l'habitat, mais aussi des corps, des comportements, des attitudes, des expressions de soi... Ce relâchement à de multiples niveaux semblait remplir un rôle de ressourcement des individus, de revitalisation sociale, et offrir

ainsi des potentialités de transformation sociale propres à la *communitas*, repérées par Turner et observables dans notre exemple telles que : l'homogénéité, l'égalité, l'anonymat, l'absence de propriété et de statut, la réduction des distinctions liées au sexe, la suspension des droits et devoirs de parenté, l'abolition du rang, l'humilité, le mépris de l'apparence personnelle, la simplicité de la parole et des manières...

Pour pouvoir appliquer cette notion aux phénomènes sociaux et culturels puisés dans nos sociétés modernes, Turner indique aussi les caractéristiques suivantes : « Il s'agit de personnes ou de principes qui 1) se trouvent dans les interstices de la structure sociale 2) sont sur ses marges, ou 3) occupent ses échelons les plus bas » (*op. cit.*, 123). De surcroît, la *communitas* appartient au présent ou, plus exactement, abolit le temps ou le dilate. S'apparentant à une forme d'utopie sociale fugace où les individus sont les uns avec les autres, sans doute cela renforce-t-il le caractère quelque peu évanescant de cette forme sociétale difficile à cerner, à définir, à saisir par l'analyse, difficulté à laquelle je m'étais heurtée à l'orée de ma recherche. « La *communitas* s'introduit par les interstices de la structure, dans la liminarité ; sur les bords de la structure, dans la marginalité ; et par-dessous la structure, dans l'infériorité » (*op. cit.*, 125).

Enfin, et pour terminer là cette présentation générale du fond conceptuel qui sous-tend le travail effectué à partir de cette notion, à notre avis éminemment exploratoire pour notre objet, Turner pose la question suivante : par qui comment et pourquoi la structure arrive ? (Puisque tel est le destin de la *communitas*). Cette interrogation m'a fourni le fil rouge de mon travail, me conduisant à examiner de près les différentes formes d'émergence du pouvoir au sein du groupe, dans une analyse cette fois plus politique du phénomène considéré, et à intégrer, comme nous le verrons plus loin, la notion d'utopie.

Ce choix méthodologique fut donc opéré pour tenter de rendre compte avec exactitude et précision du type sociétal, culturel et symbolique auquel se réfère selon nous une telle configuration et auquel les membres adhèrent tout en souscrivant par

ailleurs au fonctionnement « normal » de la classique structure sociale, à laquelle ils appartiennent aussi.

Quelle est donc la vertu de cette transfiguration sociétale ? La *communitas* propose, en tant que modèle sociétal, un autre type de confrontation entre individus que ne le prévoit la société dans sa classique dimension, à savoir une confrontation largement, sinon complètement guidée par des rapports de positions hiérarchiques, ou du moins ordonnées suivant le type de structure sociale en place. Quel est donc cet autre type de confrontation ici rendu possible ou qui se « joue » dans un tel cadre ?

Imaginons, sur la plage de Beauduc, une rencontre banale, mais volontaire (car l'on peut très bien ne préférer vouloir parler à personne) survenant entre deux individus. Pour l'instant, peu nous importe de savoir qui ils sont, sauf qu'ils sont d'ici, à en juger par leur apparence de Beauducois « type » (short et tee-shirt délavés et élimés, bob ou casquette affichant quelque publicité d'apéritif anisé ou d'entreprise, sandales en plastique...). Les deux individus entrent d'emblée en confrontation directe, attaquant rapidement le sujet qui les a fait entrer en communication verbale, que celui-ci porte sur la pêche, le temps qu'il fait, ou n'importe quel sujet pareillement anodin. Car peu importe, en effet, l'objet de la rencontre, ce qui paraît d'emblée le plus intéressant concerne la forme de cet échange qui, quel que soit le rang social qu'occupe l'un ou l'autre de ces deux individus par ailleurs (ailleurs que Beauduc qui instaure, nous le verrons, sa propre différenciation), adoptera toujours une allure directe, sans aucun protocole, presque brute et dénuée de toute forme d'enrobage social (ou ironiquement imité et soulignant ainsi la mise à distance de l'échange formel même le plus élémentaire). Ce bref échange, imaginé entre ces deux individus eux-mêmes imaginaires, ou du moins typifiés, nous amène à l'une des caractéristiques de la *communitas*. Le provisoire effacement du cadre, certains diraient du carcan, protocolaire et social qui positionne habituellement l'individu, permet à ce dernier de se confronter sans ambages à un autre. La vieille peau qui faisait office d'étiquette sociale se desquame. Il en découle une forme de nivellement social

qui abolit provisoirement les différences se fondant habituellement sur le statut économique, l'appartenance ou l'origine sociale, privilégiant *a contrario* les pouvoirs du faible et le bas statut. Les héros d'une telle configuration sociale que représente la *communitas* sont, par le renversement radical des valeurs qu'elle opère, ceux-là mêmes qui faisaient l'objet par ailleurs (c'est-à-dire dans la structure) de mépris ou de dédain. Cette mésestime qui se transforme en admiration, concernant notamment la figure du pêcheur, mais aussi celle du braconnier ou de l'écumeur de plage, n'est pas simplement un changement de regard dû au nouveau positionnement qu'impliquerait le seul fait de « devoir jouer » à une quelconque robinsonnade, mais provient d'un renversement (au sens d'un processus d'inversion par lequel ce qui était en bas est placé en haut) du pouvoir, laissant place à ce que Turner appelle : *les pouvoirs du faible*.

Rite initiatique et propriétés sociales de la *communitas*

Plus largement, il s'agit d'une production sociétale qui réalise à travers ce modèle de la *communitas*, une nouvelle échelle sociale dont les différents niveaux ou paliers se gravissent sur le mode essentiellement méritoire. *Beauduc, ça se mérite*, et tous sont considérés être au même niveau lorsque commence l'aventure. Cette opération de mise à distance de certains critères auxquels on a recours habituellement dans la structure, nous amène donc à la notion de liminalité telle qu'elle est définie dans les situations de rites de passage.

La *communitas* de Beauduc pourrait être, en effet, décrite comme un rite de passage : dès l'arrivée sur les lieux, comme pour mieux quitter sa vieille peau, les adeptes de cette cérémonie profane qui consiste à tenter l'expérience beauducoise de la *communitas* revêtent en général de vieux atours, vieilles hardes, chaussures parfois trouées ou déformées, dans lesquelles enfin « on respire ». Et changement d'apparence rime ici avec changement d'habitat : en cabane, en caravane ou en un quelconque abri. Au vrai, la transmutation commence bien

avant l'arrivée à Beauduc, lorsque la voiture, chargée pour le week-end ou les vacances, est démarrée. Le voyage initiatique peut alors débuter, car le chemin en lui-même prend la forme d'un véritable accouchement, ponctué de différentes étapes suivant d'où l'on arrive : routes secondaires, bac de Barcarin pour traverser le Rhône puis la digue, une piste d'accès cahoteuse, parfois dangereusement glissante, enserrée entre des étangs et qui marque la dernière étape, de toutes, sans doute, la plus importante. Le changement de paysage y est radical. Il prend un aspect de plus en plus dénudé, l'odeur qui se dégage en est de plus en plus salée ou iodée, voire nauséabonde en raison de la putréfaction des marais, enfin la vitesse de déplacement diminue du fait de l'état très aléatoire de la piste.

Et puis la transmutation continue dans les relations sociales, profondément marquées par l'égalitarisme, l'extrême familiarité (du moins avec ceux qui constituent le réseau social auquel on appartient, car il existe aussi de profondes inimitiés), proche du sentiment de parenté, sorte de sœuritude... Mais la métamorphose ne s'arrête pas là : les valeurs, les normes, le mode de vie, le temps, l'espace, tout semble devoir suivre ce grand mouvement propulsif qui fait « passer » littéralement d'un cadre à un autre.

Le recours à la notion de *communitas* se justifie par un ensemble de propriétés et d'attributs qui se retrouvent dans le profil sociétal qu'offre le groupe. La plus importante de ces propriétés concerne la mise à mal ou la remise en question, sinon le renversement, des catégories sociales habituelles parmi les plus classiques : le temps, suspendu et dilaté ; l'espace, approprié ; les relations sociales, requalifiées ; le travail et le loisir, intriqués ; la production et la consommation, rendues à une même sphère, réunies provisoirement...

La parenté est également l'objet d'une perte d'influence en tant que catégorie permettant le classement social. En effet, certains membres de la parenté, y compris les enfants, peuvent apparaître « menaçants » pour les parents et être ainsi « sacrifiés » à l'échelle de Beauduc. Une répartition spatiale par classe d'âge sur le site aboutit à l'installation des enfants, devenus adultes et adeptes, sur la plage, or cette « occupation »

de l'espace est souvent perçue comme susceptible de remettre en cause celle des parents ou des grands-parents, sis dans le village, quartier d'occupation le plus ancien et le seul faisant aujourd'hui l'objet d'une tolérance. Ces derniers n'hésitent pas à stigmatiser et condamner cette installation même lorsqu'elle est le fait de leurs propres enfants ou d'autres membres de la famille (frère, cousin...), ainsi en quelque sorte reniés. Il s'agit donc dans ce cadre précis d'une forme de suspension des droits et devoirs de parenté⁵ : bien que familiale, la pratique peut renoncer aux droits et devoirs de parenté lorsqu'elle concerne la question cruciale de l'occupation de l'espace. Cette suspension des droits et devoirs de parenté s'observe aussi parfois dans la transmission de la pratique et de l'installation qui y correspond car les enfants, ou autres membres de la parentèle, ne sont pas forcément ceux qui seront intéressés par elles et donc choisis pour en être les dépositaires.

Quant à la séparation entre adultes et enfants, est-elle clairement établie ? Construire et habiter des cabanes apparaît en effet comme un jeu pouvant être pratiqué à la fois par les deux catégories. Les fêtes des cabanes mêlent ainsi les mêmes jeux pour les uns et les autres. Le résultat de ces modifications catégorielles aboutit à une société « cul par-dessus tête » (Bourdieu, 1979, 36), dont l'action de ramassage des coquillages, notamment les palourdes, comme posture physique, nous donnerait un fidèle reflet.

En fait, *tout se passe comme si* Beauduc absorbait, dissolvait ces différentes catégories en les « reclassifiant » périodiquement par rapport à sa propre logique, sa visée sociétale utopique, et ce sur un mode essentiellement passionnel, en reconstruisant sa propre hiérarchie correspondant en quelque sorte aux différentes étapes d'une sorte de « rituel », et offrant, en effet, plusieurs types de différenciations possibles dont l'efficacité distinctive, sur le plan social, n'a de validité que dans le cadre précis de l'exercice de ce « rituel ».

5 Il s'agit d'une des propriétés de la *communitas* telles que les listait Turner et que nous avons reprises plus haut. Cf. Turner, *op. cit.*, 106.



Figure 2 : « gratte-plage » sur l'estran à Beauduc

Au niveau individuel, que permet le passage ? Il y est bien sûr question d'un sentiment de libération par rapport à un certain nombre de carcans sociaux ou d'assujettissements statutaires ou hiérarchiques, familiaux et professionnels mais celui-ci ne s'exprime pas de la même façon suivant que l'on est homme ou femme, adulte, adolescent ou enfant, ou encore suivant que l'on est Beauducois ou *Beauducul*⁶. Est-ce à dire alors que certaines formes de différenciations en remplacent d'autres ? Chassez la hiérarchie, elle revient au galop ? Et dans ces conditions, est-il possible d'appliquer la notion de *communitas* qui normalement dissout toute forme de différenciation et nivelle, sinon lamine, ses membres en un groupe uniforme seulement soumis aux aînés rituels ?

Mais revenons à ce que permet le passage, lors des rites d'immersion dans la *communitas* de Beauduc. Comment s'effectue-t-il ? Comment est-il sanctionné ? Turner évoque la fréquence des épreuves ou des humiliations, le plus souvent de caractère trivial lors de l'entrée dans la phase de la liminarité (Turner, *op. cit.*, 105-

6 Idéalement la différence entre les deux désignations pourrait se résumer de la façon suivante : les Beauducois seraient les « natifs » tandis que les *Beauducul* seraient les vacanciers, cependant elle relève de plus subtiles différences entre types de fréquentations et d'installation sur les lieux.

106)⁷. Celles-ci s'effectuent la plupart du temps sous la forme de blagues ou de mises en défaut de l'individu, sortes d'humiliations en effet qui visent à faire perdre la face ou les manières jugées non adéquates, car trop timides, réservées, ou distantes. La référence au corps et plus particulièrement au sexe est souvent utilisée dans ces « épreuves » qui sont principalement destinées aux « étrangers ». En effet, le rite de passage est plus *soft* pour les membres déjà intégrés au groupe et qui réitèrent en quelque sorte périodiquement l'entrée dans la *communitas*. Pour les femmes, il peut s'agir seulement d'être dépenaillées et sans soutien-gorge, ou de se permettre un relâchement langagier. Pour les hommes, il s'agit surtout de retrouver une certaine liberté et le sentiment de l'égalité avec ses pairs, mieux encore de redevenir son propre maître. Pour les jeunes, le rite s'apparente plus souvent à celui initiatique qui leur permet le passage au statut d'homme et de femme, quoiqu'il semble s'appliquer plus fréquemment aux garçons qu'aux filles. On observe ainsi fréquemment des bandes de jeunes installées sur la plage ou dans les cabanes des parents qui « jouent » à se suffire à eux-mêmes par la pêche et l'absence de contrôle parental. Mais en définitive, c'est sans doute aux enfants que la *communitas* semble profiter le plus. Beauduc est souvent désigné comme le « paradis des enfants » en ce qu'ils y acquièrent, eux aussi, un sentiment plus grand encore de liberté et d'autonomie. Ils sont autorisés dès leur plus jeune âge (4 ou 5 ans) à vaquer d'une cabane à l'autre pour retrouver leurs pairs ou sont intégrés aux bandes de jeunes à qui les parents délèguent leur surveillance, dans un milieu perçu comme offrant relativement peu de danger, lors de ballades à travers les marais ou pour aller à la plage. Les relations entre hommes et femmes, jeunes et vieux, enfants et parents subissent elles aussi de notables modifications dans le sens généralement d'une plus grande latitude dans le registre des possibilités. Entre les hommes et les femmes, on assiste de manière générale à

7 Notons également au passage la notion de liminarité qui désigne une phase d'entre-deux, durant laquelle on se situe au seuil d'une nouvelle étape, typiquement l'étape initiatique d'un rituel par exemple (Van Gennep, 1987), mais aussi qui aboutit à un processus d'évidement durant lequel l'individu n'est ni tout à fait un autre ni tout à fait le même (Dartiguenave, 2012).

une réduction des distinctions entre les sexes : hommes et femmes pêchent, cuisinent, font le ménage, bricolent, jouent aux boules et aux cartes, boivent sans compter et peuvent adopter un langage grossier et « osé ». Les hommes et les femmes s'autorisent par exemple des gestes, des paroles et des proximités corporelles qui se passent de toutes formes cérémoniales et engagent une certaine familiarité. Les jeunes ou les enfants sont fréquemment soumis au contact des anciens, par exemple dans le cadre des activités de prédation durant lesquelles s'effectuent une large part de la transmission de la culture beauducoise. Les échanges intergénérationnels sont ainsi largement favorisés dans le cadre de cette *communitas* et lors des fêtes en particulier où il n'est pas rare de voir danser des enfants ou des jeunes avec des adultes ou des anciens.

Enfin le groupe présente un caractère fort d'homogénéité : en premier lieu du point de vue du profil sociologique et culturel, des pratiques exercées, des relations et connexions qu'entretiennent les individus les uns par rapport aux autres, mais aussi du point de vue de leur apparence physique et vestimentaire, peut-être davantage encore dans leur rapport au corps. L'apparence physique, vêtements et allure corporelle, qui justement, par la vertu du sentiment de *communitas*, appelle à un certain mépris, du moins à une indifférence, devient un signe distinctif en ce qu'elle permet d'un seul coup d'œil de distinguer généralement le Beauducois des autres usagers, baigneurs, amateurs de sports nautiques, *riders* en quad ou 4x4, promeneurs, observateurs de la nature... Cette indifférence liée à l'apparence personnelle est une des vertus les plus prônées et elle est presque érigée en règle prescrite par l'injonction : *ici pas de chichis, ni de mijaurées*, les personnes qui marqueraient quelque moue de dégoût ou qui feraient quelque difficulté dans l'adaptation nécessaire au lieu (économie de l'eau, rusticité du lieu d'aisance, faible confort) se verraient tout particulièrement stigmatisées par le groupe. Cette indifférence liée à l'apparence personnelle rejoint aussi le laisser-aller de soi qui, dans notre cas, pourrait être considéré comme l'une des propriétés différentielles, ou en tout cas prédominante de cette *communitas*. Elle

s'applique aussi à l'installation, au bâti sur le site ainsi qu'aux comportements et attitudes, aux corps, et prend donc un sens et un relief qui en font ici un attribut distinctif.

Une certaine similitude s'observe dans le choix de catégories de vêtements ou dans le port élargi des tee-shirts associatifs qui nous renvoie à l'attribut du vêtement uniforme. Lors des grands rassemblements estivaux, la foule des Beauducois offre ainsi une large homogénéité dans l'apparence physique et vestimentaire de ses membres renforçant leur caractère de similitude. Il s'en dégage une impression d'anonymat, par ailleurs largement favorisée par le système des surnoms à travers lequel la plupart des individus sont perçus. En dépit d'une profonde interconnaissance des uns et des autres (de visu, de proximité), la connaissance de l'identité « réelle » des membres n'est pas mise en avant, elle se réalise essentiellement à travers des référents puisés à l'intérieur du groupe et dans le cadre de Beauduc.

Il faut également noter l'absence de statut social, rarement souligné, si ce n'est pour servir la « cause ». Le statut socio-structural perd à Beauduc de sa signification distinctive, valorisante ou dévalorisante sur le plan social, et ne pourra être utilisé dans ce sens. Il peut, en revanche, être remplacé par un autre forgé dans le cadre strictement beauducois et basé sur le déploiement de savoir-faire ou sur le rôle joué à l'intérieur du groupe. L'absence ou l'inefficacité du recours au statut socio-structural favorise le profond sentiment d'égalité qui semble s'établir entre les Beauducois, « ici chacun est l'égal de l'autre » se plaisent-ils à répéter, et ce en dépit des différences entre quartiers et entre les types d'occupation de l'espace. L'absence de propriété, en l'occurrence du sol, donnée empirique de cette configuration sociale qui s'est « bâtie » sur le mode de l'appropriation, renforce sans doute le profil égalitaire du groupe. L'égalité entre tous constitue sans doute un des points nodaux de cette liminarité, qui lorsqu'elle est mise en défaut joue le rôle d'un mauvais trublion. Cela n'exclut cependant pas la différenciation, perceptible en particulier à travers l'appartenance aux différentes zones d'habitations ou associations, et bien sûr l'idiosyncrasie. Trois associations d'utilisateurs sont présentes sur le site de Beauduc, elles

recouvrent une sorte de gradation socio-spatiale : suivant que l'on appartient à l'une ou l'autre on est plus ou moins beauducois ou *beauducul*⁸. S'ajoutent ou se surimposent à cette appartenance associative des caractéristiques individuelles, toutes aussi pourvoyeuses d'identité beauducoise ou de *beauducité*, que l'on soit pêcheur, bricoleur ou encore braconnier, mais aussi suivant que l'on fréquente assidument le site, que l'on en connaisse les figures fondatrices... De ces différents éléments naissent d'éventuels conflits internes portant non seulement sur la reconnaissance de son appartenance au lieu mais aussi sur ce qu'il convient d'y faire ou non et dans ce jeu politique tous n'ont pas les mêmes prérogatives. Les caravaniers, stationnant dans le quartier de la plage, sont ainsi considérés comme moins dotés de légitimité que les cabaniers, installés plus loin de la mer, pour la gestion du territoire. En effet, les formes d'organisation collectives qui concernent par exemple le nettoyage du site, l'entretien des chemins, les plantations... sont surtout le fait de ceux qui résident en cabanes.

La question de l'absence de hiérarchie, du moins de celle relative au socio-structural, rejoint celle de l'égalité. Elle réclame toutefois une attention particulière en ce qu'elle fait émerger directement la question également sous-jacente du pouvoir. Cet attribut se retrouve au centre de la question que pose Turner : par qui, pourquoi et comment la structure arrive ? Le devenir hiérarchique reste, semble-t-il, un modèle persistant, une identification ou une substitution inévitable et la différenciation existante à l'intérieur de la *communitas* de Beauduc, essentiellement à travers les différentes occupations de l'espace qui correspondent à une sorte d'échelle sociale, ou de promotion sociale interne, le prouve d'une certaine façon, hors le statut particulier des anciens ou des pêcheurs qui peuvent être assimilés aux aînés rituels. Turner nous invite à observer le rôle de ces pseudo hiérarchies substitutives qui correspondent souvent à un besoin d'inversion de statut et qui entraînent un certain type de liminarité recherchée : « La liminarité de la richesse ou de la noblesse,

8 Le terme de *beauducul* s'applique tout particulièrement aux « touristes » qui viennent « seulement » bronzer à la plage durant la journée.

c'est la pauvreté et la paupérisation ; celle de la pauvreté, c'est l'ostentation et la pseudo-hiérarchie » (Turner, *op. cit.*, 192)⁹.

Notre exemple apparaît ainsi souvent comme une *communitas* déguisée en structure, au sein de laquelle ses représentants se donnent des grands airs d'organisateur zélés, et où s'érige une nouvelle échelle sociale, lisible notamment à travers les différents quartiers. Le jeu d'opposition entre ces deux dimensions sociétales que sont la *communitas* et la structure est aussi l'objet d'un réel enjeu de stratégie identitaire, à l'échelle même du lieu, entre les tenants, souvent par association interposée, de l'une ou l'autre des deux options.

La liminarité produit de l'ambiguïté, s'il en résulte une abolition des classifications ou un aplatissement des catégories ne permettant plus d'ordonner les individus par rapport à elles. Il n'en émerge pas moins une nouvelle échelle de positions, de valeurs et de symboles qui se glisse dans le social durant cette phase de liminarité.

D'autres expériences sociales comme la sociabilité pèlerine¹⁰, proches de la dimension de la *communitas*, témoignent aussi de la persistance de différenciations en dépit de l'effet de nivellement social opéré par elle. En définitive, cette transcendance du social et l'abolition provisoire des déterminations sociales qu'autorise la *communitas* ne conduisent pas à un tout indifférencié, une masse homogène et sans aspérités sociales. Une nouvelle catégorie contraignante, dans laquelle sont intégrés les individus, apparaît et fait immédiatement surgir des formes de différenciation sociale parfois seulement pertinentes dans ce cadre précis. Dans notre exemple c'est le type d'ancrage au lieu, récent ou datant de plusieurs décennies, les différentes formes qu'y prend l'installation humaine, saisonnière ou permanente, qui vont établir l'échelle des distinctions sociales jusqu'à dicter les règles de l'exclusion ou de l'inclusion à la *communitas*.

9 Voir aussi l'exemple des *Hell's Angels* et leur liminarité hiérarchique, 186-188.

10 D. Albera note ainsi que l'expérience pèlerine permet de « franchir les barrières de classe, de race, de culture, mais elle n'estompe pas (et au contraire exacerbe) les altérités religieuses » (2011, 112).

Communitas ou utopie ?

Évoquant la liminarité et la *communitas*, V. Turner indique qu'elles permettent « des reclassifications périodiques de la réalité et des relations de l'homme à la société, à la nature et à la culture » (*op. cit.*, 126). Mais la structure fonctionnelle de l'utopie n'autorise-t-elle pas elle aussi à repenser la nature de notre vie sociale, à en imaginer des perspectives nouvelles, alternatives ? P. Ricoeur nous invite à établir ce parallèle : « L'utopie permet des variations imaginaires autour de questions comme la société, le gouvernement, la famille, la religion » (1997, 37). Il confère ainsi à l'utopie des vertus proches de celle de la *communitas* qui nous engagent l'une et l'autre à concevoir « une place vide d'où nous pouvons réfléchir à nous-mêmes » (*op. cit.*, 35).

Autrement dit, et de même que la *communitas* vivifie la structure, il n'y aurait pas d'intégration sociale sans l'idée d'une subversion sociale, et celle-ci s'effectue par le moyen de la mise à distance du système culturel que provoque la sortie, l'évasion ou la fuite vers le nulle part utopique. « De ce non-lieu, une lueur extérieure est jetée sur notre propre réalité, qui devient soudain étrange, plus rien n'étant désormais établi. Le champ des possibles s'ouvre largement au-delà de l'existant et permet d'envisager des manières de vivre radicalement autres » (*op. cit.*, 36), ajoute Ricoeur. Mais s'agit-il vraiment d'une utopie ou sommes-nous face à un de ses prolongements, sur le modèle d'un « pays de cocagne » au caractère populaire très marqué et qui prit naissance au Moyen-âge en Europe occidentale ? (Delumeau, 1976, 11-29). Là où le seul effort à fournir, du moins idéalement, consiste à se baisser pour ramasser les produits généreusement offerts par la nature. De ce point de vue l'utopie des « gratte-plage » deviendrait un faux-semblant d'utopie, tout au plus un genre voisin, sans visée collective et n'ambitionnant que la satisfaction individuelle et égoïste des désirs et des appétits, d'une portée plus humble sur le plan historique ou politique général. S'agit-il alors d'une utopie de fuite plutôt que de révolte créatrice ? Certes, par la vertu de la *communitas*, l'ordre social est passablement ébranlé en ce qu'il est placé au

regard de bons nombres d'attributs « cul par-dessus tête », mais seulement dans le cadre strictement beauducois, car cela n'engage pas, de retour chez soi, dans la structure sociale, de garder cette position ; l'individu retrouve, tel un culbut, celle qui le définit habituellement.

En l'absence de caractéristiques révolutionnaires propres à l'utopie et plus encore de tout caractère collectiviste, ou de *Big Brother*, l'expérience beauducoise est toutefois aussi une utopie de reconstruction en ce qu'elle fait émerger un monde en soi, isolé et clos, et satisfait ainsi ce qui, à notre sens, définit plus fondamentalement l'utopie, à savoir l'effort prométhéen. C'est-à-dire le fait de recréer, par la seule action de l'homme, une nouvelle vie qui bien sûr doit être un « paradis ». Ce dernier se caractérise avant tout par une méfiance envers le droit de propriété, dont le désir larvé n'est peut-être au fond que sa contrepartie, et qui annihilerait sans doute de manière irréversible l'autre thème récurrent de l'utopie, nettement plus politique, à savoir l'égalité de tous.

C'est cependant le recours à la notion de *communitas* qui permet selon nous de mieux saisir ce qui se passe au niveau individuel : séparation d'avec la structure par le dépouillement, perte des attributs antérieurs, d'un certain nombre de repères.

La quête de l'égalité gagnée par « l'expérience du bas » et la revalorisation de soi par la maîtrise d'un certain nombre de paramètres du mode de vie (concernant l'habitat, bien sûr, mais aussi le prélèvement de ressources, l'organisation socio-économique par l'échange...) autorise cette fois « l'expérience du haut » : « ici on est des rois au paradis, nos propres chefs, tout nous appartient ».

Cette totale maîtrise du temps et de l'espace, mais aussi des moyens énergétiques, eau, soleil et vent, ainsi qu'idéalement des moyens de subsistance par l'acquisition des ressources naturelles, renforcent sans aucun doute le sentiment utopique qui se dégage avec force de cette expérience. L'habitation, par son caractère vivant, spontané, évolutif, ludique, mais aussi profondément identitaire, devient ainsi

un prolongement de soi et engage l'individu sur le terrain du politique, car pour autant qu'il en est totalement le concepteur, ou précisément pour cette raison-là, il s'en voit refuser la légitimité et ne peut en espérer la propriété. C'est là le revers de la médaille, l'envers de l'utopie. Pour y satisfaire, il lui faudra organiser une vie sociale et tenter de faire montre de qualités de gestionnaire de cet espace pour en revendiquer l'usage. On comprend mieux ainsi comment ce qui est peut-être au départ seulement motivé par un désir d'évasion, de fuite ou de repli, va devenir un défi bien plus grand, consistant aussi à construire et imaginer des solutions pour parer à l'anéantissement ou à l'interdiction de ce désir, ayant choisi un terrain d'élection qui ne peut pas aisément s'y prêter.

Les relations sociales évoluant sous le régime de la *communitas* sont également déterminées par cette perspective visant soit la « régularisation », soit l'éradication, contraintes d'une manière ou d'une autre à être domptées par la structure. N'est-ce là qu'une espèce de fronde des gens « d'en bas » contre ceux « d'en haut », se permettant tout à coup de se bâtir leur propre « cité idéale » dans laquelle ils en viennent à vouloir rester les maîtres du jeu, les seuls maîtres à bord, quitte à se saborder plutôt que de se rendre ?

Tout en créant de toutes pièces cet « ailleurs familier », « ce bout du monde au cœur de la proximité » (Urbain, 2002, 334), où il est tout de même question de prendre congé de la société ou de la structure, les Beauducois se retrouvent paradoxalement à en refonder une autre. Du désir de départ, celui de l'évasion, de la fuite, de l'oubli, de la mort sociale, renaît un autre désir, celui de la refondation d'un monde, de préférence autarcique, autonome, insulaire et où viendrait s'affirmer l'identité individuelle, sociale et culturelle, à travers l'habitat, la morphologie sociale, les pratiques, le rapport à la nature, l'organisation politique et la gestion du territoire. L'habitation devient ainsi un double de soi qui se déploie dans un groupe qui précisément le reconnaît principalement sous cet angle. Quant aux pratiques sociales, au rapport à la nature, ils sont autant d'occasions de parfaire ce double de soi, souvent déclaré comme étant

le « vrai » soi. Un peu comme si ce cadre de socialisation apparemment « mineur » fournissait soudain à l'identité individuelle son plein épanouissement : « où l'individu est quelqu'un, peut-être même, dans un cercle enchanté, un seigneur et un maître » (Kaufmann, 2001, 245).

Cette nouvelle constitution ou « rénovation » identitaire de l'individu peut également se renforcer par son implication dans le collectif. À ce niveau de la réalité sociale, le processus identitaire s'appuie sur la notion de tradition et de coutume. La question qui se pose alors devient inévitablement la suivante : peut-il être toujours question d'une utopie et plus encore d'une *communitas* dès lors que ces recours notionnels sont invoqués ? Souvenons-nous de l'opposition fondamentale, soulignée par Turner, entre *communitas* et structure : « la *communitas* appartient au présent : la structure est enracinée dans le passé et se déploie dans le futur à travers la langue, le droit et la coutume » (*op. cit.*, 112). Autrement dit, se revendiquer Beauducois c'était peut-être déjà ne plus l'être.

Plus encore que sur une dimension strictement règlementaire, le processus identitaire s'appuie donc aussi sur une dimension politique, surtout lorsqu'il en vient à invoquer la notion fourre-tout de patrimoine dont la décision, la désignation et la qualification relèvent de complexes imbrications impliquant différents niveaux tels l'aménagement du territoire, la différenciation sociale, l'échelle des valeurs... Du reste cette invocation patrimoniale se retourna « ironiquement » contre l'usage en question puisque c'est aussi au nom du « patrimoine », cette fois « naturel », que sera légitimée l'action visant son éradication. La référence à la notion de patrimoine pour un usage local n'est pas une franche nouveauté, son acceptation en tant que telle pose en revanche la question de la norme sociale qui distingue le digne de l'indigne. Or

l'argumentation des autorités préfectorales¹¹ insistera tout particulièrement sur l'aspect dévalorisant et blâmable que représente, à leurs yeux, une telle pratique populaire locale. D'autant que l'habitat cabanier qui le caractérise se prête difficilement, du moins pour l'instant, au traitement patrimonial, « À quand l'authentique cabane en authentique matériau de récupération ? » se demandent L. Carré et H.-P. Jeudy dans un article sur l'esthétique quotidienne où est évoqué l'exemple de Beauduc (2005, 8). Les auteurs y indiquent qu'à défaut de pouvoir prétendre à un statut patrimonial dès lors que « l'esthétique de la rouille » (*ibid.*) ne fait pas encore l'objet d'une reconnaissance officielle, ce type de mode de vie doit présenter un caractère minimum d'intérêt général pour pouvoir perdurer à travers, par exemple, le regard du « citoyen-touriste de passage », mais au prix d'un lissage et d'une normalisation de la pratique. Cette perspective est aujourd'hui à l'œuvre avec la réduction notable de cette pratique sociale sur le site, mais elle avait été amorcée dès 2005 ; peu après les premières opérations de démolition, le Préfet de Région avait évoqué dans un point presse les conditions du maintien du village de Beauduc : « Nous sommes actuellement en train de réfléchir à en faire quelque chose qui ait de la gueule »¹². À défaut de valorisation patrimoniale et à condition que la pratique sociale « change de gueule », se dirigera-t-on vers une valorisation touristique des cabanes de Beauduc ?

Les attributs et propriétés de la société des Beau-ducois ont ici été analysés sous deux angles, à travers deux notions, celle de la *communitas* et celle de l'utopie. La configuration sociale du groupe, ses modes de fonctionnement et son arrière-plan symbolique permettent en effet d'établir dans l'analyse des parallèles et des croisements pertinents qui éclairent

11 L'argumentaire s'appuie en effet sur trois types de griefs pouvant être retenus et justifiant l'action de destruction des établissements humains : l'illégalité de l'usage, l'absence de sécurité et d'hygiène de la pratique et enfin son caractère nuisible sur le plan environnemental. Il va jusqu'à suggérer l'image d'un « cloaque à ciel ouvert » en désignant Beauduc comme une « insulte à l'environnement » (article de *La Provence* du 1^{er} décembre 2004).

12 Cf. article de *La Provence* du 14 avril 2005.

et donnent à comprendre ses fondements, sa constitution, mais aussi ses troubles et ses doutes quant à son évolution, sans cesse contrariée, sinon menacée. Tout l'intérêt de l'observation semble se situer là, dans ce point de rencontre précis, entre la volonté d'exister de cette utopie, ou de cette *communitas*, et son englobement ou son absorption dans la structure, dans la société. L'utopie beau-ducoise est, en effet, partagée entre ces deux orientations. La première consisterait en l'affirmation, pure et dure, d'un modèle sociétal puisé au sein de la liminarité qui privilégie la liberté tous azimuts. Sorte de « société sauvage » au sens où elle ne fait l'objet d'aucun projet préalable, favorise la spontanéité et l'absence de cadre social contraignant, la libre association des éléments qui la composent et leur développement, non soumise à l'exercice d'un contrôle et où, en principe, n'intervient que l'exigence du plein épanouissement ; mais l'étiollement de certains éléments ou parties de cette « société sauvage » est perçu comme participant au processus lui-même. La deuxième orientation est représentée par une tendance à la normalisation, qui se place résolument du côté de la structure. Elle engage des actions qui visent l'encadrement et le contrôle, préconise des attitudes et des comportements « responsables » dirigés dans une optique de gestion et de maintien des éléments et parties, de manière cohérente et réfléchie, tant dans ses aspects sociaux que dans ce qui touche à l'environnement naturel où ils se déroulent. Ces deux orientations, ici fortement schématisées, ne sont pas forcément opposées : elles agissent plus comme des « tendances » au sein du groupe considéré et parfois même à l'échelle de l'individu que comme des prises de positions nettes et arrêtées. Toute la difficulté semble reposer sur le choix du point de congruence avec la structure, entre la volonté de perdurer et les « attaques » plus ou moins régulières de l'État. La solution, s'il en fallait une, se situe-t-elle dans un aboutissement de type juridique, ou dans l'acceptation d'une pratique au nom de la « tradition », ou de l'usage coutumier ? Plus largement la question qui se pose rejoint les principes forts qui sous-tendent cette forme d'utopie : l'égalitarisme résistera-t-il à la quête de la régularisation ? D'autre part, le caractère ouvert et différencié du groupe

sera-t-il maintenu si l'on en exclut ce qui en fonde la possibilité, c'est-à-dire l'apport saisonnier et fluctuant des usagers en caravanes, en camping-cars ou toute autre forme d'installation provisoire ?

BIBLIOGRAPHIE

Albera Dionigi, 2011, « La mixité religieuse dans les pèlerinages – Esquisse d'une réflexion comparative », *Archives de sciences sociales des religions*, n°155, p. 109-129.

Bourdieu Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit.

Carré Laurence, Jeudy Henri-Pierre, 2005, « Esthétiques au quotidien », *Socio-Anthropologie*, n°8, Cultures-Esthétiques. <http://socio-anthropologie.revues.org/119>

Dartiguenave Jean-Yves, 2012, « Rituel et liminalité » *Sociétés*, n°115, p. 81-93.

Delumeau Jean, 1976, « Pays de cocagne et fête des fous », in *La mort des pays de cocagne*, Paris, éd. J. Delumeau.

Esposito Roberto, 2000, *Communitas – Origine et destin de la communauté*, Paris, Presses universitaires de France.

Kaufmann Jean-Claude, 2001, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan.

Maget Marcel, 1955, « Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques », *Bulletin de psychologie*, n°7-8, p. 375-382.

Nicolas Laurence, 2008, *Beauduc, l'utopie des gratte-plage - ethnographie d'une communauté de cabaniers sur le littoral camarguais*, Marseille, Images en manœuvres éditions.

Nicolas Laurence, 2011, « Abris de loisirs à Beauduc. Un habitat entre tradition et modernité » in Raveneau G. & Sirost O., *Anthropologie des abris de loisirs*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 55-72.

Ricœur Paul, 1997, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil (édition originale, 1986, New York, Columbia University Press).

Turner Victor, 1974, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Londres, Routledge & Kegan, (trad. fr., 1990, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France).

Urbain Jean-Didier, 2002, *Paradis verts – Désirs de campagne et passions résidentielles*, Paris, Payot.

Van Gennep Arnold, 1987, *Les rites de passage*, Paris, Picard.