

COMMUNAUTÉS, COMMUNAUTARISME. UN CONCEPT QUI SEMBLE POSER PROBLÈME DANS LA GÉOGRAPHIE FRANÇAISE

13

VINCENT GOUËSET

RESO - UNIVERSITÉ RENNES II - ESO - UMR 6590

ODILE HOFFMANN

IRD - BONDY

Le concept de communauté, largement débattu dans la philosophie classique, est approprié depuis fort longtemps par la sociologie et l'anthropologie en Allemagne, depuis Ferdinand Tönnies qui a établi la distinction fondamentale entre *Gemeinschaft* [communauté] et *Gesellschaft* [société], ou en France, où il ne fait d'ailleurs pas l'unanimité. Selon la synthèse de Dominique Vidal sur le sujet (1996 : 213-215), il est clairement établi pour certains sociologues que «... le concept de communauté ne présente qu'une faible valeur heuristique pour désigner un type spécifique de formation sociale (Badie, 1986; Busino, 1993) »; au contraire un auteur d'inspiration postmoderne comme Michel Maffesoli (2000 [1988]) lui attache de l'importance et voit dans l'émergence des « néo-tribus » communautaires un signe du déclin de l'individualisme moderne.

La référence à la « communauté » est couramment utilisée dans les sciences sociales (en géographie notamment) en Amérique du nord où, dans la tradition de l'école de Chicago, l'identité collective, l'appartenance à un groupe social ou l'attachement à des cultures spécifiques constituent des fondements du lien social. Plus récemment (dans les années 1990 surtout), la « déferlante » postmoderne a fait de la (re)découverte des communautés une des clés de la compréhension des sociétés contemporaines dans toute la géographie anglo-saxonne (Staszak et al., 2001). En Amérique latine, et depuis les années 1970 environ, les notions de *comunidad* (*comunidade* au Brésil) et de *participación comunitaria* sont devenues une pierre angulaire du processus de démocratisation et de légitimation du politique.

En revanche son usage reste limité dans la géographie française, et relève rarement d'un choix conceptuel véritablement significatif, d'un paradigme interprétatif, mais se rapporte le plus souvent à l'usage du langage courant : les références à la « communauté européenne » ou aux « communautés de communes » abondent dans la prospective territoriale; la « communauté des géographes » et la « communauté scientifique » (qui désignent, pour simplifier, la sphère de cooptation constituée par les personnes en situation de reconnaissance et de pouvoir intel-

lectuels et institutionnels) sont fréquemment invoquées; enfin la « communauté » est parfois employée pour désigner les habitants d'un même lieu, ou un groupe social clairement identifié (souvent minoritaire). En revanche, rares sont les articles, les ouvrages ou les références bibliographiques de la production géographique française qui s'y réfèrent de façon explicite; les bases de données restant désespérément muettes à l'énoncé de ce mot-clé¹.

De quoi parle-t-on au juste? Désignant un « groupe de personnes », la communauté n'a pas d'échelle a priori. Elle peut avoir une pertinence au niveau local – le village, le quartier-, régional ou international – les communautés diasporiques par exemple. Relevant davantage, selon la distinction établie par Maffesoli (2000 : 138), de la socialité (l'ensemble des rôles joués par la personne) que du social stricto sensu (la fonction de l'individu dans la société), la communauté ne saurait être qualifiée a priori: professionnelle, politique, religieuse, culturelle, linguistique, ethnique ou sexuelle, elle peut recouvrir une ou plusieurs de ces dimensions². La communauté ne peut pas non plus être réduite aux « liens sociaux primordiaux » (la parenté par exemple), opposable aux « liens sociaux raisonnés » qui

1- Une recherche bibliographique approfondie permettrait sans doute de nuancer ce constat. Différents groupes sociaux qu'on pourrait éventuellement qualifier de « communautés », comme certaines populations d'origine immigrée, ou, dans un autre registre, des regroupements à caractère religieux, ont fait l'objet de nombreuses études dans la géographie française. Toutefois, le caractère « communautaire » de ces groupes n'est pas toujours mis en avant; ils sont plus souvent abordés sous un angle social, culturel, ou parfois démographique.

2- Nous excluons toutefois de ce papier le cas des communautés structurées, sur le modèle des groupes fondamentalistes religieux, par l'obsession de la pureté et le sectarisme, qui, si elles constituent un réel danger pour la société dans son ensemble, ne sont représentatives que d'un version limitée et réductrice de la communauté (cf. Wieviorka, 2001 : 139). De même, la « communauté » ne peut avoir de sens que si ses membres (ou une partie de ses membres) revendiquent leur appartenance au groupe, et pas dans le cas où elle serait uniquement définie de l'extérieur, par un pouvoir ou un groupe dominant, sans consentement des personnes intéressées; comme ce fut par exemple le cas en Afrique du sud où certaines communautés « ethniques » ont été définies par le pouvoir afrikaner dans le cadre de sa politique d'apartheid, en détournant des observations ethnographiques pour subdiviser les populations noires en une multitude de communautés éclatées.

seraient l'apanage des « sociétés », tant la complexité de certaines « communautés » est désormais avérée.

Ces caractéristiques « en creux » ne font certes pas définition. Mais justement, la « communauté » est une catégorie de la pensée éminemment contextuelle, qui ne prend sens que dans la situation où elle exprime des configurations spécifiques de liens sociaux (ou économiques, politiques...), éventuellement inscrites dans un territoire. La communauté est une notion heuristique, qui permet de décrypter les logiques d'affiliation collective à un temps *t*, dans un environnement donné. Ce n'est jamais une catégorie « donnée » qu'il suffirait de « décrire », encore moins une catégorie explicative univoque, car comme le signale Maffesoli à propos du « néo-tribalisme postmoderne », nombre de communautés actuelles, contrairement aux tribus classiques, se caractérisent par l'extrême fluidité de leur fonctionnement, fait de rassemblements ponctuels et d'éparpillement, d'appartenances multiples (2000 : 137). C'est un fil rouge, une piste à explorer, qui peut nous ouvrir des mondes inattendus dès lors que l'on cherche à comprendre qui parle de « communauté », pour quoi faire, avec ou contre qui, etc. En d'autres termes, la « communauté » renvoie immédiatement aux acteurs sociaux qui s'y réfèrent et à leurs logiques d'action. Elle ne fait sens que dans cette perspective, celle de la construction et de la pratique sociale.

Notre objectif, dans cette communication, n'est pas de faire état d'une recherche avancée, ni d'une connaissance approfondie de la littérature anglo-saxonne ou latino-américaine sur le sujet. Simplement, dans l'esprit des séminaires de l'UMR ESO, notre but est de poser quelques questions sur la notion de « communauté », inspirées par nos recherches personnelles, nos lectures et notre pratique de la géographie, en s'interrogeant sur le discrédit, voire les préjugés qui planent sur elle, alors même qu'il s'agit, à nos yeux, d'un concept particulièrement riche pour interpréter de nombreux faits sociaux, tant en France que sur les terrains latino-américains que nous avons l'habitude de parcourir.

Partant des notions générales de communauté et de communautarisme, nous nous appuyons ensuite sur l'exemple des communautés homosexuelles en France, puis des communautés ethniques en Amérique latine (qui ne constituent que des exemples particuliers et non généralisables), pour montrer en quoi ce concept permet d'éclairer utilement des réalités socio-spatiales certes très différentes, mais qui ont en commun de mettre les géographes, traditionnellement, dans l'embarras.

À PROPOS DE LA CONFUSION -QUI N'EST PAS NEUTRE- ENTRE « COMMUNAUTÉ » ET « COMMUNAUTARISME »

La « communauté », dans le langage courant, et parfois sous la plume de certains auteurs, a comme une odeur de souffre. Il est vrai, comme l'ont justement fait remarquer J-R. Bertrand et A. Ouallet dans leur texte introductif au séminaire ESO tenu en septembre 2001 à Caen sur ce thème (cf. article dans la présente revue), que cette notion nous renvoie, en géographie, à une époque où la « communauté » prenait ses racines dans le monde rural, la religion, l'ethnie, la corporation professionnelle, les sociétés « traditionnelles » (ou supposées telles), en particulier dans des aires culturelles lointaines, aux relents éventuels de « tropicalité ».

C'est d'ailleurs un des sens premiers de la « communauté » en anthropologie (Bonte & Izard, 1991 : 165-166), puisque, dans l'héritage l'ethnologie américaine³, ont été privilégiées «...les « communautés locales, rurales ou de quartiers, inscrites à l'intérieur de sociétés de type moderne » dont « l'essence [...] réside dans son caractère holiste ». Parfois limitée aux sociétés paysannes, « la communauté a ainsi pu être définie comme une unité sociale restreinte, vivant en économie partiellement fermée sur un territoire dont elle tire l'essentiel de sa subsistance ».

Cette conception traditionnelle des communautés, qui privilégie la stabilité des groupes sociaux observés et leur reproduction, dans une logique plus ou moins défensive (Wieviorka, 2001: 71), court évidemment le risque de les figer, artificiellement, dans leur différence, en « essentialisant » leur identité collective (ibid., p. 138), une identité réelle ou imaginée, parfois autant assignée de l'extérieur, tel un stigmaté (pour reprendre un concept goffmanien) que revendiquée par ses membres.

On comprend, dès lors, que le concept de « communauté » ait pu générer une légitime méfiance chez les géographes français, et au delà, dans l'ensemble des sciences sociales, même quand on s'écarte des communautés « traditionnelles », pour aborder des formes plus récentes et plus modernes (ou postmodernes...) de communautarisme, parfois qualifiées de « néo-tribalisme ».

Pourtant, il y a bien une spécificité française dans la crainte et/ou le rejet, exprimé et débattu de façon récur-

3- Notamment Redfield (1944), qui a fondé sa réflexion sur l'étude des populations indiennes du Yucatán, au Mexique.

rente, du référent communautaire et « communautariste », parfois assimilé, sur un mode accusatoire, au « renferme-ment », au « repli identitaire », voire au « sectarisme ». C'est par exemple ce qui ressort de l'examen réalisé par un socio-anthropologue brésilien, Rommel Mendès-Leite, à propos des recherches menées en France (par les Français) sur les homosexuel(le)s, et dont le titre est de ce point de vue évocateur: « A la française. Les recherches sur les homosexuels et les lesbiennes dans le domaine des sciences humaines en France (1970-1995) » (Mendès-Leite, 2000: 49-64).

Ce discrédit à l'égard du communautarisme feint d'opposer, pour aller vite, un modèle d'universalisme « à la française » (celui des « Droits de l'homme ») à une dérive vers un communautarisme « à l'américaine », cette accusation étant elle-même devenue, comme le fait remarquer judicieusement Wieviorka (2001: 83) un « procédé récurrent de stigmatisation dans la vie des idées en France ». Au-delà d'une éventuelle « arrogance [ou ignorance?] française » à l'égard des sciences sociales anglo-saxonnes (Staszak et al., 2001 : 15), cette véritable « hantise du communautarisme » (Ibid, p. 96), fonde sa légitimité sur l'héritage des lumières et de la révolution française⁴, et sur une conception de la culture qui nous renvoie un peu hâtivement, comme le signale Wieviorka, à une dichotomie simpliste « qui voudrait que nous n'ayons le choix qu'entre la République une et indivisible et le choc des communautés » (p. 13). À cette conception « universaliste », s'opposerait une conception « relativiste », davantage développée aux Etats-Unis, davantage soucieuse des particularismes et des « cultures minoritaires », considérant que « chaque culture se compose d'un ensemble d'éléments incomparables », et dénonçant «...l'aveuglement ethnocentrique de ceux qui croient pouvoir postuler le caractère universel de la culture moderne, dont les prétentions ne refléteraient jamais que le discours d'une culture dominante -blanche, mâle, occidentale » (p. 21). Mais il s'agit là d'un débat ancien dans la sociologie américaine (et peut-être dépassé, selon Wieviorka) entre *liberalism* et *communitarianism*, qui a ressurgi en France sous la forme d'une dialectique entre « république » et « démocratie ».

Ce relativisme si cher à la postmodernité anglo-saxonne rencontre peu d'écho auprès des géographes français, alors même que nos collègues d'outre-Manche et d'outre-Atlan-

4- Celui là même qui avait justifié, à la fin du XIXe siècle, la colonisation au nom de la diffusion des valeurs universelles de la République française parmi les nations restées en marge du progrès...

tique s'abreuve abondamment à la source des philosophes français: Derrida et la déconstruction, Foucault et l'archéologie du « savoir », etc. (Staszak et al., 2001 : 13). Il permet pourtant d'éclairer sous un jour intéressant (à défaut d'être nouveau) l'étude des faits sociaux, et de réhabiliter notamment la question des communautés; une question qui est également au cœur de l'ouvrage récent de Derrida & Roudinesco, *De quoi demain...* (2001). Jacques Derrida, qui ne cache pas ses propres tiraillements à l'égard de son appartenance non choisie à la « communauté » juive (p. 182-184), ni sa méfiance contre le « culte » (voire la « compulsion ») de l'identitaire et du communautarisme (qui peut parfois tendre vers un « narcissisme des minorités »), nous invite pourtant à une « certaine solidarité avec ceux qui luttent contre telle ou telle discrimination, et pour reconnaître une identité nationale ou linguistique menacée, marginalisée, minorisée, délégitimée, ou encore quand une communauté religieuse est soumise à l'oppression » (p. 44). Il refuse lui aussi ce faux dilemme de « la République contre la démocratie », se voulant être « à la fois républicain et démocrate » (p. 45); ce qui d'ailleurs semble largement compatible, car la tolérance à l'égard de la différence peut faire partie -mais ce n'est pas systématique- des valeurs républicaines. Derrida ajoute:

« N'oublions jamais que les exemples de « communautés » qu'on associe à l'idée d'un « communautarisme » sont toujours des communautés minoritaires (ou minorisées), sous-représentées, voire réduites au silence. Or ce qu'on défend sous le drapeau de l'universalité laïque et républicaine, c'est aussi une constellation communautaire... ».

Il précise même, ironisant sur le « phallogocentrisme hétérosexuel » qui prétend par exemple dénoncer le communautarisme des femmes et des homosexuel(le)s, que «...comme cette « communauté » [celles des hommes hétérosexuels n'appartenant pas à des minorités ethniques ou culturelles] est la plus forte, comme elle est largement hégémonique dans le contexte de ce débat, on lui dénie plus facilement son caractère de « communauté », et tous les intérêts communautaires qu'elle défend [sans le savoir]. Ce qui proteste contre le communautarisme « démocratique » au nom de l'universalité « républicaine », c'est aussi, presque toujours, la communauté la plus forte, ou bien celle qui se croit encore la plus forte, et entend peut-être le rester en résistant à des menaces venues de communautés diverses et encore minoritaires » (p. 49).

Dans un autre registre, Maffesoli défend une position assez proche quand il soutient que l'essor du communautar-

risme postmoderne -ou « néo-tribalisme » - met à mal le mythe de l'universalisme moderne, «...celui des lumières, celui de l'Occident triomphant [...], qui n'était en fait qu'un ethnocentrisme particulier généralisé: les valeurs d'un petit canton du monde s'extrapolant en un modèle valable pour tous » (2000 : xii).

À PROPOS DE LA (PSEUDO?) « COMMUNAUTÉ HOMOSEXUELLE »

Avec la question des populations et du mouvement homosexuels, on est au cœur du sujet. Sans doute conviendrait-il de se demander au préalable si les populations homosexuelles constituent véritablement, en France, une « communauté ». Pierre Bourdieu (1998: 129), très prudent à ce sujet, préfère parler «...seulement [de] « mouvement », sans prendre parti sur la relation, très complexe, que les différents groupes, collectifs et associations qui l'animent entretiennent avec la (ou les) « collectivité(s) » ou « catégorie(s) », plutôt que [de] « communauté(s) » des gays ou des lesbiennes ».

Une telle précaution est sans doute justifiée par le fait que seule une partie des personnes homosexuelles participe et/ou se reconnaît dans ce mouvement et dans son apparence précisément « communautaire » (qu'il soit revendiqué ou non par les mouvements concernés). Ensuite parce que, contrairement à d'autres communautés ethniques ou religieuses, les homosexuel(le)s ne sont pas soudé(e)s par une tradition, une histoire ou une culture collective fortes, du moins aussi fortes que celles des minorités qualifiées de « premières » ou d'« involontaires » par Wiewiorka (populations amérindiennes, aborigènes, noires ou juives...). Les populations homosexuelles se distinguent d'autres communautés en de nombreux points: pas d'origine lignagère ou de filiation directe et clairement identifiable, pas « d'unité sociale restreinte », pas de structure de reproduction visant à pérenniser son existence; pas (ou encore peu) de signes forts de reconnaissance interne ou d'identification externe, pas (ou encore peu) de culture commune, de rites ou de pratiques ritualisées reconnus par tou(te)s; même si une histoire du mouvement et des résistances homosexuelles se tisse sous nos yeux, et si certains auteurs, comme Eribon ou Mendès-Leite, voient dans la constitution d'une culture (ou « subculture ») homosexuelle un point de repère solide pour l'affirmation d'une identité collective homosexuelle... En somme on est loin des ciments,

« naturels » ou construits, qui fondent un grand nombre de communautés.

Pourtant, et en dépit de ces évidences, le mouvement homosexuel est aujourd'hui un de ceux qui se voit, en France ou aux États-Unis, le plus fortement suspecté de communautarisme. Un discrédit d'ailleurs repris à leurs comptes par certain(e)s homosexuel(le)s eux(elles)-mêmes, qui ont à ce point intériorisé l'homophobie ambiante (et adhéré au modèle « universaliste » français), qu'ils (elles) redoutent ce qu'ils (elles) supposent être le communautarisme gay et lesbien (ce qui est bien entendu leur droit le plus strict), manifestant ainsi leur « peur de l'autre en soi », pour paraphraser le titre d'un ouvrage célèbre (Weltzer-Lang, Dutey & Dorais, 1994).

Cette accusation est un bon exemple de cette forme insidieuse de stigmatisation intellectuelle qui frappe tout ce qui touche de près ou de loin au communautarisme, et en particulier les *gay and lesbian studies* (voire l'ensemble des *cultural studies*), qui ont déclenché en France depuis plusieurs années, selon Didier Eribon (1999: 22-23), « des polémiques [...] qui ne font rien d'autre qu'agiter les fantasmes et brandir des pancartes où il est écrit: « Défense de lire ». Ceux qui les ont brandies n'avaient visiblement rien lu et demandaient aux autres d'en faire autant [...] Le nouveau mot d'ordre proposé à la recherche universitaire sera-t-il: « *Don't ask, don't tell* »?

La suspicion si courante en France à l'égard des *gay and lesbian studies* s'abrite souvent derrière celle, plus large, de la critique à l'encontre du *political correctness*, qui n'est en général évoqué que sur le ton de la moquerie ou du discrédit (Staszak et al., 2001 : 16). Or, comme le déclare Derrida (2001: 56):

« se servir des mots *political correctness* comme d'un slogan pour tirer sur tout ce qui appelle à la vigilance, cela me paraît dangereux. Et suspect. Quand le terme ne rend pas service à des conservateurs en guerre, il est imprudemment repris par des gens de gauche assez raffinés mais à l'abri de ces « lieux » dangereux et durs (l'oppression, la répression, l'exclusion, la marginalisation). »

En effet, n'oublions pas que les premiers tirs de barrage contre le *political correctness* sont d'abord venus des milieux conservateurs américains, qui n'hésitaient pas à caricaturer le mouvement, alors que, selon Derrida, «...[il] est beaucoup moins étendu et puissant aux États-Unis qu'on ne le dit, du moins sous sa forme caricaturale » (Ibid.). En France, les critiques émises ici où là ne sont en général pas exemptes de conservatisme, reven-

diqué ou non ⁵. Eribon (1999: 489) n'hésite d'ailleurs pas à fustiger «...la pensée néo-conservatrice [française] qui intime précisément aux voix minoritaires de se taire pour ne pas mettre en question le « monde commun » dans lequel nous devons vivre ».

Et surtout, comme le dénoncent tant Derrida & Roudinesco que Bourdieu, c'est précisément au moment où les voix « communautaires » (en l'occurrence ici, les mouvements homosexuels) s'élèvent pour revendiquer le droit à leur part « d'universalisme » (c'est-à-dire à bénéficier des mêmes avantages et garanties que le reste de la population, comme le droit de fonder un foyer, à travers le PACS ou l'adoption) que le soupçon de « communautarisme » s'abat sur elles. Comme le dit si justement Bourdieu (1998, 129):

«...l'hypocrisie universaliste, renversant les responsabilités, dénonce comme rupture particulariste ou « communautariste » du contrat universaliste toute revendication de l'accès des dominés au droit et au sort commun: en effet, c'est paradoxalement quand ils se mobilisent pour revendiquer les droits universels qui leur sont en fait refusés que l'on rappelle les membres des minorités symboliques à l'ordre de l'universalisme... »

Autant de questions qui ne devraient pas manquer d'interpeller la géographie humaine, et en particulier la géographie sociale, qui traditionnellement a fait sienne l'étude et la dénonciation de toutes les formes d'inégalités et de discrimination au sein de la société et de l'espace français. En effet, dans la mesure où 4,5 % des Français(es) peuvent être considéré(e)s, selon la très rigoureuse enquête menée par l'INED en 1992, l'ACSF (*Analyse du comportement sexuel des Français*), comme homo ou bisexuel(le)s (Bajos et al., 1998), ce sont des millions de personnes, si on prend également en considération leur entourage, qui sont concernés de près par la question. Cette orientation n'est pas sans incidences sur leur habitus, c'est-à-dire sur les formes de sociabilité ⁶, les genres de vie, les pratiques de l'espace (et notamment la fréquentation de lieux spécifiques, investis d'une charge symbolique et affective, d'une

signification collective), en un mot tout ce qui intéresse la géographie humaine. Les implications socio-spatiales de l'homosexualité, et toutes les formes de discriminations qui peuvent en découler auraient dû, en toute logique, attirer notre attention, au même titre que d'autres catégories de populations marginalisées et/ou de communautés minoritaires qui ont été peu ou prou, étudiées: « pauvres », populations immigrées et Français issus de l'immigration, personnes âgées, personnes handicapées, « gens du voyage »...

Or qu'observe-t-on? Un silence presque complet sur la question, une absence quasi-totale de références bibliographiques, hormis quelques trop rares exceptions (par exemple: Grésillon, 2000) sur l'homosexualité comme fait géographique et social, une approche d'autant plus frappante qu'elle contraste bruyamment avec l'abondante littérature de la géographie anglo-saxonne à ce sujet ⁷. Victime d'un tabou tenace (qui a certes frappé, à des degrés plus ou moins élevés, l'ensemble des sciences sociales françaises), renforcé par les préjugés (et un certain confort intellectuel?) dus à notre attachement à un certain « universalisme à la française », et à notre méfiance du « communautarisme », la géographie humaine s'est détournée d'un sujet pourtant légitime, y compris dans ses composantes les plus mobilisées par les « injustices socio-spatiales », comme l'est notre laboratoire de géographie sociale? N'est-il pas à ce titre significatif que dans la publication récente sur l'état actuel de la géographie sociale française (Fournier, 2001), un excellent ouvrage qui embrasse très large les faits de discrimination et les groupes sociaux marginalisés, pas une seule ligne n'évoque le cas de la « communauté homosexuelle »?

Il y a sans doute là matière à réfléchir.

À PROPOS DES « COMMUNAUTÉS ETHNIQUES » (NOIRES ET INDIENNES) EN AMÉRIQUE LATINE, ET DE LEUR TERRITORIALITÉ

Les questions soulevées jusqu'ici sur le statut ambigu des « communautés » (et les craintes d'une éventuelle dérive communautariste), en particulier à propos des mouvements et des populations homosexuels, rejaillissent avec force quand on interroge le concept sous d'autres

5- Qu'on se souvienne par exemple du Dictionnaire du politiquement correct à la française publié par Philippe de Villiers en 1996.

6- Maffesoli (2000 : 46) insiste sur le rôle d'une « sociabilité au noir », souterraine, faite de rites et de coutumes propres, qui sert de « liant » aux communautés. Cette observation n'est sans doute pas fautive dans le cas de l'homosexualité, mais elle ne s'applique pas -ou pas autant- à toutes les personnes concernées. De plus, il faudrait envisager la « sociabilité homosexuelle » -si elle existe- non seulement dans son rapport au « quant-à-soi communautaire » (pour reprendre une formule de Maffesoli), mais aussi dans son rapport à toute la société.

7- Un seul exemple: la synthèse majeure de Brent, Bouthillette & Retter (1996) sur l'étude géographique de l'homosexualité dans l'espace nord-américain, Queers in space.

cieux et à propos de communautés d'un type très différent, les communautés ethniques en Amérique latine, et plus précisément ici, les populations noires et indiennes au Mexique et en Colombie, sur lesquelles ont porté certains de nos travaux, qui nous inspirent les réflexions qui suivent.

En Amérique Latine beaucoup plus qu'en Europe, le terme de communauté fait partie du langage courant, mais aussi du langage politique et académique. Elle peut être synonyme de « village » (au Mexique), de « groupe indien localisé » dès lors qu'on y attache un qualificatif ethnique (au Mexique et en Colombie), ou de quartiers de ville au Brésil (Vidal 1996). Le point commun réside, outre la taille modeste des groupes humains concernés par cette première série d'acceptions, dans la genèse du terme. Dans l'Amérique hispanique en effet, les communautés sont les groupes qui se différencient par rapport aux Espagnols, aux conquistadores, aux colons et plus tard aux sociétés nationales qui s'auto-représentent comme d'origine blanche ou métisse, même si elles incorporent parfois leurs « racines » ethniques à l'idée de Nation. D'une certaine façon, la communauté est toujours une entité dépendante et subalterne dans un système global, elle sous-entend un statut minoritaire ou minorisé. C'est donc une catégorie d'ordonnement de la société qui est au départ d'origine exogène, fruit de constructions intellectuelles menées par des acteurs variés (Église, scientifiques, politiques...), à des époques et sous des éclairages divers, mais qui ont en commun de chercher à qualifier et à distinguer « les autres », ceux qui ne participent pas au modèle individualiste de la modernité. Pourtant, la communauté connaît bien vite des processus d'appropriation nombreux et complexes de la part des personnes et groupes concernés. À tel point que la notion peut aussi être interprétée comme une construction endogène des populations dominées, comme une forme de résistance aux administrateurs et gouvernements coloniaux puis républicains. La communauté possède, en Amérique Latine, une dimension politique et parfois administrativo-juridique ; elle fonctionne comme une institution, au sens premier du terme, c'est-à-dire un ensemble de règles et de valeurs qui ordonne et régule la société, à des niveaux variés. Elle n'exclut en aucun cas le conflit ni l'hétérogénéité interne, mais les organise et leur donne sens.

En tant qu'institution qui positionne les acteurs dans des rapports hiérarchiques (dominés/dominants), la « communauté » se réfère toujours à une « identité » collective, ou plus exactement à un critère d'identification majeur, opposable à l'Autre, qui est dominant. Le critère peut être géographique (le quartier), culturel, religieux, etc. selon que la pertinence des clivages sociaux et politiques, dans un contexte donné, se réfère à telle ou telle dimension. Au Mexique par exemple, les « communautés indiennes » du XIXe siècle se sont effacées devant les « communautés paysannes » du XXe, avant de revenir comme « communautés ethniques » à la fin du XXe. Pour légères qu'elles apparaissent, ces variations révèlent des configurations politiques très contrastées à l'échelle de la Nation tout entière, avec des retentissements directs sur les dynamiques locales des villages et des personnes. Les critères d'identification sont, toujours, susceptibles d'être « négociés » si les rapports de force se modifient au sein de la société globale. Les frontières des « communautés » sont donc, par définition, appelées à se modifier sans cesse en fonction des dynamiques globales. Elles n'existent que dans des rapports d'altérité croisés entre les acteurs, leurs histoires et leurs aspirations.

Cependant, en tant qu'institution existante dans un contexte donné – fut-ce par suite d'une définition exogène imposée ou d'une construction contestée par certains-, la « communauté » exige de ses membres reconnaissance et légitimation, sans quoi elle perdrait toute capacité d'action, donc d'existence. Toute communauté implique donc un système d'autorité qui précise qui a la parole, qui peut « représenter » la communauté et ses aspirations. Ce peut être une personne, une instance plus ou moins formalisée ou un ensemble de normes socialement acceptées, parfois très informelles. Le cas des « communautés noires » en Colombie est à cet égard très illustratif. La notion même n'émerge que dans les années 1980, bien que la population noire représente entre 10 % et 20 % de la population nationale, voire plus, depuis longtemps sans doute (on ne dispose pas de données statistiques ethniquement différenciées sur le long terme). Elle apparaît dans l'interaction entre une réforme d'Etat qui prône la décentralisation et la « participation populaire », une revalorisation des « minorités » ethniques et raciales à l'échelle internationale, et des revendications territoriales de populations rurales de phénotype noir. Fruit d'une conjoncture exceptionnelle, la mobilisation sociale aboutit à la reconnaissance officielle d'un nouveau sujet de droit, les « communautés noires »

de Colombie. Une Loi leur sera consacrée en 1993, pour préserver et promouvoir leurs droits territoriaux, politiques et sociaux, sur la base de leur spécificité ethnico-raciale. Cette émergence des « communautés noires » dans le discours officiel s'accompagne de profondes transformations sociales et se concrétise dans des organisations locales nouvelles -les conseils communautaires, les assemblées – et des hiérarchies internes également nouvelles: les dirigeants ethniques, les leaders d'organisations, etc. (Hoffmann, 2000).

On le voit dans le cas de la Colombie, mais c'est vrai ailleurs, la « communauté » n'existe que dans les allers et retours entre des logiques endogènes et exogènes, entre les niveaux local et global, entre auto et hétéro-définition, entre assignation et adhésion identitaire. Institution fluide, la communauté peut enfermer comme elle peut ouvrir l'espace social à de nouvelles expressions. D'ailleurs, et c'est peut-être là le point fondamental pour sortir des trompe-l'œil « communautaristes », la « communauté » est contingente, et chacun appartient à plusieurs communautés à la fois. Ici comme dans les villages d'Afrique, «chaque acteur appartient à plus d'une structure, et a plus d'un rôle à jouer, plus d'une identité à gérer» (Bierschenk et Olivier de Sardan. 1998 : 259). Ce n'est que lorsqu'une affiliation s'impose comme unique et se transforme en assignation univoque, de l'intérieur comme de l'extérieur, que les frontières se figent et que la « communauté » devient prison et menace, pour soi et pour les autres. Et c'est là que l'espace intervient, pour le meilleur et pour le pire.

Nous voudrions donc, pour finir, évoquer la dimension territoriale de la communauté ethnique en Amérique latine, plus exactement le rôle de l'espace dans les constructions communautaires, en reprenant les points mentionnés jusqu'à maintenant: la communauté comme institution, comme porteuse de sens identitaire, et comme révélatrice des tensions local/global. Lorsqu'il est associé à une communauté comme dans le cas des territoires ethniques, l'espace fonctionne certes comme « refuge » pour ses membres (qui souvent n'ont pas d'autres options), mais aussi comme instrument de légitimation intra-communautaire: le contrôle de l'accès, l'usage et l'appropriation des terres permettent par exemple de réactiver en permanence les hiérarchies internes et les instances d'autorité. L'espace peut également servir de marqueur identitaire, lorsqu'il est chargé de dimensions symboliques qui renforcent une identité socio-géographique face à d'autres. Il est enfin, souvent, un instrument de négociation avec « les

autres », les voisins proches ou plus lointains. L'espace, en tant que ressource à gérer et éventuellement à partager, devient médiation: à travers les négociations sur le territoire, on teste les rapports de pouvoir, on parle de légitimité politique et on construit des relations économiques ou sociales dans l'interaction.

Mais rien ne présuppose la coïncidence de ces trois fonctions collectives (sociale, symbolique, politique) dans le temps et dans l'espace. Bien au contraire, les situations « normales », c'est-à-dire de paix sociale relative, même dans des contextes d'inégalité parfois criante, sont celles où ces fonctions ne se superposent pas: quand les règles d'usage de l'espace ne se fondent pas obligatoirement sur l'identité; quand les références identitaires ne s'expriment pas systématiquement par la défense d'un territoire; quand le partage de l'espace ne suppose pas l'exclusion territoriale pour les tiers; et on pourrait multiplier les combinaisons entre les trois termes. Autrement dit, rien n'indique que l'espace-territoire et la communauté adoptent a priori les mêmes contours, même s'ils sont en situation de résonance. La réduction de l'un à l'autre est plutôt un signe d'appauvrissement de la vie sociale, de la vie en société, complexe par définition. Alors que la multi-appartenance identitaire est partout avérée et acceptée – je peux être en même temps femme, noire, française, homosexuelle, professionnelle et militante de telle ou telle option, sans parler du reste-, il semblerait que la multi-territorialité pose encore problème. La solution qui consiste à simplifier et à établir des correspondances entre l'un et l'autre registre – identitaire et territorial-, si elle facilite la lecture du monde social et les modes d'intervention politique à un moment donné, peut générer à plus long terme des malentendus et des exclusions dangereuses. Mais, entendons-nous bien, ce ne sont ni la communauté ni le territoire qui sont en soi porteurs de dérives identitaires, mais bien la conjonction des deux dans un même discours réducteur.

Conclusion

Dans son étude des *comunidades* brésiliennes (un terme qui désigne les habitants des favelas des grandes villes brésiliennes), Dominique Vidal (1996) nous livre quelques réflexions particulièrement riches pour comprendre ce que le concept de communauté peut avoir d'utile lorsqu'on essaye d'embrasser en une même catégorie des populations aussi variées que les homosexuels (en France surtout), les Noirs et les Indiens (en Colombie)

ou les pauvres des favelas brésiliennes.

En effet, les comunidades brésiliennes, une appellation sans grande parenté avec les « communautés » de la sociologie classique, et qui au départ est plus le résultat d'une désignation faite par des observateurs extérieurs que le produit d'une revendication populaire émanant des quartiers concernés, sont en grande partie des communautés « inventées », «...dans un pays où, même en milieu rural, des structures communautaires de type traditionnel n'ont quasiment pas existé » (p. 215). Mais ces communautés ont pris corps et se sont rapidement chargées de sens en s'inscrivant dans le lien étroit qu'un groupe social (des pauvres urbains, souvent migrants d'origine) a pu établir avec un espace (ici son lieu de résidence). À l'intérieur du groupe, les contraintes imposées par la précarité et la sous-intégration à la ville (en termes d'accès au logement, aux services élémentaires, à l'emploi...), ont donné un sens collectif à un ensemble d'habitants vivant dans des quartiers où, sinon, n'auraient fait que se croiser des parcours et des stratégies individuelles. À l'extérieur, la catégorie socio-spatiale « communauté » a permis aux acteurs politiques et aux professionnels de l'intervention sociale de légitimer leur action (et souvent : d'en retirer un bénéfice électoral), mais aussi de « dépolitiser » l'approche d'une population qui aurait aussi bien pu se constituer en « classe sociale » défavorisée (et aspirant, le cas échéant, à sortir de sa condition), et enfin de faire l'économie d'une relation individuelle avec les habitants de ces quartiers.

Or on a bien constaté, à propos des communautés homosexuelles comme des communautés ethniques en Amérique latine, que le fait communautaire était bien le résultat d'une transaction, une construction produite par un aller-retour répété entre une revendication propre et une identification extérieure (laquelle n'est pas toujours exempte de préjugés et de processus d'assignation, voire d'exclusion), et que cette « invention » prenait de la force quand l'identité (communautaire) se matérialisait dans un rapport spécifique au territoire: territoire « subtil », voire immatériel dans le cas de la communauté homosexuelle (voir sur ce point l'article d'Alain Léobon), territoire concret des *resguardos* ou des « territoires collectifs » dans le cas des communautés indiennes et noires en Colombie.

Les risques de « dérive communautariste » évoqués en début d'article peuvent apparaître lorsque la relation entre communauté, identité et territoire fonctionne de façon symbiotique sur un espace géographique fermé, au

nom d'une « identité » assignée et unique, lorsque la relation espace-identité est donnée comme évidente et ontologique. Quand la communauté se focalise sur un espace géographique précis et prétend s'y superposer étroitement, on cristallise les identités comme on fige un territoire sur une carte. Le risque paraît bien mince dans le cas des communautés homosexuelles, dont les territoires sont limités... Il l'est davantage pour les communautés ethniques.

Mais la « menace communautariste », si elle existe (méfions-nous en effet de nos réflexes « d'universalisme défensif », qui peuvent nous conduire à une vision réductrice, craintive, et pas toujours fondée du communautarisme), n'est pas intrinsèque à « la communauté ». Elle peut apparaître néanmoins dans la conjonction de l'espace, de l'identité et du politique autour de ressources disputées. Le rôle des géographes n'est-il pas précisément de « déconstruire » (pour emprunter à Derrida un de ses concepts les plus populaires) ces conjonctions malheureuses, ou du moins d'en montrer les artifices et les ressorts, en insistant sur le rôle de l'espace dans les constructions sociales, tout en évitant les impasses d'une géographie culturelle parfois mutilée de ses dimensions politiques et sociales? Les transformations du monde contemporain nous y invitent, que ce soit par la multiplication des tensions communautaristes ou par le développement spectaculaire de réseaux transnationaux, déterritorialisés, qui forment autant de « communautés » à découvrir.

Bibliographie

- BADIE Bertrand (1986). « Communauté, individualisme et culture », in BIRNBAUM Pierre & LECA Jean (dir.), *Sur l'individualisme*. Paris, Presses de la FNSP, pp. 109-131.
- BAJOS Nathalie, BOZON Michel, FERRAND Alexis, GAMI Alain, SPIRA Alfred & le groupe ACSF (1998), *La sexualité aux temps du sida*. Paris, PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui.
- BIRSCHENK Thomas, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN (1998), *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala.
- BONTE Pierre & IZARD Michel (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, p. 165-166.
- BORRILLO Daniel, FASSIN Eric & LACUB Marcela (dir.) (1999). *Au-delà du PACS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'ho-*

mosexualité. Paris, PUF, coll. Politique d'aujourd'hui.

- BOURDIEU Pierre (1998). « Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien », in *La domination masculine*. Paris, Seuil, coll. Liber, pp. 129-134.
- BRENT Ingram, GORDON, BOUTHILLETTE, Anne-Marie & RETTER Yolanda (1996). *Queers in space. Communities, public places, sites of resistance*. Seattle, Bay Press.
- BUSINO Giovanni (1993), *Critiques du savoir sociologique*. Paris, PUF. « Qu'est-ce que la communauté selon les sociologues? », pp. 125-142.
- DERRIDA Jacques & ROUDINESCO Elisabeth (2001). *De quoi demain...* Paris, Fayard, coll. Galilée.
- ERIBON Didier (1999). *Réflexions sur la question gay*. Paris, Fayard.
- FOURNIER Jean-Marc (dir.) (2001). *Faire la géographie sociale aujourd'hui*. Caen, Presses Universitaires de Caen, « Les documents de la MRSH », n° 14, novembre 2001, Actes du colloque de géographie sociale (Caen, 18-19 novembre 1999).
- GRÉSILLON Boris (2000), « Faces cachées de l'urbain ou éléments d'une nouvelle centralité? Les lieux de la culture homosexuelle à Berlin », *L'espace géographique*, n° 4, pp. 301-313.
- HOFFMANN Odile (2000). « Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires dans le Pacifique colombien », *Autrepart*, n° 14, pp. 33-52.
- MAFFESOLI Michel (2000 [1988]). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Paris, La Table Ronde, 3ème édition préfacée.
- MENDÈS-LEITE Rommel (2000). *Le sens de l'altérité. Penser les (homo)sexualités*. Paris, L'Harmattan, coll. Sexualité humaine.
- REDFIELD Robert (1944). *Yucatán, una cultura de transición*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- STASZAK Jean-François, COLLIGNON Béatrice, CHIVALLON Christine, DEBARBIEUX Bernard, GÉNEAU DE LAMARLIÈRE Isabelle & HANCOCK Claire (2001). *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*. Paris, Belin, coll. Mappemonde.
- TOURAINE Alain (1996). *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. Paris, Fayard.
- VIDAL Dominique (1996). "Concevoir la communauté. L'efficacité d'une catégorie socio-spatiale au Brésil", in MONNET J. (dir.), *Espace, temps et pouvoir dans le Nouveau Monde*, Paris, Anthropos, Chapitre 16, p. 371-404.
- WELTZER-LANG Daniel, DUTEY Pierre & DORAIS Michel (1994). *La peur de l'autre en soi, du sexisme à l'homophobie*. Montréal, V.L.B. éditeur.
- WIEVIORKA Michel (2001). *La Différence*. Paris, Balland, coll.

Dans le cadre du débat qui a suivi cet exposé, il nous a paru intéressant d'adjoindre à cette contribution, la remarque de **Rémy Allain** (RÉSO, Rennes) :

« La question de la taille (territoriale ou démographique) est importante mais non prioritaire ou première dans la définition de la communauté : celle-ci se distingue plutôt par un mode de fonctionnement fondé sur la solidarité, la réciprocité, la place plus grande des échanges non-matérialisés...

Pour reprendre le rappel que faisait Petros Pétsiméris de la distinction de Tönnies entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, communauté et société, on aurait tort de les considérer comme opposées. Elles peuvent coexister dans le même groupe humain.

Il en est de même de la distinction encore très actuelle de Georg Simmel, membre éminent de l'École de Chicago, qui opposait l'esprit ou la mentalité des grandes villes et les mentalités des petites villes. La première caractérisée par les échanges mécaniques, marchands, dépersonnalisés, la seconde par l'importance de l'affectif, de la reconnaissance interpersonnelle, du non-marchand... Il faudrait se garder de faire coïncider la première avec les sociétés industrielles urbanisées et la seconde avec les sociétés traditionnelles, plus "communautaires".

Pour prendre un exemple d'actualité, on retrouve ces oppositions dans des sociétés très urbanisées comme la société américaine ou la société anglaise. On a pu dire de l'Angleterre qu'elle était le pays le plus urbanisé et celui dont la mentalité était peut-être la moins urbaine... La communauté rurale, le village symbolisant l'Old England y sont idéalisés. Aux États-Unis, la puissance du système économique est évidemment matérialisée par la grande ville, la métropole et plus spécialement son *Central Business District* verticalisé, ses gratte-ciel, d'où la portée symbolique de l'attentat contre les Twin Towers... mais la société américaine se méfie de la ville et a depuis longtemps idéalisé la nature ou ce qui permet le contact le plus proche avec elle, la petite ville, la maison individuelle, les banlieues vertes dans lesquelles, quoiqu'il ait pu en dire Jane Jacobs, l'Américain moyen y voit l'idéal de l'épanouissement personnel et de la vie communautaire. Je pense que Tönnies n'a pas perdu de sa pertinence.

Voix et regards.