



HAL
open science

Communauté. Un concept qui semble poser problème à la géographie française

Vincent Gouëset, Odile Hoffmann

► **To cite this version:**

Vincent Gouëset, Odile Hoffmann. Communauté. Un concept qui semble poser problème à la géographie française. Raymonde Séchet et Vincent Veschambre. Penser et faire la géographie sociale, Presses Universitaires de Rennes, pp.263-275, 2006. <halshs-00463388>

HAL Id: halshs-00463388

<https://shs.hal.science/halshs-00463388v1>

Submitted on 12 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Goueset, Vincent et Odile Hoffmann, Communauté. Un concept qui semble poser problème à la géographie française, pp 263-275 in Raymonde Séchet et Vincent Veschambre (sous la direction de), **Penser et faire la géographie sociale**, Presses Universitaires de Rennes, 2006. 398p.

Vincent Gouëset

Professeur, Université Rennes 2
UMR ESO - CNRS

Odile Hoffmann

Directeure de Recherches
IRD, Mexico

“ Communauté ”. Un concept qui semble poser problème dans la géographie française¹

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) 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 quatre-vingt-dix 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 soixante-dix environ, les notions de *comunidad* (*comunidade* au Brésil) et de *participación comunitaria* sont devenues une pierre angulaire du processus de démocratisation et de re-légitimation du politique.

¹ Texte écrit suite au Séminaire “ Communautés ” de l'UMR ESO, tenu à la MRSH de Caen en Septembre 2001. Il reprend, sous une forme remaniée, le compte rendu qui en avait été fait dans la revue de l'UMR, *ESO, Travaux et documents*, n° 17, mars 2002, pp. 13-21.

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 intellectuels 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 restent désespérément muettes à l'énoncé de ce mot-clé².

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 diasporas 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 dimensions³. La communauté ne peut pas non plus être réduite aux “ liens sociaux primordiaux ” (la parenté par exemple), opposable aux “ liens sociaux raisonnés ” qui seraient l'apanage des “ sociétés ”, tant la complexité de certaines “ communautés ” est 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

² Une recherche bibliographique approfondie permettrait sans doute de nuancer ce constat. La géographie sociale, qui accorde une place centrale à l'étude des groupes sociaux, et en particulier des catégories minoritaires et/ou marginalisées (étrangers, populations issues de l'immigration, jeunes...), utilise rarement le registre de la “ communauté ”, qui est davantage familier à la géographie culturelle. Le débat des dernières années sur l'interdiction des signes ostensibles d'appartenance religieuse dans les écoles publiques en France a remis en vogue le terme de communauté dans le langage courant, essentiellement pour désigner, souvent de façon péjorative ou stigmatisante, les populations musulmanes ou les juives pratiquantes. Il serait intéressant de vérifier si cette campagne a eu ou non un effet sur l'usage du terme de communauté dans la production géographique depuis cette date.

³ Pour éviter tout amalgame, nous excluons de cette étude, en suivant WIEVIORKA (2001: 139), les communautés structurées sur le modèle des groupes fondamentalistes religieux qui, si elles constituent un réel danger pour la société dans son ensemble, ne sont représentatives que d'une version limitée et réductrice de la communauté. Dans un autre registre, 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.

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 ici 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 travaux et 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 qui nous sont familiers.

Partant des notions générales de communauté et de communautarisme, nous nous appuyerons 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 sociospatiales certes très différentes, mais qui ont en commun de mettre les géographes, traditionnellement, dans l'embarras.

A 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 que cette notion nous renvoie, en géographie, à une époque où la communauté prenait ses racines dans le monde rural, la religion, la " race ", la corporation professionnelle, les sociétés dites traditionnelles, 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 et IZARD, 1991 : 165-166), puisque, dans l'héritage l'ethnologie américaine⁴, 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 stigmate (pour reprendre une figure Goffmanienne) que revendiquée par ses membres.

⁴ Notamment REDFIELD (1944), qui a fondé sa réflexion sur l'étude des populations indiennes du Yucatán, au Mexique.

On comprend, dès lors, que le concept de communauté ait pu générer une certaine 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 communautés, parfois qualifiées de " néo-tribus ".

Pourtant, il y a bien une spécificité française dans la crainte et/ou le rejet, exprimé et débattu de façon récurrente, du référent communautaire et " communautariste ", parfois assimilé, sur un mode accusatoire, au renfermement, au repli identitaire, voire au sectarisme. C'est par exemple ce qui ressort de l'examen réalisé par un socio-anthropologue brésilien, Rommel MENDES-LEITE, à propos des recherches menées en France (par les français) sur les populations 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)*" (MENDES-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 française⁵, 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). A cette conception universaliste, s'opposerait une conception relativiste, davantage développée aux États-Unis, ouverte sur les particularismes et sur les 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 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-Atlantique s'abreuvent 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 de DERRIDA et ROUDINESCO, *De quoi demain...* (2001). J. 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*

⁵ Celui là même qui avait justifié, à la fin du XIX^e siècle, la colonisation au nom de la diffusion des valeurs universelles de la République française parmi les nations restées en marge du progrès...

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 “ phallocentrisme 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 communautarisme 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).

A propos de la (pseudo?) “ communauté homosexuelle ”

Avec la question des populations et des mouvements 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. P. 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 participent et/ou se reconnaissent 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 à caractère ethnique ou religieux, 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 WIEVIORKA (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 MENDES-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 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 voient, 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 et 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*, qui ont déclenché en France depuis plusieurs années, selon D. 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* -et plus largement des *cultural 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, revendiqué ou non⁶. 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 et 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, le mariage 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... ”*

⁶ Qu'on se souvienne par exemple du *Dictionnaire du politiquement correct à la française* publié par P. de VILLIERS en 1996 (Albin Michel).

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 l'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 qui sont concernées de près par la question. Cette orientation n'est pas sans incidences sur leur *habitus*, c'est-à-dire sur les formes de sociabilité⁷, 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 sociospatiales 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 ” (SECHET, 1996), SDF (ZENEIDI, 2002), populations immigrées et français issus de l'immigration, personnes âgées (PIHET, 2003), personnes handicapées (*Hommes et terres du Nord*, 2004), “ gens du voyage ” (HUMEAU, 1995)...

Or qu'observe-t-on ? Un silence presque complet sur la question, une absence quasi-totale de références bibliographiques, hormis quelques trop rares et récentes exceptions (GRESILLON, 2000, A. LEOBON, 2003), 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 sujet⁸. Victime d'un tabou tenace (qui a certes frappé, à des degrés plus ou moins élevés, l'ensemble des sciences sociales française), 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 sociospatiales, comme l'est notre équipe de géographie sociale ? N'est-il pas à ce titre significatif que dans la dernière publication sur l'état de la géographie sociale française (FOURNIER (dir.), 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 des populations homosexuelles ? Il y a sans doute là matière à réfléchir.

A 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 supposée dérive communautariste), en particulier à propos des mouvements et des populations homosexuels, rejaillissent avec force quand on interroge le concept sous d'autres 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-

⁷ MAFFESOLI (2000 : 46) insiste sur le rôle d'une “ socialité 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 l'auteur), mais aussi dans son rapport à toute la société.

⁸ 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*.

Communauté ethnique et identité collective en Amérique latine

En Amérique Latine beaucoup plus qu'en Europe, le terme de communauté fait partie du langage courant, mais aussi du langage politique et académique. Renvoyant à un entre soi social et spatial, la communauté peut être synonyme de voisinage ou de quartier -en particulier populaire- dans les grandes villes (VIDAL, 1996). Sous son versant " ethnique " ⁹, la communauté peut désigner le village, le groupe indien localisé dès lors qu'on y attache un qualificatif ethnonyme (au Mexique et en Colombie), ou un groupe de populations réunies par des caractéristiques phénotypiques, sociales, résidentielles ou culturelles communes.

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 et portugaise en effet, les communautés sont les groupes qui se différencient par rapport aux conquistadores, aux colons ibériques 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 (Eglise, 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. A 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 ethnique 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'exclue 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 XIX^e siècle se sont effacées devant les " communautés paysannes " du XX^e siècle, avant de revenir comme " communautés ethniques " à la fin du même siècle. Pour mineures qu'elles puissent apparaître, ces variations révèlent des configurations politiques très contrastées à l'échelle de la Nation toute entière, avec des retentissement 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

⁹ Nous ne reprendrons pas ici l'abondante littérature sur l'usage des notions de " race " et " d'ethnie " en Amérique latine, que nous considérerons, selon l'usage courant, comme des catégories socialement construites et largement contextuelles et évolutives, qui renvoient à la fois à l'origine géographique des personnes et de leurs ancêtres, à leur phénotype, à leur position sociale..., et qui sont soumises aux interactions complexes d'un mode de désignation à la fois extérieur et auto-défini.

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, fréquemment désignées sous le terme de “ communautés afrocolombiennes ”, est à cet égard très illustratif¹⁰. La notion même n'émerge que dans les années quatre-vingt, 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 différenciées par catégories ethniques sur le long terme). Elle apparaît dans l'interaction entre une réforme d'État qui prône la décentralisation et la démocratie participative, 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 a été 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 aller-retour 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 lorsque 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.

Le rôle du territoire dans les constructions communautaires

¹⁰ Les populations afrocolombiennes ont fait l'objet de nombreuses synthèses récentes, parmi lesquelles on distinguera : CUNIN E., *Identidades a flor de piel. Lo negro entre apariencias y pertenencias*, Bogotá, ICANH - Universidad de los Andes - IFEA - OCC, 2003 ; AGUDELO C., *Politiques et populations noires en Colombie*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; BARBARY O. et URREA F., *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Medellín, CIDSE - IRD - Colciencias, 2004 ; HOFFMANN O., *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, Paris, IRD - Karthala, 2004.

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", le territoire 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 permet par exemple de réactiver en permanence les hiérarchies internes et les instances d'autorité. Le territoire peut également servir de marqueur identitaire, lorsqu'il est chargé de dimensions symboliques qui renforcent une identité sociogéographique face à d'autres. Il est enfin, souvent, un instrument de négociation avec les Autres, les voisins proches ou plus lointains. Le territoire, en tant que ressource à gérer et éventuellement à partager, devient médiation : à travers les négociations sur l'espace, 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 –Ego peut 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), D. 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 française 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). A 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. A l'extérieur, la catégorie sociospatiale *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 homosexuelle¹¹, territoire concret des *resguardos* indiens 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 certains 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.

¹¹ Voir le texte d'A. LEOBON dans ce même ouvrage.

Bibliographie

- BADIE B., “ Communauté, individualisme et culture ”, BIRNBAUM P. et LECA J. (dir.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, p. 109-131.
- BAJOS N., BOZON M., FERRAND A., GIAMI A., SPIRA A. et le groupe ACSF, *La sexualité aux temps du sida*, Paris, PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 1998.
- BIERSCHENK T. et OLIVIER DE SARDAN J.-P., *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998.
- BONTE P. et IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 165-166.
- BORRILLO D., FASSIN E. et IACUB M. (dir.), *Au-delà du PACS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, coll. Politique d'aujourd'hui, 1999.
- BOURDIEU Pierre, “ Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien ”, *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. Liber, 1998, p. 129-134.
- BRENT I. G., BOUTHILLETTE A.-M. et RETTER Y., *Queers in space. Communities, public places, sites of resistance*, Seattle, Bay Press, 1996.
- BUSINO G., “ Qu'est-ce que la communauté selon les sociologues ? ”, *Critiques du savoir sociologique*, Paris, PUF, 1993, p. 125-142.
- DERRIDA J. et ROUDINESCO E., *De quoi demain...*, Paris, Fayard, coll. Galilée, 2001.
- ERIBON D., *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999.
- FOURNIER J.-M. (dir.), “ Faire la géographie sociale aujourd'hui ”, *Les documents de la MRSH*, Caen, Presses Universitaires de Caen, Actes du colloque de géographie sociale (Caen, 18-19 novembre 1999), n° 14, novembre 2001.
- GRESILLON B., “ Faces cachées de l'urbain ” ou éléments d'une nouvelle centralité? Les lieux de la culture homosexuelle à Berlin ”, *L'espace géographique*, n° 4-2000, p. 301-313.
- HOFFMANN O., “ Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires dans le Pacifique colombien ”, *Autrepart*, N° 14, 2000, pp33-52.
- HOFFMANN O., *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, Paris, IRD - Karthala, 2004.
- HUMEAU J.-B., *Tsiganes en France. De l'assignation au droit d'habiter*, L'Harmattan, Coll. Géographie sociale, 1995.
- LEOBON A., “ Les dynamiques territoriales de la communauté homosexuelle ”, BARD Christine (dir.), *Le genre des territoires*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 2003, p. 201-216.

MAFFESOLI M., *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde, 2000 (3^{ème} édition préfacée).

MENDES-LEITE R., *Le sens de l'altérité. Penser les (homo)sexualités*, Paris, L'Harmattan, coll. Sexualité humaine, 2000.

PIHET C., *Vieillir aux États-Unis : une géographie sociale et régionale des personnes âgées*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

REDFIELD R., *Yucatán, una cultura de transición*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1944.

SECHET R., *Espaces et pauvreté : la géographie interrogée*, Paris, L'Harmattan, 1996.

STASZAK J.-F., COLLIGNON B., CHIVALLON C., DEBARBIEUX B., GENEAU DE LAMARLIERE I. et HANCOCK C., *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 2001.

TOURAINÉ A., *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1996.

VIDAL D., " Concevoir la communauté. L'efficacité d'une catégorie sociospatiale au Brésil ", MONNET J. (dir.), *Espace, temps et pouvoir dans le Nouveau Monde*, Paris, Anthropos, 1996, p. 371-404.

WELTZER-LANG D., DUTEY P. et DORAIS M., *La peur de l'autre en soi, du sexisme à l'homophobie*, Montréal, V.L.B. éditeur, 1994.

WIEVIORKA M., *La Différence*, Paris, Balland, coll. Voix et regards, 2001.

ZENEIDI D., *Les SDF et la ville, Géographie du savoir survivre*, Paris, Bréal, 2002.

Populations, handicaps et aménagements durables : Perspectives internationales, *Hommes et terres du nord*, 2004, n° 2003/3 sept. 2004 (63 p.) et 2003/2, juillet 2004 (52 p.)