

Un corps qui émancipe : pratiques et représentations du corps dans les quartiers populaires vénézuéliens

Federico Tarragoni

► **To cite this version:**

Federico Tarragoni. Un corps qui émancipe : pratiques et représentations du corps dans les quartiers populaires vénézuéliens. Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382, Université Sorbonne Paris Cité, 2014, pp.69-95. hal-01158305

HAL Id: hal-01158305

<https://hal-univ-diderot.archives-ouvertes.fr/hal-01158305>

Submitted on 31 May 2015

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.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

FEDERICO TARRAGONI *

**UN CORPS QUI EMANCIPE : PRATIQUES ET
REPRESENTATIONS DU CORPS DANS LES QUARTIERS
POPULAIRES VENEZUELIENS**

Il s'agit dans cet article de problématiser le rapport du corps à l'émancipation à partir d'une ethnographie des pratiques politiques populaires au Venezuela d'Hugo Chávez, dans le cadre d'un ensemble de comités participatifs dans les *barrios*¹ (*Conseils communaux*). Si l'Amérique latine contemporaine a pu être considérée comme l'un des nouveaux laboratoires de l'émancipation, précisément en raison de l'apparition d'un sujet plébéien dans plusieurs pays du « tournant à gauche »², ce jugement a été souvent émis en l'absence d'enquêtes ethnographiques rigoureuses sur les rapports des classes populaires au politique. Dans ce type de jugements, l'idéologie fait office de prisme savant d'appréhension des pratiques sociales. Au contraire, dès lors qu'il prend le temps de construire empiriquement le concept d'émancipation (ou son parangon, la subjectivation politique³), le chercheur est confronté à une vertigineuse (et stimulante) absence de

* Université Paris Diderot – Paris 7. Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP).

¹ Espaces péri-urbains marqués du sceau de l'exclusion sociale, de la ségrégation urbaine et de la barbarie symbolique. Le terme *barrio*, qui veut dire « quartier » en espagnol, identifie clairement les quartiers populaires dans le contexte vénézuélien.

² Catégorie journalistique qui a rassemblé dans le même panier géopolitique l'élection d'Hugo Chávez au Venezuela, d'Evo Morales en Bolivie, de Lula au Brésil, de Nestor puis de Christina Kirchner en Argentine, de Bachelet au Chili, de Rafael Correa en Équateur, de Lugo au Paraguay, de José Mujica en Uruguay et plus récemment d'Ollanta Humala au Pérou. Dans ce tournant à gauche latino-américain, les analystes ont progressivement identifié un axe « social-démocratique », autour des leaderships de Lula et Bachelet, et un axe « néo-populiste », autour des leaderships de Chávez, Morales et Correa. Pour plus de détails, voir Florence BRISSET-FOUCAULT *et al.*, « Amérique latine : les racines du tournant à gauche », *Mouvements*, n°47-48, 2006, p. 5-12.

³ Federico TARRAGONI, « La prise de parole comme processus de subjectivation politique. Une approximation sociologique », *Tumultes*, n°43, sept. 2014, p.175-190.

repères. Dans quelle conjonction spécifique de pratiques et de discours, d'interactions et de structures, situer le début d'un processus d'émancipation ? Quelle articulation d'« individuel » et de « social » privilégier ? Quelle marge de liberté et de sujétion, d'autonomie et d'hétéronomie, prendre en compte dans des contextes où l'État fournit souvent les dispositifs permettant aux individus de s'émanciper ?

Face à ces questions, le corps apparaît comme un lieu d'observation privilégié car il est, dans l'observation ethnographique, l'un des principaux repères pour appréhender les processus d'émancipation. Il s'apparente à un « papier tournesol » des logiques émancipatoires : pour des acteurs ayant été exclus de l'espace public et s'étant auto-exclus de la politique à raison de leur sentiment d'indignité ou d'illégitimité⁴, le corps fonctionne souvent comme le vecteur d'une redécouverte de soi. Que cette redécouverte emprunte les chemins de la réflexivité, de l'inversion du stigmaté, de l'apparition dans un espace public ou de la contestation, le sociologue des classes populaires se trouve confronté à des usages du corps totalement inédits. Il se doit ainsi, avant même d'explorer les scènes et les territoires de l'émancipation populaire, d'éclairer ce rapport ambivalent et complexe entre des usages inédits du corps et la repolitisation des classes populaires. Cette ambition intellectuelle se double de deux impératifs supplémentaires, l'un ayant trait à l'analyse du contexte vénézuélien actuel ; l'autre, plus théorique, à l'intelligibilité d'un phénomène lié, dans le contexte latino-américain, à la question émancipatoire : le populisme.

Premier problème, sur le contexte vénézuélien actuel : la mort récente d'Hugo Chávez a été considérée par les spécialistes du Venezuela contemporain comme l'occasion de clore la phase de l'enthousiasme révolutionnaire et de l'engouement militant pour ouvrir celle de l'observation des processus sociaux enclenchés par la « révolution bolivarienne » depuis 1998⁵. Cependant, au lieu d'analyser les reconfigurations sociales produites par cet événement majeur, véritable *turning point* de l'ordre politique institué en 1998, les médias et les sciences sociales gardent une approche « par le haut ». Leur intérêt se tourne davantage, dans un contexte de transition

⁴ Daniel GAXIE, *Le cens caché*, Paris, Seuil, 1978.

⁵ Pour un point de vue similaire avant la mort du Président, voir Yves SINTOMER, « Luites pour la reconnaissance des classes subalternes et modernisation participative de l'État : les paradoxes vénézuéliens », in Olivier COMPAGNON, Julien REBOTIER et Sandrine REVET (dir.), *Le Venezuela au-delà du mythe*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009, p. 217-225.

politique, vers la transmission du « charisme fondationnel » dont jouissait le président Hugo Chávez à son dauphin, Nicolás Maduro. Les classes populaires, principal bastion électoral de la « révolution bolivarienne » et protagoniste collectif des reconfigurations sociales *supra* citées, ne sont que rarement évoquées⁶. Elles n'apparaissent dans les médias français que pour entériner cette vision « par le haut » de la révolution bolivarienne au moment de la mort de son personnage le plus visible : des corps en deuil, souvent confondus aux foules en liesse, ont été le principal cadrage – médiatique et scientifique – de la réalité sociale du pays après la mort du *Comandante*. Comment ne pas voir dans ce tropisme une assimilation des corps populaires aux corps des sujets d'Ancien régime, pleurant de concert le « bon roi » et constituant le décor de la transmission liturgique du pouvoir⁷ ?

Aussi en vient-on au deuxième problème, sur lequel nous nous attarderons davantage. Le Venezuela chaviste a été considéré, à l'intérieur du « tournant à gauche », comme le prototype d'un nouveau type de populisme, pensé alternativement en rapport à la tradition populiste latino-américaine (celle de l'Argentin Perón ou du Mexicain Cárdenas)⁸ ou à une nouvelle forme de « démagogie autoritaire »⁹. Or

⁶ À titre de synthèse de cette proposition, voir Luis GOMEZ CALCAÑO et Nelly ARENAS, « Le populisme chaviste : autoritarisme électoral pour amis et ennemis », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 86, 2012, p. 13-30.

⁷ Ce parallèle ne doit pas servir à invalider la pertinence de la question du « charisme fondationnel » à la fois dans la politique d'Ancien Régime (que l'on pense au travail de Marc Bloch sur la thaumaturgie royale), à la fois au Venezuela contemporain. Dans le contexte de l'Ancien Régime, la question théologico-politique constitue, en quelque sorte, la grammaire à partir de laquelle le charisme fondationnel du roi peut être pensé et devient efficace. Au Venezuela contemporain, la question théologico-politique, malgré l'anachronisme qui grève un certain nombre d'analyses contemporaines en science politique, ne se pose pas de la même manière. La légitimité charismatique n'opère plus uniquement « du haut vers le bas », mais elle contemple tout un ensemble d'actions et rétroactions, en se rapprochant davantage d'une relation de crédit cognitif. C'est pourquoi la représentation médiatique des foules en liesse pleurant le corps du président ne fait que reproduire un malentendu sur le statut même de la légitimité charismatique dont Hugo Chávez jouissait auprès des classes populaires. Cette légitimité n'a jamais été la caution d'un comportement purement délégitif des classes populaires envers le Président, ou l'avatar d'une sorte d'ère « magique » ouverte dans la politique nationale après l'élection de Chávez. Au contraire, elle était systématiquement questionnée par les acteurs populaires eux-mêmes, comme nos enquêtes ont pu le montrer. Federico TARRAGONI, *Il faut faire le peuple! Sociologie d'un populisme "par le bas" dans les conseils de barrio en Amérique latine contemporaine*, Thèse de doctorat en sociologie, Université Paris Ouest Nanterre, 2012, 740 p.

⁸ Guy HERMET, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Fayard, 2001.

la notion de populisme, telle que les sciences sociales la manient aujourd'hui¹⁰, incorpore cette représentation, très ancienne, des classes populaires : le peuple n'a qu'un corps passionnel, sensible, instinctuel, aux antipodes – par sa *nature* propre¹¹ – des lueurs de la raison, de la critique, du jugement dépassionné. Ainsi, si le Venezuela chaviste a pu être considéré comme le prototype du nouveau populisme latino-américain, n'est-ce pas par hasard.

Misères du peuple dans les théories du populisme

Les théories contemporaines du « populisme chaviste » semblent agencer trois jugements dans une démonstration se rapprochant de la tautologie : 1) Le populisme est une perversion de la démocratie, ce dont le régime chaviste témoigne de façon paroxystique ; 2) Si le populisme est une perversion de la démocratie, c'est essentiellement parce qu'il met en scène une politique populaire, au sens d'une politique portée par des sujets populaires ; 3) Si la politique populaire est à placer sous le sceau de l'illégitimité, de la misère, voire du danger, c'est parce que l'acteur populaire, de par sa *nature*, est porté à l'irrationalité et à l'émeute¹². Dans cette démonstration naturalisante, aux antipodes du raisonnement des sciences sociales, l'ethnocentrisme de classe (le « mépris du peuple ») est neutralisé par la position *upsi polis, en surplomb*, du savant¹³, et le corps constitue une pièce à conviction. Le peuple est déraisonnable à l'image du régime populiste, car le *corps* populaire est *naturellement* porté à l'émeute, au chaos, à la déraison. Dans cette démonstration, le *Caracazo*, émeute d'envergure nationale déclenchée le 27 février 1989 par l'annonce des politiques d'ajustement structurel du président C. A. Pérez, occupe une position de premier plan. Celui-ci n'est plus le révélateur d'une crise politique

⁹ Luis GOMEZ CALCAÑO et Nelly ARENAS, « Le populisme chaviste », *op. cit.*

¹⁰ Federico TARRAGONI, « La science du populisme au crible de la critique sociologique : retour sur l'archéologie d'un mépris savant du peuple », *Actuel Marx*, n° 54, oct. 2013, p. 56-70.

¹¹ Pour une généalogie de ce jugement au moment charnière de la première moitié du XVIII^e siècle, on verra Déborah COHEN, *La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII^e-XXI^e siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2010.

¹² Cette proposition a été soumise à une critique serrée dans un ensemble de travaux en histoire culturelle sur la politique populaire au XIX^e siècle : par exemple, Nathalie JAKOBOWICZ, *1830. Le peuple de Paris, Révolution et représentations sociales*, Rennes, PUR, 2009 et Roger DUPUY, *La politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïtés du populisme*, Paris, Albin Michel, 2002.

¹³ Annie COLLOVALD, *Le « populisme du FN ». Un dangereux contresens*, Paris, Croquant, 2004.

profonde – crise d'un État incapable de gérer des tensions sociales croissantes¹⁴ – mais s'apparente à une preuve à conviction. Dans les représentations des classes moyennes et supérieures, le *Caracazo* n'est pas le point d'orgue d'une crise sociale et un épisode particulièrement cruel de répression étatique, mais une émeute déclenchée par la faim. Le populisme est tout aussi violent que son électeur populaire et cette violence découle logiquement de sa « nature besogneuse », ancrée dans le corps.

En deuxième lieu, le populisme en tant que concept de la science politique désigne des régimes supprimant progressivement les libertés et les médiations institutionnelles entre gouvernants et gouvernés au profit d'une refondation totalement *organique* du pouvoir. Deux spécialistes du populisme chaviste, Nelly Arenas et Luis Gomèz Calcaño parlent pour le cas vénézuélien, suite à Loris Zanatta¹⁵, d'« organicisme politique »¹⁶. Comment ne pas voir dans cette théorisation du populisme comme mouvement destructeur des médiations et responsable d'une re-communautarisation de la société, l'analogie profonde avec l'image savante du corps populaire, qui dilue l'individu dans la communauté ? Le corps populaire semble l'une des principales analogies à travers lesquelles le concept de populisme s'est frayé un chemin dans la « populologie » (la branche de la science politique où il a trouvé sa naissance) et dans les médias¹⁷.

De ces deux points en découle un troisième : si le jugement d'indignité envers le sujet populaire et le populisme s'avère si implacable, à tel point qu'il est systématiquement reconvoqué dans les médias et dans le champ scientifique, c'est aussi parce qu'il entérine

¹⁴ Paula VAZQUEZ LEZAMA, « Le *Caracazo* (1989) vingt ans après. De l'économie morale à l'instrumentalisation politique de l'émeute au Venezuela », *Revue Internationale de Politique Comparée*, 17/2, 2010, p. 127-142.

¹⁵ Loris ZANATTA, « El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina », *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 19/2, 2008, p. 29-44.

¹⁶ « De là, dans une large mesure, la distance qui le sépare de la démocratie libérale. Une distance qui repose sur une vision organiciste du social fondée sur l'idéal de la « communauté holiste » dans laquelle le sujet se trouve complètement immergé. Au-delà de cette communauté, ne peut se tenir que l'ennemi, l'anti-peuple », Luis GOMEZ CALCAÑO et Nelly ARENAS, « Le populisme chaviste », *op. cit.*, p. 15.

¹⁷ Analogie qui a pu être liée à l'idée de non-incarnation du pouvoir défendue par Claude Lefort comme critère définitionnel *a minima* de la démocratie, et à la typologie d'Hannah Arendt, qui distingue dans l'*Essai sur la révolution* une révolution portée par le corps, la révolution française, et une révolution portée par la raison, la révolution américaine.

des représentations plus anciennes sur la « nature du peuple »¹⁸. Dans ces représentations, dont on repère la genèse aux XVII^e-XVIII^e siècles en Europe, le peuple est soit excessivement sensible, et donc porté à une adhésion émotionnelle (le peuple qui aime son roi), soit excessivement mécanique, et donc porté à une adhésion irraisonnée. Ces représentations évoquées dès lors qu'il s'agit de comprendre l'énigme de l'adhésion populaire au populisme, ne sont efficaces, une fois de plus, qu'en vertu de leur *ancrage dans le corps*. On pourrait dire qu'elles définissent une phénoménologie propre au peuple comme distinct du genre humain, le peuple se rapprochant de l'animal, le genre humain de l'individu éclairé des Lumières.

Aussi, s'il est si important de se pencher sur la multiplicité des usages du corps des classes populaires dans un régime défini, à mauvais escient, comme « populiste »¹⁹, c'est parce que le corps est *au cœur même* de la querelle. Querelle double : sur les formes d'émancipation du peuple en démocratie et sur la nature des rapports entre démocratie et populisme. Montrer que le corps est le support de pratiques où l'acteur se pense « autre que l'exploitable », pour reprendre l'expression de Rancière, sert ainsi à ouvrir une faille dans la logique implacable de la domination, qui devient paroxystique dans un régime dit « populiste ». Cela permet aussi de réhabiliter des logiques politiques qui seraient autrement mises sur le compte de la violence symbolique : bref, partir du corps populaire permet de revenir sur ce double jugement d'indignité qui touche *et* la politique populaire *et* le populisme.

De la représentation d'un corps populaire violent à la politique des corps au Venezuela contemporain

Déraison populaire, déraison populiste : si le concept de populisme cache si bien sa normativité, c'est parce qu'il véhicule des représentations sur la politique des dominés, et notamment sur leur rapport purement passionnel à la politique. Or, ce jugement général s'applique particulièrement bien au cas vénézuélien (et plus largement

¹⁸ Déborah COHEN, *La nature du peuple*, *op. cit.*

¹⁹ Pour une clarification de ce point, et une hygiène des usages scientifiques du concept de populisme, voir Federico TARRAGONI, « El pueblo escondido de Chávez. Líneas programáticas para una sociología del populismo », *Rubrica Contemporánea. Revue numérique d'histoire contemporaine*, 2/1, printemps 2013 (publication en ligne) et *id.*, *Le peuple et le caudillo. La question populiste en Amérique latine*, Rennes, PUR, 2015 (à paraître).

au contexte latino-américain) à cause des représentations sur les classes populaires qui structurent l'histoire nationale.

L'histoire vénézuélienne récente (1970-2000) cumule la peur des classes populaires, un regain des contestations de rue (*callejeras*) contre les politiques néolibérales dans les années 80, puis un point de rupture majeur, le *Caracazo* du 27 février 1989. La peur des classes populaires est ancienne²⁰ : pendant les années de la démocratie *puntofijista* (1961-98), les classes populaires sont considérées par les élites au pouvoir comme le foyer d'une violence irrépressible, leur ghettoïsation (dans les *barrios*) devenant la *conditio sine qua non* de la stabilité démocratique. La présence de l'État dans les quartiers populaires articule étroitement clientélisme, prosélytisme partisan (suivant le parti au pouvoir, le social-démocrate AD ou le social-chrétien COPEI) et répression policière²¹. C'est dans les années 1970 que ce compromis social, fondé sur la rente pétrolière, s'étirole : la baisse des prix du pétrole et d'importantes fuites de capitaux brisent le mécanisme de la redistribution clientéliste de la rente, jusqu'à ce que le revirement de politique économique pave la voie à un nouveau cycle protestataire dans les années 1980²².

Traditionnellement reléguées dans un espace d'invisibilité, d'illégitimité et de barbarie, les classes populaires des *barrios* font alors irruption dans l'espace public. C'est ce même cycle d'action collective, qui change relativement peu dans l'espace d'une décennie²³, que l'on trouve « canalisé » dans la candidature de l'ex-Lieutenant putschiste Hugo Chávez en 1998. Suite à cette première ouverture de la « structure des opportunités politiques »²⁴ pour le mouvement contestataire populaire, une deuxième évolution aura lieu à partir des années 2002-2003. Avec l'émergence du thème de la « démocratie

²⁰ Frédérique LANGUE la fait remonter, à très juste titre, au XVIII^e siècle, en retraçant la genèse à travers l'itinéraire de ces métiers « dangereux » que sont les *pardos*. Frédérique LANGUE, « La pardocratie ou l'itinéraire d'une "classe dangereuse" dans le Venezuela des XVIII^e et XIX^e siècles », *Caravelle*, n° 67, 1997, p. 57-72.

²¹ Voir également Serge OLLIVIER, « La démocratie au *barrio* : intégration politique et politisation dans les quartiers populaires de Caracas, 1958-1979 », *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, 33/1, 2011 (publication en ligne).

²² Margarita LOPEZ MAYA, *Lucha popular, democracia, neoliberalismo: protesta popular en América Latina en los años de ajuste*, Caracas, Nueva Sociedad, 1999.

²³ Margarita LOPEZ MAYA, « Novedades y continuidades de la protesta popular en Venezuela », *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 12/1, janv.-avril 2006, p. 11-30.

²⁴ Charles TILLY, *From mobilization to revolution*, Reading-Mass., Addison-Wesley Publishing Co., 1978.

participative » puis la constitution, entre 2002 et 2007, des *Conseils locaux de planification publique* et des *Conseils communaux*, les classes populaires des *barrios* sont investies d'une nouvelle mission : participer à l'élaboration de la politique publique. Mission qui se double d'un regain de visibilité sur la scène publique²⁵. Des nouvelles chaînes télévisuelles « communautaires » comme ViveTV se chargent de répertorier les avancées du processus d'organisation populaire. Les habitants des *barrios* racontent à la télévision leurs allers-retours en ville pour enregistrer les comités participatifs, extérioriser des griefs, faire état d'un ensemble de problèmes bureaucratiques : leur présence, dossier administratif à la main et T-shirt rouge, change quelque chose au « partage du sensible »²⁶ de la ville. Même si la qualité de la nouvelle « démocratie participative » reste sujette à débat, la nouvelle visibilité de l'habitant du *barrio*, dans l'espace public urbain et médiatique, est une donnée sur laquelle tous les sociologues vénézuéliens s'accordent²⁷. Cette nouvelle visibilité des classes populaires, canalisée par les médias, le discours chaviste et les nouveaux comités participatifs de *barrio*, donne au sociologue l'opportunité d'observer, dès 2002-2003, des politiques du corps tout à fait inédites.

Qu'entendons-nous par « politique du corps »²⁸ ? De manière intuitive, on peut considérer que le corps se prête à un usage politique

²⁵ Steve ELLNER et Daniel HELLINGER, *Venezuelan Politics in the Chavez Era, Class, Polarization and Conflict*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 2004.

²⁶ Jacques Rancière définit le « partage du sensible » comme « ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives », découpage qui « se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage » ; Jacques RANCIÈRE, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 12.

²⁷ « Entretien avec le sociologue E. Lander », in Federico TARRAGONI, « Il faut faire le peuple ! », *op. cit.*, annexes, p. 176-186.

²⁸ La notion de « politique du corps » est extrêmement polysémique et a fait couler beaucoup d'encre. Dans le prolongement de la biopolitique de Michel Foucault, la politique du corps a pu être désignée comme un ensemble de dispositifs – institutionnels et normatifs – chargés de régler les existences en gouvernant les corps et en dominant *via* les corps. Didier Fassin et Dominique Memmi ont systématisé un programme de recherche anthropologique à partir de cette définition de « politique du corps », investissant les objets de la santé et de la politique publique (Didier FASSIN et Dominique MEMMI, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996). Cependant, les travaux du « deuxième » Foucault – celui de *L'herméneutique du sujet* – permettent de construire une définition alternative de « politique du corps », mettant le cap sur les usages subjectifs et subjectivants du

dès lors qu'il fait l'objet d'une monstration publique, d'une apparition, ou qu'il opère comme une surface de dénonciation. Dès lors que le corps sert à exprimer un conflit, on serait en présence d'une « politique du corps ». À vouloir retenir cette première définition intuitive de « politique du corps », les modalités de la nouvelle présence des habitants des *barrios* dans l'espace public, et dans le sous-ensemble proprement médiatique de cet espace, témoignent déjà d'un changement – quoique très lent – dans les normes et les représentations sociales. Même si l'habitant des *barrios* continue à être associé à une violence irrépressible, sa présence n'est plus totalement assimilée à une menace. Non seulement la répétition des rendez-vous électoraux a familiarisé une partie de la population vénézuélienne avec le bastion électoral du Président Chávez, mais la visibilité publique des nouveaux comités participatifs a aussi produit une fêlure dans les représentations du corps populaire. Ce dernier, tout en restant lié dans les représentations à la violence de la *phôné*, du cri animal²⁹, est montré désormais comme un corps parlant, un corps débattant, un corps capable de politique dans son milieu, le *barrio*. C'est dans cette ambivalence que se situe l'habitant des *barrios* aujourd'hui : il est doté d'un corps violent quand il fait irruption dans l'espace de la ville et d'un corps policé, pacifié et raisonnable quand il reste dans son *milieu*, le *barrio*. Corps diffracté dirait-on : les représentations agoraphobes sur les classes populaires changeant très lentement, les acteurs populaires expérimentent la contradiction entre le fait de se considérer comme des citoyens dans leur « zoo » et l'impression d'être vus par les habitants de la *ciudad* comme des barbares dans la cité.

Comment les habitants des *barrios* gèrent-ils cette contradiction ? Comment se placent-ils vis-à-vis de ces représentations sociales ? Quel type d'usages du corps sont-ils observables dans les pratiques participatives des nouveaux *Conseils communaux* (CC, voir encadré 1) ? Permettent-ils d'avancer quelque chose sur le nouveau rapport des classes populaires au politique ? C'est à ces axes de questionnement que nous nous attellerons maintenant, en nous

corps, sur la définition d'une « stylistique de l'existence » à partir d'un ensemble de techniques de soi. Si cette deuxième acception de « politique du corps » demeure largement minoritaire en sociologie, il ne faut pas oublier que les deux acceptions du corps *coexistaient* dans la philosophie de Michel Foucault. C'est dans cette deuxième acception que s'inscrit la recherche présentée dans cet article.

²⁹ Jacques RANCIERE et Alain FAURE (dir.), *La parole ouvrière*, Paris, La Fabrique, 2007.

appuyant sur un cycle d'enquêtes ethnographiques réalisées entre 2007 et 2011 (voir encadré 2).

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

Les *Conseils communaux* (CC) ont été institués en 2007 par le gouvernement d'H. Chávez, dans le cadre du tournant « participatif » du nouveau « socialisme du XXI^e siècle ». Anciennement *Conseils locaux de planification publique* (CLPP) intégrés au niveau municipal, ils sont depuis la *Ley de los Consejos comunales* de février 2007 reliés directement au niveau central. Leur introduction dans les *barrios* calque les frontières d'une organisation communautaire et d'un ensemble de sociabilités politiques préalables : en premier lieu, il faut mentionner le legs des *Asociaciones de vecinos* (Associations de voisinage), organisations locales partisées dont la légitimité s'étiole en concomitance avec le déclin du système politique vénézuélien dans les années 1990 (le bipartisme institué en 1961 et ses acteurs, le parti social-démocrate AD et le parti social-chrétien COPEI). Mais les principaux modèles des CC sont les organisations populaires liées au cycle contestataire des années 1980-1990 : les *Mesas técnicas* et *comités de tierra* (comités thématiques chargés de résoudre collectivement les problèmes d'infrastructures, d'assainissement et de régularisation du foncier), les *organizaciones autogestionadas* (organisations d'autogestion populaire et coopératives). En recouvrant ce tissu organisationnel, ces sociabilités politiques stratifiées, une mémoire du conflit inscrite dans l'espace, les CC se situent ainsi à la confluence d'un triple mouvement : déconcentration étatique, décentralisation des politiques publiques et politisation des quartiers populaires.

L'extension d'un CC pouvant varier, conformément à la loi de 2007, d'un minimum de 200 familles en milieu urbain à 10 familles en milieu indigène, il se compose d'une *Casa comunal* (lieu de l'assemblée hebdomadaire en présence de tous les voisins) et d'un ensemble variable de sections thématiques (infrastructure, assainissement, culture, éducation, santé, régularisation du foncier, énergie et électricité). À leur tête se trouvent 5 à 10 habitants élus par section thématique, pour un total de 50-70 élus - soit une proportion allant d'un cinquième à un sixième des électeurs du *barrio* (majeurs de 15 ans). Les membres élus pour une durée de deux ans doivent faire office de médiateurs entre le *barrio* et les différents Ministères chargés des politiques publiques : cela implique de recenser les besoins, de les négocier avec leurs « collègues » des autres sections thématiques afin de hiérarchiser les nécessités, et d'élaborer conjointement avec les voisins les projets à soumettre aux autorités. Une fois les fonds débloqués, les membres élus prennent en charge la réalisation du projet, en faisant souvent appel à des entreprises ou des travailleurs locaux.

La promulgation d'une nouvelle loi de participation locale, la *Ley de comunas* de 2009 transforme progressivement ces comités locaux en « inter-comités », des rassemblements de CC pouvant mobiliser des sommes plus importantes pour la réalisation de projets inter-quartiers. Cette conversion juridique s'accompagne néanmoins d'un plus grand contrôle de l'État et de la mise en place d'institutions hybrides, les *Salas de batalla electoral*, dont la fonction oscille entre idéologisation et véritable encadrement électoral. Nos deux enquêtes ont été réalisées au moment de la naissance des CC en 2007 et une fois la conversion en *Comuna* engagée (mais largement inachevée), en 2010.

Encadré 2. *Le protocole théorico-méthodologique de l'enquête.*

Cet article s'appuie sur deux enquêtes ethnographiques réalisées entre 2007 et 2011 dans les CC vénézuéliens de quatre aires socio-géographiques (*barrios* de la capitale, région ouvrière de Valencia, hameaux andins, villages indigènes à la frontière avec la Colombie). La méthodologie utilisée a été la suivante : nous avons élaboré un matériau ethnographique de 50 entretiens semi-directifs et récits de vie d'habitants des *barrios*. Ces entretiens ont été soit intégralement retranscrits (20), soit réécoutés et confrontés aux notes prises en cours d'entretien dans notre *Journal de terrain*. Les voisins n'intégrant pas les CC, ni sous la forme de militants actifs (élus) ni sous celle de militants inactifs (coopérant avec les élus), ont fait l'objet d'un échantillonnage qualitatif différent. Ces voisins nous associant implicitement aux membres du comité, nous avons procédé à des micro-entretiens de trottoir, d'une durée moyenne de 15-20 minutes, au cours desquels leurs principaux griefs à l'organisation populaires ont été extériorisés.

Notre enquête contemple également un usage systématique de l'observation participante (analyse de conversations ordinaires, assistance à 25 assemblées communautaires hebdomadaires) et le traitement qualitatif de matériaux documentaires (presse et matériaux divers du siège du comité, 57 lettres envoyées au comité par les habitants non élus, tracts, budgets prévisionnels, documents officiels) ainsi qu'une centaine de photographies. L'outil photographique a été exploité avec une approche d'anthropologie visuelle, afin de relier des moments de la vie sociale du comité photographiés avec la parole populaire recueillie en entretien.

La population objet de l'enquête, les classes populaires des *barrios*, nécessite également une précision théorico-méthodologique : s'agissant d'un référent sociographique très homogène, une analyse documentée de la stratification interne n'a pas été envisagée. L'observation des inégalités de répartition des différentes espèces de capital (économique, éducatif, culturel, social, symbolique) dans l'espace populaire a été limitée à la frontière « membres élus – membres non élus », car elle conservait un fort pouvoir explicatif (malgré la forte rotation des élus qui rapproche les CC du mécanisme du tirage au sort, cf. Encadré 1). Il faut préciser par ailleurs que si le référent sociographique « populaire » demeure encore très flou dans la sociologie européenne, dans sa pluralité interne irréductible (entre *insiders* et *outsiders*, entre différentes générations issues de l'immigration, entre populations s'étant installées dans le quartier à des moments différents, et dont la stabilité résidentielle diffère), il existe *en tant que tel* dans la sociologie latino-américaine. Dans le sous-continent, mener des enquêtes sur les classes populaires veut dire essentiellement travailler sur ces quartiers populaires que sont les *barrios*. Ainsi, si des micro-variations peuvent être observées à l'intérieur du référent populaire, elles ne résistent pas à l'unité d'une condition définie comme l'envers de la *ciudad*, monde légitime et dominant, et caractérisée par le primat du travail informel. Le référent *barrial*, à savoir le partage d'une condition de relégation et de ségrégation urbaine, nous a permis ainsi de comparer des populations socialement différentes comme les habitants des *barrios* de la capitale, des ex-ouvriers en voie de reconversion de la région de Valencia, des paysans andins habitant dans des hameaux à 3700 mètres et des indigènes vivant dans des villages très dispersés dans la Media Guajira et la Sierra del Perijá.

Le corps comme vecteur de l'émancipation

Dès lors que le sociologue se plonge dans la réalité quotidienne des CC, sa principale source d'étonnement est la richesse des pratiques participatives populaires. Les habitants des *barrios* ne se limitent pas à recenser les besoins et à élaborer des projets qu'ils soumettent ensuite aux Ministères compétents. Ils débattent, ils délibèrent, ils extériorisent des griefs vis-à-vis des institutions d'accompagnement. Ils développent une grammaire publique de l'argumentation. Ils appréhendent l'intérêt général et réfléchissent, en théorie et en pratique, à l'emboîtement de leur intérêt particulier et du bien public³⁰.

Bref, ils jouent, par l'entremise de leur participation aux sessions de travail du CC, aux « bons citoyens »³¹. Ce jeu performatif engage des usages totalement inédits du corps. Le corps apparaît comme la surface première d'expression d'un accès au politique redécouvert par le biais de la participation. *A fortiori* : les habitants des *barrios* font du corps la principale discontinuité entre un passé de domination et un présent vécu d'émancipation. Ce statut tout à fait spécifique du corps découle de l'ensemble des contradictions qui s'y nichent : le corps cristallise le racisme envers les classes populaires qui, tout en préexistant au tournant de la « révolution bolivarienne », est désormais sorti de l'ordre du privé pour trouver dans l'espace public une gigantesque caisse de résonance. Aussi il n'est pas anodin que l'accès au politique des classes populaires passe par l'intermédiaire du corps. En le montrant sur la place publique, en l'utilisant pour débattre, en s'y appuyant pour s'indigner, les acteurs populaires livrent une information essentielle à l'observateur : la politique se ménage un accès dans les vies populaires essentiellement par l'intermédiaire du corps, qu'il s'agit donc de rendre visible d'une façon nouvelle, afin d'inverser le stigmate qu'il héberge et de montrer une commune aptitude à la politique³².

³⁰ Federico TARRAGONI et Marie-Hélène VILAS BOAS, « Le concept de clientélisme résiste-t-il à la participation populaire ? Retour sur deux expériences participatives en Amérique latine contemporaine (Venezuela et Brésil) », *Critique internationale*, 2015 (à paraître).

³¹ Julien TALPIN, « Jouer les bons citoyens. Les effets contrastés de l'engagement au sein des dispositifs participatifs », *Politix*, n°75, 2006, p. 13-32.

³² Jacques RANCIERE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995. Cette insistance sur le corps comme vecteur de la politique populaire ne doit pas faire songer à une nouvelle forme d'essentialisme ou à une réduction de la voix des acteurs de *barrio* au profit du cri animal. L'accès au politique des classes populaires

Trois prismes d'analyse peuvent être utilisés afin de comprendre ce mécanisme : construction d'un *Je*, inversion du stigmaté et corps protestataire. Ces prismes impliquent trois définitions différentes de l'émancipation : subjectivation (entendue comme sortie de l'ordre des assignations sociales), accès à une condition de commune humanité et production d'une singularité. Une fois présentés ces trois prismes analytiques et montré à quelles pratiques populaires ils peuvent conférer une intelligibilité, nous reviendrons en conclusion sur les rapports entre corps et émancipation en sociologie.

Devenir sujet en se découvrant un corps

Dans tous les CC explorés, les femmes constituent la majorité des élus du comité et la majorité de l'assistance aux Assemblées hebdomadaires du comité. L'émergence des femmes comme acteurs politiques incontournables des comités de *barrio* ne saurait pas être disjointe d'une division sexuelle du travail très rigide dans les *barrios*, qui confine la femme à la domesticité et l'exclut de la politique. C'est pourquoi les leaders-femmes que j'ai rencontrées déclarent souvent avoir expérimenté une « nouvelle naissance sociale » avec la participation communautaire, « nouvelle naissance sociale » qu'il faut entendre à l'aune de l'expérience de leur domination dans l'espace privé ou dans le monde du travail.

Cette expérience de la domination procède souvent d'une vision du corps féminin comme pur support de la maternité. C'est ainsi en repensant la maîtrise de son corps, *via* l'accès aux ateliers de planning familial du comité populaire, que Lorena construit l'expérience de la domination masculine ; la participation locale lui permet de saisir le choix lié à la maternité, comme choix sur soi médiatisé par le corps :

Moi, j'ai trois enfants [l'enquêtée a 19 ans]. J'ai fait le premier à 14, le deuxième à 15 et le troisième à 17. Beaucoup eh [en observant mon

dans le contexte vénézuélien (et dans d'autres contextes caractérisés par un fort racisme public envers les classes populaires) pose la question du corps comme question principale. S'il s'agit pour les acteurs populaires d'articuler la revendication d'une « part » (au sens ranciérien) et d'un droit à la visibilité, cela n'implique guère de pouvoir dichotomiser, d'un point de vue proprement ontologique, la voix *et* le corps en faisant du corps le « propre » de la politique populaire. Il y a ici un pas que l'analyste ne saurait enjamber : là gît en effet la différence entre un protocole d'analyse de l'accès au politique des dominés, des stigmatisés, des exclus, et la reproduction, par le savoir sociologique lui-même, des présupposés à l'origine de l'exclusion des dominés de l'ordre de la politique. Je remercie Anders FJELD d'avoir attiré mon attention sur ce point.

étonnement] ? Je sais... Mais pour le moment basta. Je m'occupe de ma famille et c'est tout. Heureusement qu'il y a ma mère et Euclide pour m'aider. Là j'ai commencé à participer aux séances du *taller* de *planning familial*³³, et je me suis rendue compte que j'étais un peu bête de faire ça. Parce que tu te fais prendre par l'inconscience et tu fais un enfant. Alors que ce n'est pas bien, ni pour moi, ni pour l'enfant. Mais, tu vois, c'est là que je me suis dit que la participation c'était bien, parce qu'avant je n'avais jamais réfléchi à ça. Maintenant je fais comme les autres, nous sommes là à discuter, nous nous sentons plus fortes, nous pouvons faire des choses qu'avant on n'aurait pas songé à faire [Lorena, *comunidad*³⁴ indigène *wayuu* Guajira, Conversation non enregistrée, *Journal de terrain*, 27/3/11].

La participation a engendré, *via* un retour sur le corps comme surface de l'autonomie individuelle, une nouvelle culture subjective. Cependant, si l'on regarde de près les catégories mobilisées par les femmes-leaders pour rendre intelligible leur engagement « en tant que femmes », on se rend compte que le corps et sa maîtrise – au sens du choix de maternité de Lorena – occupent une dimension secondaire. À une observation approfondie de la relation entre corps et subjectivation féminine, le corps apparaît davantage comme le vecteur d'un changement de sensibilité, et notamment de l'avènement d'une sensibilité interne à partir d'une pratique « cénesthésique » pour utiliser le vocabulaire de J. Starobinski : le corps *révèle* une nouvelle culture de soi, plus qu'il n'en constitue la *cause*³⁵. Les enquêtées utilisent davantage le corps comme miroir reflétant une nouvelle manière de se sentir soi, que comme instrument d'une nouvelle maîtrise sur soi. Les femmes-leaders reviennent sur leur propre subjectivité, en d'autres termes, à travers l'effet de miroir du corps, en développant une nouvelle conscience d'elles-mêmes en tant qu'« autres que l'exploitable »³⁶.

Souvent, dans le récit de leur trajectoire politique, les femmes-leaders opposent ainsi l'universel de la politique à une domination

³³ Or évidemment il ne faut pas être dupe de la gouvernementalité qui se cache derrière cette pédagogie corporelle, notamment dès lors qu'elle vise un public populaire. Pour une analyse de ce type, voir Sylvia FAURE, « Les politiques du corps visant les classes populaires », *Lien social et Politiques*, n°59, 2008, p. 33-45.

³⁴ Unité de découpage urbain, unité administrative et milieu de vie populaire.

³⁵ Jean Starobinski retrouve cette « pratique de soi » qui est un retour sur soi médiatisé par le corps, dans la pensée de Friedrich Nietzsche et de Théodule Ribot : Jean STAROBINSKI, « Le concept de *cénesthésie* et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff », *Gesnerus*, n°34, 1977, p. 2-20.

³⁶ Jacques RANCIERE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Arthème Fayard, 1981, p. 8.

inscrite dans leur corps, faite de domesticité, de tradition et de fonctionnalité³⁷.

Tu me vois ? Je fais des budgets, des plannings, j'invite l'ingénieur... T'aurais jamais dit... ? Je ne sais pas comment c'est dans ton pays, mais ici au Venezuela, les hommes pensent pouvoir tout faire, alors c'est eux qui parlent avec les autorités, qui déposent les dossiers. Par exemple, tu vois, juste avant que le CC soit mis en place, on avait un problème pour la maison. Mon mari allait tous les jours à la Mairie avec le dossier, les pièces. Il ne me disait jamais rien : comment ça c'était passé et tout ça. Quand on a commencé à faire les CC, il a fallu que quelqu'un prenne en charge les élections. Une copine m'a dit : pourquoi tu ne te lances pas ? Et mon mari a vu que c'était moi qui avais tout fait... il l'a vu une fois que les élections étaient déjà organisées et que j'avais déjà été élue pour le comité de culture. Ah oui, t'as réussi à faire tout ça ? Il m'a souri tu vois... Il pensait que mon truc c'était la maison, que j'étais bonne juste à lui faire des enfants. Et c'est toujours comme ça... Et en fait on apprend plein de choses en étant femme [Blanca, employée du commerce informel, 37 ans, mariée avec trois enfants, *comunidad* 23 de enero (Caracas)]

Blanca justifie sa place dans le comité participatif en jouant explicitement avec les trois normes qui codifient le corps féminin dans l'espace populaire : la domesticité (« Il pensait que mon truc c'était la maison »), la tradition (« c'est toujours comme ça ») et la fonctionnalité (« j'étais juste bonne à faire ça »). L'*incipit* de sa présentation de soi focalise l'attention de l'enquêteur sur ce corps défait et reconstruit au gré de l'expérience politique : « Tu me vois ? Je fais des budgets, des plannings, j'invite l'ingénieur... ».

L'émancipation peut ici être entendue comme la sortie de l'ordre des assignations sociales, le *quoi* d'Hannah Arendt, et le corps comme vecteur d'un universel, d'un *qui*³⁸. Le corps, bien qu'il soit inscrit dans un ordre d'assignations sociales, d'héritages, d'ancrages, de rôles à jouer – dans un « partage du sensible »³⁹ dirait-on pour synthétiser –

³⁷ Dans les *barrios* vénézuéliens le corps féminin est relégué dans le privé et dans l'entretien de la sphère domestique, tout en s'inscrivant dans les mailles d'un machisme omniprésent. Hormis l'entretien d'une sociabilité de voisinage, la « culture du barrio » ne contemple « aucune participation des femmes à la vie publique des communautés populaires » ; Pedro TRIGO, *La cultura del barrio*, Caracas, Ediciones Centro Gumilla, 2008, p. 107.

³⁸ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne* ((1958), Paris, Agora, 1983, p. 197 sq. ; pour un approfondissement, on verra Étienne TASSIN, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

³⁹ Jacques RANCIERE, *Le partage du sensible*, *op. cit.*

peut devenir le vecteur d'un ensemble de démarches réflexives servant à dire le passage du *quoi* au *qui*. Malgré son caractère « objectif », son « aller de soi », le corps est le premier support d'une pratique de la liberté par laquelle l'acteur dit l'abandon des identités sociales pour se découvrir une identité nouvelle, inassignable, proprement politique⁴⁰. Si le corps féminin est emprisonné dans la domesticité, la pratique participative permet, avant tout, de libérer un « temps pour soi », temps de l'émancipation qui s'oppose à la temporalité de la domination (le temps domestique, le temps parcellisé et aliéné du travail).

Avant de devenir leader communautaire, je travaillais tout le temps. J'avais une épicerie dans le quartier et c'était le travail jour et nuit, sans pauses, sans jours de vacances. Sans rien. Je me sentais mourir. Bon après j'ai eu plusieurs vols, trois fois de suite. Et alors je me suis dit que c'était une espèce de signe qu'il fallait arrêter, qu'il fallait trouver du temps pour moi. Pour me réaliser. Et alors j'ai laissé tomber l'épicerie et je me suis intéressée à d'autres choses. Je voulais comprendre comment améliorer la communauté, à partir de nos propres forces. C'est là que je me suis mise dans le comité tu vois ? Et tu vois comment je suis mieux maintenant, tu m'aurais vue avant ! » [Delfina, inactive, 51 ans, mariée avec deux enfants, *comunidad* 23 de enero (Caracas)].

Travailler à l'usine ou être à la maison c'était un peu pareil. Ton mari qui ne fait rien, et toi qui te retrouves à faire marcher le foyer. Faire les courses, apporter un salaire, contrôler les enfants, contrôler qu'ils ne se fassent pas débaucher. Tout cela. Tu n'avais jamais le temps pour te retrouver. Alors de là à faire fonctionner la communauté, je me suis dit qu'il n'y avait qu'un pas : j'organisais déjà mon foyer comme un petit comité populaire. Je me suis dit que je pouvais mettre mes capacités au service de la communauté, et libérer un peu ma tête de toutes les pesanteurs de ma vie. Me retrouver un peu, retrouver du temps pour les autres, pour moi, et ne pas continuer la routine quotidienne qui t'abrutit. En parlant avec les autres femmes de la communauté, c'est ces problèmes là que tu verras. [Nidia, employée, 43 ans, mariée avec deux enfants, *comunidad* Misintà (Mérida)].

Ce temps où le sacrifice pour la communauté présuppose la découverte d'un « temps pour soi » implique alors l'invention d'un *Je* féminin *et* guerrier défini par rapport au « martyr » domestique, mais

⁴⁰ Ce processus a été analysé, dans une optique théorique totalement différente, par les ethnométhodologies. Pour cette acception du travail de désidentification préalable à la constitution d'un sujet, voir le célèbre chapitre 5 des *Recherches en ethnométhodologie* d'Harold Garfinkel sur le « cas Agnès » ; Harold GARFINKEL, *Recherches en ethnométhodologie* (1967), Paris, PUF, 2007, p. 203-295.

l'anoblissant politiquement. « Ce n'est que quand tu as supporté tout dans ton foyer, que tu peux lutter pour la communauté » : c'est de cette manière-là que Lourdes commence son entretien :

Ici au Venezuela ce sont les femmes qui font tout. Moi je l'ai découvert il n'y a pas très longtemps, autant par mes discussions avec les autres femmes du *barrio*, que par mon travail dans le comité. Mais quand une femme reste chez soi et qu'elle se fait martyriser par son mari, par le travail, par ses voisins qui la traitent mal et qui parlent mal d'elle dès qu'elle boit un peu trop [rire], ça ne sert à rien. C'est un martyr subi. Alors quand j'ai décidé de devenir leader communautaire, et de travailler pour sauver d'autres vies féminines brisées, ce que je me suis dit c'est qu'il fallait que je devienne un peu un héros de la communauté [rire]. [Lourdes, bibliothécaire, 60 ans, divorcée avec un enfant, *comunidad* « Petare » (Caracas)].

Aussi à travers la participation et l'accès à une dimension publique, ces femmes dominées dans l'espace domestique se redécouvrent-elles capables de penser et d'agir⁴¹, ces capacités découlant de leur être « femme-guerrière ». En d'autres termes, elles se redécouvrent actrices et femmes en même temps, en vertu d'une reconfiguration du « partage du sensible » où la féminité est disjointe de la temporalité privée de l'*oikos*, temporalité de la nécessité, de « l'absence de temps » et de l'incapacité.

Si ce type d'émancipation par le corps semble l'apanage des nouvelles leaders-femmes, force est de constater que ces engagements féminins ont fini par cristalliser un rôle de leader-femme à part entière, avec un ensemble de réactions significatives de la part des autres leaders ou voisins de la communauté – hommes et femmes confondus – souvent de type machiste. Comme l'assène Hector, « voir » toutes ces femmes sur la place de l'assemblée est en soi une expérience sensible nouvelle, impliquant *en soi* un nouveau partage du sensible⁴² entre le privé (l'*oikos*) et le public (la *polis*) :

⁴¹ Ce même processus de renforcement des capacités peut être observé dans les dispositifs d'éducation populaire liés au comité participatif. Voir Federico TARRAGONI, « L'éducation populaire comme art du possible ? L'émancipation intellectuelle dans les missions vénézuéliennes », *Tracés*, n° 25, 2013, p. 147-166.

⁴² Des passerelles peuvent dès lors être tracées entre l'histoire des sensibilités d'Alain Corbin et le « partage du sensible » de Jacques Rancière. Comme le souligne Alain Corbin à propos de ce même XIX^e siècle qui permet, *via* le dépouillement des archives de la pensée ouvrière, à Jacques Rancière d'élaborer le concept de « partage du sensible », « L'organisation du régime sensoriel constitue l'un des éléments majeurs du dessin de l'imaginaire social. Celui-ci résulte d'une permanente tension entre la conviction que les sens alors baptisés de « sociaux » - la vue et l'ouïe – sont les plus nobles [...] Les découpages sociaux s'effectuent alors

Quand on a commencé à voir toutes les femmes du *barrio* se mobiliser pour la communauté, une fois, deux fois, tu passes la journée et elles sont sur la place pour faire signer des pétitions, à crier, à appeler les gens, à se démener pour que les gens participent et tout...le jour de l'assemblée, elles sont majoritaires à prendre la parole, et elles sont guerrières, elles crient leurs droits, elles parlent de leurs gamins qui ne peuvent plus aller à l'école à cause d'un père qui n'est pas là, d'un transport scolaire inefficace, de tout un tas de choses. On en voit de plus en plus. Les femmes commencent à être partout. Et alors un jour c'est devenu normal et on s'est dit entre hommes : si elles prennent à cœur les destins de la communauté, c'est parce qu'elles sont sans doute plus capables que nous de le faire, et qu'elles ont le temps, ce temps que nous, nous n'avons plus tellement à force de travail pour maintenir nos foyers. » [Hector, technicien, 38 ans, marié avec 3 enfants, *comunidad* 23 de enero (Caracas)].

Dans l'extrait, l'enquête traduit une impression sensible (scopique) – « les corps féminins sont partout » – en partage du sensible légitimant la présence féminine dans l'espace public par des « compétences » : l'*hexis* guerrière correspondant à la traduction autochtone de la compétence politique et la disponibilité en temps. Ainsi, la vision des corps féminins, corps ambivalents de par leur position à mi-chemin entre le public et le privé, commence progressivement à « aller de soi » et le partage *oikos-polis* s'en trouve profondément affecté. Désormais, ce ne sont plus les femmes qui « n'ont pas le temps » de se consacrer à la gestion du bien commun, mais des hommes obérés par la survie matérielle de leurs familles. Ce renversement des rapports masculin-féminin à partir d'une refonte de la barrière *oikos-polis* est très intéressant, car il pivote sur la même catégorie qui vouait les femmes à un état de minorité : l'absence de temps, clef du « partage du sensible ». Mais le choc sensible

selon ces partages. La hiérarchie décrétée des sens ordonne et reflète tout à la fois celle qui fonctionne au sein de la société » ; Alain CORBIN, « Le vertige des foisonnements. Esquisse panoramique d'une histoire sans-nom », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°39, janvier-mars 1992, p. 119. Si Alain Corbin insiste dans ses travaux d'histoire culturelle sur les barrières sensorielles entre mondes sociaux, reposant sur la frontière du goût et du dégoût, Jacques Rancière insiste davantage, quant à lui, sur les capacités qui sont associées dans le discours social à ceux qui campent d'un côté et de l'autre de la frontière sensible. Si le *modus operandi* du découpage varie, la nature « sensible » du partage entre un monde et son envers demeure : ce sont les manières de voir l'autre, de le sentir et de l'éprouver, qui se nichent au cœur de ces quadrillages ayant une valence profondément politique. Car il s'agit au fond de fabriquer des distances ou d'éprouver des rapprochements, en faisant rentrer l'autre dans la « commune humanité ».

n'entraîne pas *nécessairement* un nouveau « partage du sensible », comme dans le cas d'Hector : ce n'est pas parce que l'on s'accoutume à voir quelque chose que l'on y trouve une place dans la normalité. Ces « corps féminins », tout en étant omniprésents, ne sont jamais à leur place dans l'agora. Aussi les voisins peuvent construire de nouvelles barrières sensibles par l'expérience classique du dégoût, et réitérer les stéréotypes de genre qui, entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, ont constitué le principal obstacle symbolique à l'accès des femmes à la citoyenneté⁴³ :

- Tu trouves qu'il y a beaucoup de femmes dans l'organisation communautaire maintenant ?

- Écoute, je veux te dire la vérité, parce que je n'ai pas envie de faire des périphrases, parce qu'aujourd'hui il ne faut plus dire ces choses, parce que les femmes ici, les femmes là-bas. Moi, quand je vois toutes nos femmes passer leur temps avec les autres leaders communautaires des autres quartiers, tu sais même pas ce qu'elles font avec... Non, mais sérieux, aller dans la ville toutes seules, s'énerver et faire les folles, bon ça ne me semble pas les femmes que j'avais connues dans le quartier. Honnêtement. Tu vois elles sont jamais là pour contrôler les enfants, et ici peut arriver n'importe quoi tu sais, la drogue, la violence tout ça... Elles sont folles, tu vois, elles sont malades. [Conversation non enregistrée avec José Alfredo Y., employé, 48 ans, marié avec 3 enfants, CC Catia (Caracas)].

Comme en témoigne cet exemple aux antipodes du précédent, le corps est le point de raccord entre une expérience sensible et un partage du sensible, entre quelque chose que l'on voit et une manière de le voir. Femme folle, hystérique, sexuellement débridée ou femme citoyenne ? Le corps, et l'univers des perceptions et représentations qui le constitue en enjeu de la vie sociale dans le *barrio*, fait office de courroie de transmission entre ces pôles normatifs de l'existence féminine. Corps ambivalent dirait-on : car si d'un côté les femmes peuvent se saisir de leur corps pour s'émanciper en tant que citoyennes et en tant que femmes⁴⁴, ce processus ne prend sens qu'à partir d'un ensemble de rapports de domination préalables qui figent

⁴³ Pour la question du dégoût, voir le travail classique d'Alain CORBIN, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982. Pour les stéréotypes de genre ôtant aux femmes une place dans l'espace public, on se référera au travail classique de Joan W. SCOTT, *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998.

⁴⁴ À l'instar de ce « devenir sujet et citoyen » dont Étienne BALIBAR a retracé la phénoménologie dans : Étienne BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

la féminité dans l'envers de la citoyenneté.

S'indigner en faisant l'expérience du stigmaté

Un deuxième prisme permettant de saisir le rôle du corps dans les processus d'émancipation populaire est l'inversion du stigmaté. Aussi s'agit-il de voir comment les habitants du *barrio* perçoivent le stigmaté et placent leur corps sur la place publique, afin de rendre visible leur commune humanité avec les habitants de la *ciudad*⁴⁵. L'émancipation peut ici être entendue comme un ensemble de démarches critiques et phénoménologiques dotant l'individu d'un langage de la dignité.

Le premier stade de l'inversion du stigmaté est, comme le souligne J. Butler dans *Le pouvoir des mots*, la saisie de la négativité⁴⁶. Or, l'expérience première de la négativité, pour ceux qui en pâtissent les conséquences – le mépris – est l'injure ou le discours de haine, qui n'est efficace que dans la mesure où il convoque le corps comme cible (la victime) et outil (le persécuteur). C'est en réagissant à l'injure que les destinataires du discours haineux peuvent transformer une passivité réceptive en puissance d'agir (*agency*). La blessure devient ainsi une « colère juste »⁴⁷, ce qui suppose selon Butler la conversion d'une corporéité en une autre. Reprenons un extrait où Robert relate l'expérience de l'injure qui, sans lui être adressée directement, a provoqué chez lui un profond choc moral, tout en l'amenant à montrer son corps comme « normal » :

Je travaille dans un endroit à Caracas où les gens regardent les pauvres comme s'ils étaient des animaux. À la California [*urbanización* de classes moyennes près du centre-ville de Caracas]. Il y a plein de gens qui me parlent des *barrios* sans savoir que j'y habite aussi, que je viens d'Antimano et je me suis installé à El Valle. Ils me disent « tous ces marginaux qui volent et tout, ils sont tous des délinquants

⁴⁵ En Amérique latine, le *barrio*, avant même de désigner une typologie d'habitat urbain, correspond à l'envers symbolique de la ville (*ciudad*). Si le mythe de la barbarie populaire à civiliser a structuré en profondeur la modernité politique latino-américaine, cette structuration n'a été possible qu'en vertu de la ségrégation urbaine qui l'a accompagnée. Pour une fine archéologie de la dichotomie barbarie-civilisation dans la tradition latino-américaine : Maristella SVAMPA, *Penser le Facundo : civilisation et barbarie dans la culture et la vie politique argentine*, thèse de doctorat sous la direction de Daniel Pécaut, EHESS, Paris, 1992.

⁴⁶ Judith BUTLER, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Editions Amsterdam, 2004, p. 21-32.

⁴⁷ William A. GAMSON, *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 32.

[*malandros*], c'est des animaux » et ils semblent vouloir les étrangler tu vois ? Les gens me racontent un tas de choses barbares, c'est vraiment incroyable. Et moi je ne peux même pas trop dire ce que je pense, je dois garder ma langue parce qu'il s'agit de mes clients. Alors franchement il te semble que je suis un monstre ? Est-ce qu'on est vraiment différents de ces gens-là ? Il faudrait qu'ils viennent voir comment on s'organise dans les *conseils communaux*, ils parleraient avec nous et nous regarderaient et franchement ils arrêteraient d'être racistes. [Robert V., technicien, 35 ans, marié avec deux enfants, CC El Valle (Caracas)].

Dans ce récit de l'injure, l'enquêté a accompli le passage de la perception d'une négativité inscrite dans la menace (le manque de rationalité, de civilité, d'humanité des habitants des *barrios*) en production d'un « contre-discours » ayant d'abord une fonction défensive, puis offensive face au sociologue. En passant à l'offensive, Robert rend patents deux problèmes : 1) Comment se forger un langage permettant de concevoir l'injure comme telle et d'y répondre ? 2) Comment imaginer une scène d'entente, même conflictuelle, entre ces deux discours, le discours de la haine et le contre-discours du haï ?

Le corps sert précisément à répondre à ces deux dilemmes. D'une part, il permet de construire un langage de la dignité (« qu'ils viennent voir comment on s'organise dans les *barrios* »), de l'autre il fait office de médiateur entre les deux discours, de l'haineux et du haï (« il te semble que je suis un monstre ? »). En permettant à l'injurié de réagir, le corps supporte le processus d'inversion du stigmate : il permet à l'enquêté de dépasser l'animalité dans laquelle on tend à le figer pour atteindre une condition de commune humanité et la compréhension par les *autres*. Ce souci de la compréhension ouvre au *logos* et à une reconnaissance, en écartant toute possibilité de retombée dans la *phôné*, dans le cri animal porté par la misère et aux antipodes de l'intelligibilité. Le récit de Robert évoque ainsi ces voix ouvrières du XIX^e siècle répertoriées par Jacques Rancière et Alain Faure⁴⁸, soucieuses avant tout de conjurer le spectre du mépris, de l'ethnocentrisme de classe, de la naturalisation. C'est en se construisant un langage qui lui permet de réagir à l'injure et de penser sa commune humanité, que Robert se situe sur le chemin d'une émancipation possible. Il se soustrait en effet à un ordre qui le désigne en négatif et qui le voue à une place prédéterminée, celle du dominé.

⁴⁸ Jacques RANCIERE et Alain FAURE (dir.), *La parole ouvrière, op. cit.*

Se singulariser à travers le corps protestataire

Un dernier prisme pour étudier l'usage émancipatoire du corps est celui du corps protestataire⁴⁹, opératoire dans les moments de conflit entre acteurs populaires et État. Dans ce dernier cas de figure, l'émancipation est à entendre non pas comme subjectivation ou accès à une commune humanité, mais comme un processus de « civilité » au sens d'É. Balibar, un « devenir-minoritaire » des exclus en lien avec des espaces « majoritaires »⁵⁰ tels l'État ou une communauté qui parasite l'expression de la pluralité. L'émancipation produit, en d'autres termes, une singularité.

Aussi s'agit-il d'étudier tous ces cas où « le corps dit l'engagement physique dans le rapport de force politique et dans l'action collective »⁵¹. Le corps sert à construire une singularité contre un État ou une communauté perçue comme oppressive.

Ce type d'usage politique du corps est fortement minoritaire dans l'enquête, car un tel raffinement du conflit dans des comités populaires sujets à des formes de contrôle et d'idéologisation très fortes de la part de l'État chaviste, se laisse voir très difficilement. Cependant, certains exemples s'y prêtent, comme Alicia qui, en détaillant sa critique des politiques gouvernementales dans les régions indigènes, se livre à une mise en scène corporelle, comme si elle manifestait publiquement contre la révolution dont elle se réclame pour autant :

Bon, nous sommes des travailleurs sociaux critiques, nous ne sommes pas nouveaux, ça fait déjà longtemps que nous travaillons...nous faisons partie de ceux qui sont en train d'impulser cette révolution. Voilà comment nous voyons les choses. Évidemment nous ne sommes pas aveugles, s'il y a quelque chose de mauvais, nous le critiquons. C'est-à-dire, nous protestons contre ce qui va ne va pas, par exemple le problème du charbon [projet étatique de réaménagement des régions indigènes de l'État Bolivar afin d'y mettre en place des projets d'exploitation du charbon, avec relocalisation des populations indigènes]. Nous ne sommes pas aveugles [en haussant la voix]. Nous ne sommes pas cons tu vois [rire]. C'est-à-dire, disons que...nous soutenons ce que...par exemple, le jour où ils ont séquestré le président [coup d'État d'avril 2002], nous étions là-bas [elle gesticule

⁴⁹ Dominique MEMMI, « Le corps protestataire aujourd'hui. Une économie de la menace et de la présence », *Sociétés contemporaines*, n°31, 1998, p. 87-106.

⁵⁰ Étienne BALIBAR, « Trois concepts de la politique », in id., *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 19-53.

⁵¹ Dominique MEMMI, « Le corps protestataire aujourd'hui », *op. cit.*, p. 88.

pour emporter mon adhésion]. Mais nous ne pouvons pas être aveugles au fait qu'il y a un...une... [hésitation]...par exemple, à propos de l'exploitation du pétrole, des mines, nous n'étions pas d'accord avec ça, il y a là une violation des droits humains, alors nous protestons. Voilà. [Alicia, employée du commerce informel, 43 ans, mariée avec 4 enfants, *comunidad* La Vega (Caracas)].

De support de réflexivité et d'opérateur de visibilisation du stigmaté, le corps s'apparente ici à une grammaire de la protestation. Les gesticulations d'Alicia ne sont pas sans intérêt eu égard à l'explication sociologique. Le corps fait plus qu'accompagner la parole ; il lui confère une signification proprement politique, là où la parole pourrait être ambiguë (le positionnement pour ou contre la révolution, dans un pays où la polarisation idéologique rend la communication entre chavistes et antichavistes presque impossible). En d'autres termes, dans un pays où l'idéologie révolutionnaire, se mariant avec la rhétorique conspirationniste⁵², laisse peu de place à la contradiction, à la nuance, au jugement partagé, le corps permet de signifier une distance individuelle, une adhésion non conforme voire critique, un positionnement conflictuel, autant de manières pour l'individu de se singulariser politiquement. En ce sens, hausser la voix, rire, gesticuler, constituent autant de « techniques du corps »⁵³ qui permettent de maintenir le conflit et l'autonomie là où ces derniers pourraient être annihilés par la conformité idéologique.

Repenser l'émancipation à travers le corps

Les classes populaires n'ont qu'une politique par défaut et leur rapport à Chávez est un rapport d'identification fusionnelle sans critique : voici les deux jugements, largement répandus dans les médias et dans les analyses sociologiques sur le Venezuela contemporain, que cet article questionne de manière critique. Les enquêtes réalisées mettent en lumière des usages du corps multiples et irréductibles à la seule logique « fusionnelle » : des corps qui fonctionnent comme des surfaces de l'émotion *et* de la raison, de l'adhésion et de la critique, de la croyance et du conflit, et qui, *en raison même de cette multiplicité*, peuvent opérer en tant que vecteurs de l'émancipation politique.

⁵² Federico TARRAGONI, « Conspirationnisme, anti-impérialisme et nouveau populisme : comment les "théories du complot" politisent le social au Venezuela de Chávez », *Raison publique*, n°16, juin 2012, p. 77-91.

⁵³ Marcel MAUSS, « Les techniques du corps », *in id.*, *Sociologie et anthropologie* (1934), Paris, PUF, 1999, p. 365-386.

Car le corps est, avec le temps, le support le plus indéfectible des processus de domination et d'émancipation : autrement dit, les structures de domination et les occasions d'émancipation n'existent qu'en vertu de leur transformation en corps et en un certain *rapport au temps*, fondé sur la nécessité ou sur la liberté. En d'autres termes, le corps et le temps convertissent des positionnements sociaux dans un espace dominants-dominés en inerties, en impossibilités, en interdits, ou en élans, en possibilités, en libertés. Le meilleur exemple de cette affinité ontologique entre le corps et le temps en matière de domination et d'émancipation, sur laquelle la phénoménologie de Merleau-Ponty et Sartre avait déjà placé l'attention, est le concept d'*amor fati* que Bourdieu a sans cesse glosé dans sa sociologie des classes populaires⁵⁴. Temps de la nécessité figé, cristallisé, matérialisé sous la forme du corps, l'*amor fati* est le principal support de la théorie de la domination bourdieusienne.

Si la sociologie a abondamment traité, notamment sous la houlette de l'analyse bourdieusienne, ce rôle pivot du corps dans les logiques sociales de la domination, ce n'est point le cas pour l'émancipation. Et pourtant l'on pourrait penser, et c'est une hypothèse de travail légitime, qu'en inversant les modalités par lesquelles le corps se fait le vecteur de la domination, on assisterait à un processus d'émancipation traîné précisément par la corporalité. Temps de la liberté et dédoublement du corps du dominé en deux corporalités distinctes, une corporalité dominée et une corporalité émancipée.

Pourquoi alors à la prolifération de recherches faisant du corps le vecteur de la domination ne fait-elle pas écho une égale richesse d'analyses se saisissant du lien symétriquement inverse entre corps et émancipation ? L'on pointe là une difficulté plus générale de la sociologie à saisir tout ce qui se *créé* dans le monde social, tout ce qui « nait » à suivre la métaphore par laquelle Arendt qualifiait le politique⁵⁵ – créativité statutaire, créativité identitaire, logiques de résistance... À ces ornières de la sociologie, s'ajoute une difficulté supplémentaire, au moment de décrire ce qui se passe quand le corps est traversé ou exprime des logiques proprement émancipatoires. Si le corps dominé est facile à observer et à décrire, et ce d'autant plus que

⁵⁴ Pour une systématisation théorique, en dialogue avec les philosophies de PASCAL et SPINOZA, voir Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003.

⁵⁵ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.

la posture misérabiliste du sociologue⁵⁶ peut se valoir d'un accroissement objectif des pathologies sociales dans le monde contemporain⁵⁷, le corps de l'émancipé est quant à lui facile à idéaliser mais plus difficile à décrire et à retrouver dans l'espace social. Car la description nécessite un affinement de l'outillage conceptuel : penser le lien entre le corps et l'émancipation nécessite, avant même de définir un protocole d'observation des pratiques corporelles, de s'entendre sur « ce que s'émanciper veut dire ». Or, la sociologie est tragiquement désarmée face à cette question.

⁵⁶ Claude GRIGNON et Jean-Claude PASSERON, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard/Hautes Études, 1989.

⁵⁷ Axel HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte/Poche, 2008.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES TEMPS DE LA RUPTURE »

Yohann BARRES, Brice NOCENTI et François REYSSAT

Les temps de la rupture

RUPTURE ET MOUVEMENTS SOCIAUX

Gabriela COMAN

Les manifestations de casseroles de 2012 du Québec, mouvement de réparation politique et éveil civique
Aslı TELSEREN

Occupy Gezi : Est-il possible de penser une rupture durable ?

Dimitrios KOSMOPOULOS

Aspects de la crise politique en Grèce. Ruptures dans le système de partis politiques et positionnement du personnel politique local : le cas de la région du Pirée, 2009-2013

Federico TARRAGONI

Un corps qui émancipe : pratiques et représentations du corps dans les quartiers populaires vénézuéliens

IDENTITÉS ET RUPTURE

Igor FIATTI

La Hongrie, un radeau à la dérive entre l'Est et l'Ouest

Jeffrey TALLANE

Une autre conversion : spiritualité antique et attitude de modernité à partir de Michel Foucault

UTOPIE ET ACTION POLITIQUE : PENSER LES TEMPORALITES DE LA RUPTURE

Alice CARABEDIAN

Le Cycle de la Culture de Iain Banks : l'utopie hors de l'île

Sébastien BROCA

Ernst Bloch, du temps messianique à l'utopie concrète

Kevin EYBERT

Rompre avec le temps des ruptures

VARIA

Corine RENAULT

Une lecture socio-clinique de la normalisation à l'hôpital

