

Des (petites et grandes) sociétés lisières

Bernard Eme

Introduction

Hypothèse tourainienne, la société comme « ensemble fonctionnel national » (Dubet, 1994, p. 51) ou, encore, comme “société nationale salariale” (Eme, Laville, 1994) ne serait plus objet recevable de la sociologie, poursuivant ainsi une crise de la sociologie classique qui ne date pas des décennies 80-90. Autre hypothèse : « ... c’est *seulement* quand les rapports sociaux politico-religieux servent à définir et à légitimer la *souveraineté* d’un certain nombre de groupes humains sur un territoire dont ils pourront ensuite exploiter séparément et collectivement les ressources qu’ils ont la capacité de faire de ces groupes une société » (Godelier, 2007, p. 37). Seul, le politico-religieux dans la construction légitime de la souveraineté pourrait faire société. Au regard de ces hypothèses, qu’en est-il dès lors de ce que l’on peut appeler les (petites) sociétés ? Quel statut peuvent-elles avoir dans la crise sociologique des (grandes) sociétés comme articulation « d’une théorie de l’ordre à une théorie du changement » (Dubet, 1994, p. 53) ou, encore, comme liaison étroite du salariat – l’ordre productif des sociétés industrielles – et de la citoyenneté – l’ordre du politique institué des États-Nations (Schnapper, 1994 ; Castel, 1995) ? Si crise de la *représentation sociologique* de la (grande) société il y a, celle-ci pourrait n’être pas sans rapport avec la globalisation comme « circulation », comme « accélération des flux de capital, d’êtres humains, de marchandises et d’images et d’idées » (Abélès, 2008, p. 37-38). De manière plus singulière, elle serait aussi liée aux retours de bâton de son amplification coloniale passée qui exprimait l’expansion ethnocentrique de ses valeurs – il ne faut pas oublier pour certaines (grandes) sociétés ce fait pourtant primordial du colonialisme, corollaire de la société industrielle-civique

(Boltanski, Thévenot, 1991) – où les anciens colonisés s’invitent à la table des ex-sociétés colonisatrices¹.

Ainsi, même du point de vue culturel, il en résulte de constantes recompositions identitaires, des *cultures métisses, hybrides* « faisant appel à différents registres de significations issus de flux différents » (Abélès, 2008, p. 48) et imposant des processus constants de *traduction*, loin du multiculturalisme qui finalement renvoie à un essentialisme des cultures (Bhabha, 2007, p. 16). Ce qui ferait l’objet de la sociologie ne serait plus tant les (petites et grandes) sociétés que les interactions incessantes et les flux entre des ensembles humains qui se représentent encore comme des sociétés, les emprunts réappropriés et transformés et les exportations réutilisées et traduites, les hybrides sociétaux qui sont autant de *lisières sociétales*. Les (petites) sociétés ne seraient-elles pas devenues des lisières hybrides, entre clair-obscur des sous-bois et lumières des éclaircies ? L’*essentialisme sociétal*, lié à l’émergence des États-Nations, laisse place à l’étude des emprunts traduits et réciproques d’imaginaires, de symboliques, d’argent, de marchandises dans des flux qui ne cessent de se croiser, de leurs remaniements constants tant politiques, sociaux ou culturels, de leur appropriation dans un chassé-croisé constant d’inventions de codes et de normes hybrides². **Ce n’est pas tant le *plein* des (grandes) et des (petites) sociétés qui paraît prometteur que leurs lisières, tant internes que “frontalières”, où se jouent les inventions de leurs interactions croisées, dans les tensions entre global et local (Abélès, 2008).** Le local (grandes et petites) sociétés ne cesse de s’hybrider dans ses tensions avec les flux du global qui parcourent un *monde-surface*.

Regard ethnologique et représentation théologico-politique de la souveraineté

(Petites) sociétés et primitivité

“Petites sociétés” : on ne peut occulter ce fait qui compte toujours que les ethnologues dans la seconde moitié du XIX^e siècle s’évertuaient à étudier les peuples d’autres (petites) sociétés exotiques « en décentrant volontairement, pour un temps, leur pensée par rapport

¹ Comme le répondait Stuart Hall, jamaïcain exilé et immigré en Angleterre, quand on lui demandait ce qu’il faisait au Royaume-Uni en 1951, « je suis ici pour conduire à son terme l’épopée coloniale. Vous l’avez entamée au XVI^e siècle ; et moi, au XX^e siècle, je viens l’accomplir : voilà pourquoi je suis là ! » (Alizart, 2007, p. 46).

² Une telle conception ne suppose pas, comme le soutient Jean-Loup Amselle, l’inconvénient de postuler des cultures authentiques initiales ; celles-ci furent dès leurs constructions initiales ouvertes les unes aux autres, en proie à des métissages et des hybridations (Amselle, 2008, p. 22 *sq.*).

aux catégories et aux jugements de valeur de leur société et de leur époque » (Godelier, 2007, p. 11). Ce regard des ethnologues sur l'exotisme de la petitesse a fixé pour partie les rapports hiérarchisés entre petites (exotiques) et grandes sociétés. Dans une vision évolutionniste, les (petites) sociétés représentaient « une étape de l'histoire de l'humanité » (Abélès, 2008, p. 60), celle des rudiments primitifs et elles furent ainsi et avant tout les sociétés dites "primitives", sans écriture, sans histoire, sans progrès, ce qui ne compte pas pour rien dans les représentations portées par les sciences sociales sur la notion de société. Selon Jean-Loup Amselle, l'apparition tardive du mot *ethnie* (ainsi que de celui de tribu, autres nominations des (petites) sociétés) n'est peut-être pas sans lien avec l'époque de la domination européenne et la volonté de spécifier certaines (petites) sociétés par l'absence d'historicité qui les rendrait inférieures malgré **le décentrement du regard**. À l'ancienne distinction sociétés apolitiques/politiques, un autre grand partage est donc institué qui recouvre la distinction entre anthropologie et sociologie : société sans histoire/société à histoire, société sans écriture/société à écriture, communauté/société (Amselle, 2005). En d'autres termes, la distinction entre (grandes) sociétés et (petites) sociétés n'est pas sans relever d'un "grand partage" épistémologique et social entre disciplines des sciences sociales où se sont joués des jugements de valeur – le petit n'étant pas équivalent au regard du grand. Il ne faut donc pas oublier ce partage qui assigne à la sociologie les (grandes) sociétés à histoire et à l'anthropologie les (petites) sociétés sans histoire. L'élaboration théorique de la notion de société y puise ses paradigmes.

Hypothèse : la (grande) société comme corps

Pour ce qui concerne les (grandes) sociétés, et dans le cas de la France, on a pu faire l'hypothèse d'une persistance d'une *représentation théologico-politique de la souveraineté* (Eme, 2006) qui, au moment de la Révolution de 1789, verra l'identification de la Nation française aux valeurs de droits de l'homme et de liberté, valeurs de portée *universelle* où, comme le dit Jean-Clément Martin, la France au regard du monde endosse une mission particulière de "grande Nation". L'incarnation de la nation dans la personne du souverain et « les liens mystiques entre le roi, ses peuples et ses nations » se défait (Martin, 2002, p. 24) et laisse place à la Nation qui incarne la souveraineté. Mais, contre l'avis de Sieyès, la Nation vise, pour certains députés, « une communauté à venir »,

universelle, qui dépasse la France (Martin, 2002, p. 24 ; Guiomar, 1990) : « La “Nation”, mot ancien, [...] ne désigne plus les rassemblements ratifiés par le temps, de populations spécifiques, mais l’unité revendiquée d’individus composant une société réglée par des lois librement décidées... » (Martin, 2002, p. 24). Les (petites) sociétés du passé, unies dans l’incarnation de la figure royale, s’effacent devant la (grande) société, État Nation, elle-même inscrite dans l’horizon de l’universel. Retrouvant d’une autre manière ce qui a été dit antérieurement, cette universalité trouvera de quoi s’exprimer ultérieurement dans les conquêtes coloniales alors même que le *statut des indigènes* renverra à la persistance de (petites) sociétés dans l’empire colonial au mépris même des valeurs de la République. Se nouent là un moment particulier des (petites) et des (grandes) sociétés sous l’emprise coloniale où certaines (grandes) sociétés mettent à l’épreuve leur imaginaire corporel égalitaire à l’épreuve du corps hiérarchique ancien de la souveraineté.

C’est que dans le prolongement de la philosophie politique et sociale depuis Platon, certaines sociétés étaient *représentées* comme *unité et entières corporelle théologico-politique*, incorporant leurs membres par l’*intégration* (religieuse, puis par le travail couplé à la citoyenneté) qui sera plus tardivement pensée comme mécanique ou organique (Durkheim, 1986). Tout au long de l’histoire, l’intégration ne fut jamais représentée qu’à travers la *métaphore corporelle* (Balandier, 1985), argumentée de manière théologico-politique au cours du Moyen Age et fondations des argumentations ultérieures. La société était un *corps – corpus mysticum* de la société-Église dans le Christ comme corps mortel et immortel, puis, corps du roi, “un et indivisible”, “mortel et éternel”, corps de la République “une et indivisible”, corps imaginaire des travailleurs produit par le droit du travail et créant la fraternité (Supiot, 1994). Comme production de la modernité industrielle à partir de la fin du XVIII^e siècle, la société est articulation étroite de l’industrialité *disciplinaire* – la société industrielle centrée sur la valeur ou le “grand intégrateur” du travail (Barel, 1990) dans de grands ensembles organisateurs qui dictaient la discipline des corps de l’école à la manufacture – et du *biopouvoir* qui réglait la reproduction de la vie des populations (Foucault, 1994) et pas seulement à partir du “cerveau de la Nation” qu’était l’État (Durkheim, 1950, p. 84) dont l’image prolongeait celle de la *tête* dans les représentations corporelles antérieures. Un corps nécessite une tête ou un cerveau comme centre du commandement.

L'agonie des "sociétés-corps"

Mais, ne faut-il pas affronter la question de *l'épuisement des ressources anthropologiques d'intégration* des sociétés articulées à un État-nation, en particulier dans le cas de la France, très tôt centralisée (Eme, 2005), ressources anthropologiques qui puisent autant dans la culture, les solidarités, les imaginaires nationaux que dans les processus de subjectivisation des individus dans de multiples transmissions fondant les généalogies et les filiations culturelles. Les supports sociaux et institutionnels des individus se fragilisent devant la montée de l'identité de l'*individu-trajectoire* : la *crise majeure des identifications collectives* qui faisaient sens et donnaient des contextes et supports sociaux est désormais un constat banal. Progressivement, aux imaginaires collectifs, inscrits par des pratiques symboliques dans la réalité, se substitue la prédominance de la figure de l'individu-trajectoire, « institution du soi » (Erhenberg, 1998, p. 15 ; Dubar, 2000) qui doit s'identifier à soi-même, produire ses propres normes de vie, être responsable de soi, "entrepreneur de soi" (Beck, 2001). Dans le mode de gouvernement actuel des hommes (Foucault, 2004), cette figure devient *une injonction sociétale* de tous les instants en tension paradoxale avec le souci de "faire société". La demande de reconnaissance, toujours insatisfaite et suscitant des pathologies sociales dans l'absence de réponse des (petites et grandes) sociétés (Honneth, 2000 ; Renault, 2004), est reconnaissance identitaire de ce qui ne cesse d'être remanié sur l'*établi de soi*. Auto-référencés, les individus sont invités à se *désencastrer des supports collectifs durables*, sociaux, institutionnels, imaginaires (classes, communautés de métier, local, familles, nation, etc.) et à en utiliser les fragiles soubassements comme des ressources de leur auto-réalisation. Les individus y puisent du capital, loin des ressources d'identification.

À l'ontologie de la "maison commune", quelle que soit cette maison – professionnelle, culturelle, nationale, etc. –, se substituerait de manière tendancielle l'ontologie de la "dérive des continents", leur superposition dynamique, sans cesse en changement, l'ontologie des agrégats de nuages sans frontières, sans limites, sans espaces d'appropriation. Les sociétés ne seraient-elles pas des nuages – sociaux, culturels, politiques – dérivant tout autant dans le microsocial que le macrosocial et s'opposant aux

anciens ancrages des sociétés, arrimés par d'immenses ancres culturelles, sociales, géopolitiques ?

On peut retenir que les sociétés seraient *traversées* par des flux et des reflux d'images et de cultures captés sur des milliards d'écrans, des irrigations, des migrations, des vents et des nuages d'argent, de mots, de slogans, d'injonctions déguisées, de rappel à l'ordre consumériste qui vaudrait citoyenneté. Ne serait-on pas à l'heure des *traverses* qui parcourent les lisières – traverses qui ne connaissent guère les frontières, les postes des gardes-frontière, les patrouilles qui vadrouillent – même si l'on tente de colmater les brèches au regard de migrants provenant de certains pays sans se soucier de l'essentiel économique ou socioculturel, autre manière d'en dire l'inanité foncière ?

On ne peut plus représenter les sociétés comme des corps ; les images qui les concernent ne relèvent plus de la consistance, du solide, de la cohérence interne, de l'articulation et de l'intégration des parties, mais davantage de l'émiettement (Bauman, 2003), du liquide (Bauman, 2006), d'une ontologie des écumes qui se substitue à une ontologie des sphères – sphères qui renvoient à des corps passés (Sloterdijk, 2005) –, **de la fluidité de flux économiques, psychiques et cognitifs, de réseaux plus ou moins labiles et instables, de ce qui se dérobe à toute fixité et durabilité ontologique dans des circulations incessantes.**

Seconde modernité et (petites) sociétés

Des (petites) sociétés cosmopolites ?

La seconde modernité – dite ailleurs “surmodernité” (Balandier, 2005 ; Augé, 1992), “postmodernité” (Lyotard, 1979), “hypermodernité”, “grand système planétaire” (Balandier, 2001), etc. – introduit à la question d'une authentique existence – sociale, politique, culturelle – des sociétés et, plus particulièrement, des (petites) sociétés. Qu'est-ce désormais une existence authentique des sociétés – on ne s'intéressera pas à leur existence suspendue à l'instrumentalité (le technique gestionnaire) ou le stratégique (le pouvoir) ? L'“authentique” renvoie à leur expressivité et leur normativité singulières et spécifiques.

Si les (grandes) sociétés se trouvent à tout le moins bousculées dans des frontières de plus en plus poreuses, sinon totalement poreuses et évanescents pour certaines caractéristiques du vivre-ensemble (l'écologie, les technologies cognitives, l'information, l'économie), qu'en est-il des (petites) sociétés ? Peut-on penser des (petites) sociétés qui,

d'une certaine manière, seraient des espaces d'intégration locaux et/ou culturels, susceptibles de capacités intégratives ? Qui pourraient être des relais de ce vide intégrationnel, en particulier au regard des phénomènes actuels de précarisation salariale, de désaffiliation (Castel, 1995), mais aussi de globalisation qui perdurent depuis plus de quatre décennies.

Ce temps qui est le nôtre – temporalité de la longue durée qui est percutée par le temps de l'immédiat et du temps réel – n'est pas anodin, il devient la marque de fabrique de cette seconde modernité où la fragilité grandissante des liens ordinaires, des liens familiaux et des liens professionnels rend obsolète l'imaginaire de l'intégration, tel qu'il se posait antérieurement par la stabilité, la pérennité, la confiance des liens sociaux. **Qu'est-ce qu'une société qui se construit sur des conditions de possibilité qui en sont l'envers paradoxal ? Comment peut-on penser une société dont les fondements sont ceux de l'inconstance, de l'immédiateté – le temps vécu immédiat – ?**

Serait-ce que des (petites) sociétés – en réaction, en contrepoids, en divergence – se construiraient comme des instances d'intégration des corps disséminés dans un espace socio-économiques global, une culture propre ? Où bien devons-nous repenser le concept de (petites) sociétés de manière à pouvoir rendre compte de phénomènes radicalement nouveau de la seconde modernité où l'on aurait à faire à la construction **d'un socius dans l'événement, les circonstances, les situations, des contextes toujours mouvants, des fluidités de trajectoires personnelles attentives à elles-mêmes, des tensions avec le global, des flux de culture conduisant à l'invention d'hybridités culturelles, aux expériences diasporiques des migrants** où « tout le monde veut avoir une touche d'altérité dans son passé » et où « chacun veut être cosmopolite » (Alizart, 2007, p. 80).

Imaginaire du petit et des (petites) sociétés

Dans l'État Nation français, en perte de légitimité dans ses multiples caractéristiques – politiques, sociales, culturelles –, les (petites) sociétés ne sont plus que des imaginaires, des supports discursifs de croyance, ayant certes encore un pouvoir performatif (la revendication d'appartenance à une (petite) société vaut *fait d'appartenance*), mais relevant d'une *sociologie spectrale* : chacun doit, sur l'établi de soi, recomposer ses identités multiples et diasporiques, bricoler sa culture à partir des flux d'images, d'idées, d'imaginaires qui traversent l'espace en provenance de tous les points du globe, produire

une mémoire à partir des multiples mémoires qui irradient dans les musiques, les livres, les informations, créer des sens hybrides ou, encore, produire sa vie de consommateur dans les produits et les services métissés, universels mais réappropriés localement. L'«identité» des (petites) sociétés se trouve confrontée à ce qui ne cesse de la nier, la *production d'identités déterritorialisées* et sans cesse à remanier et façonner dans les tensions entre le passé et le présent, le local et le global, l'emprunt recréé et l'exportation de soi. Les patrimoines sont restaurés et conservés dans des créations hybrides où d'autres cultures sont convoquées, des architectes étrangers habilités à inventer.

On appelle *sociétés-lisières*, ces sociétés qui sont tout à la fois dedans/dehors, qui sont des dehors au-dedans et des dedans au dehors et qui sont à elles-mêmes des lisières : traversées par les luminosités sans cesse changeantes du dehors et produisant des pénombres mouvantes où se recomposent le paysage, ses clartés et ses ombres, ses significations et ses normes. Elles sont les recompositions, sans cesse réinventées, des lisières – *entre-deux*.

L'épuisement de l'un intégrateur ouvert au divers

Un changement de paradigme d'intégration

Dans le cas de la France, il faut sans conteste énoncer un paradoxe. Après plus d'un siècle d'intégration républicaine qui, au nom de l'égalitarisme républicain et de son universel, a cherché à marche forcée – en particulier, à travers l'école – à éradiquer les différences et les singularités – les tonalités des (petites) sociétés, des dialectes et des patois, des identités régionales ou locales, des cultures spécifiques, des enracinements géographiques ou socioculturels –, l'État Nation semblait pouvoir dans les années 80-90, dans un renversement de perspectives, admettre l'existence de différences identitaires intranationales, suite aux mouvements régionalistes (1960-1970), de développement local (1960-1980), de revendications identitaires (localistes, écologistes, féministes, homosexuelles, etc.). Mais ce moment coïncidait tout à la fois avec la perte d'emprise de l'État Nation (Union européenne, globalisation) et la production de « différences proliférantes » (Alizart, 2007, p. 81) au sein même des (petites) sociétés qui, ainsi, ne pouvaient trouver des ressources anthropologiques d'intégration, sinon à se constituer

comme des “communautés fermées” ou “communautaristes” – loin de l’idéal de “communautés ouvertes” en interaction avec des ensembles plus larges ou le global.

Politiquement, à la *politique de l’égalité* semblait se substituer une *politique des différences* ou une *gouvernementabilité de la différence*, mais les promesses de différence ont achoppé sur leur propre vulnérabilité devant le grand large de l’espace planétaire. À la compression généralisée du spatio-temporel, à la **dissociation de l’espace et du temps** (Giddens, 1994) où, paradoxalement, les liens locaux de proximité se distanciaient, les possibles – ou les anciennes – (petites) sociétés ne pouvaient que faire valoir qu’elles étaient traversées par des mouvements, des circulations et des flux qui les déportaient toujours vers des ailleurs sur la mappemonde, des ailleurs remodelés sur leur espace même. Elles étaient déjà autres en voulant rester les mêmes ou en tentant de construire du même, elles étaient une plage traversées par les flux et reflux économiques, sociaux, culturels, psychiques d’une globalisation qui n’affrontait plus de frontières. **La seconde modernité est celle de la recomposition incessante des différences dans des métissages produisant des (petites) sociétés cosmopolites. Au regard des sociétés, qu’est-ce désormais que le propre, le spécifique, le singulier par rapport à l’universel et sa production d’une dissémination de différences qui s’hybrident ?**

Des (petites) sociétés fragilisées

On peut comprendre ces phénomènes sous de multiples perspectives. On envisagera celle qui se fonde sur la distinction habermassienne entre rationalités de systèmes et rationalités des mondes vécus (Habermas, 1987). D’une part, configurées par les rationalités instrumentales des systèmes de la globalisation, des politiques régionales (telles celles de la Communauté européenne) et des États, les (petites) sociétés n’auraient plus de ressources suffisantes pour se construire comme des *mondes vécus* fondés sur les traditions et leurs renouvellements culturels, le déploiement de formes spécifiques de solidarité (la production de liens sociaux d’intégration), des formes de transmission subjectives construisant des acteurs sociaux comme responsables dans un contexte spatio-temporel donné. Leurs forces de réactivité ne seraient pas à la mesure ou à la hauteur des forces de l’homogénéisation mondialisée. Elles ne pourraient vivre que recluses dans une proximité spatio-temporelle qui les livre aux confrontations de l’ailleurs. Elles seraient ainsi flottantes au sein de ce qui ne cesse de les nier. Tels des icebergs, elles dériveraient

au sein d'une France qui ne cesse de se référer au *Tout* d'une calotte arctique républicaine qui ne cesse de se rétrécir. Cette thèse de l'homogénéisation ne paraît guère tenable tant les forces standardisées de l'"impérialisme culturel" sont réappropriées par les espaces locaux en construisant de nouvelles identités (Abélès, 2008, p. 41 sq).

C'est qu'en revanche si les (petites) sociétés affrontent les mouvements de la seconde modernité, elles le payent du prix d'une transformation de leur identité et de leur culture. L'affrontement de l'ailleurs et des différences ne peut se réaliser que dans la perte de soi comme reproduction, le deuil d'une identité enracinée (identité qui fut sans conteste un leurre, même dans le passé). Ainsi, en est-il allé de la Bretagne en France qui, à partir des mouvements du développement local des "pays" (*Pagus*), s'est modernisée à marche forcée dans les années soixante-dix sur fond d'une volonté de différenciation culturelle alors même que cette dernière s'effritait dans cette modernisation (Quéré, 1985, p. 91 sq). La volonté politique de modernisation finit par effacer la singularité. L'hypothèse faite par les élites de ces mouvements « est que l'identité et la communauté culturelle peuvent traverser sans dommage l'épreuve de la modernité [...] Or, ce genre d'utopie [...] résiste rarement à l'épreuve des événements » (Quéré, 1985, p. 96). La "société" bretonne, dans le désarroi, a vécu la destruction de son identité et l'obligation de la reconstruire, ce que n'avaient pas envisagé les élites de changement.

Frontières ou lisières

L'effacement des frontières

Sans doute, n'est-on pas assez attentif au déplacement ou à la dissolution des frontières dans tous les aspects de la vie quotidienne. Pendant des millénaires, on a vécu des sociétés de frontières assez stables, géo-politiques, culturelles ou civilisationnelles, sociales et symboliques. Toute (petite ou grande) société ne s'exprimait-elle pas dans des frontières ? Ne parlait-on pas de la querelle des clochers où chaque village (nous) se faisait société contre les villages voisins (eux), sinon barbares, du moins sans grande dignité ? *Le tour de la France par deux enfants, devoir et patrie*, ouvrage conforme aux programmes du 27 juillet 1883 et écrit pour l'édification des jeunes écoliers (Bruno, 1901), nous fait visiter, sous l'amour unificateur de la patrie, les (petites) sociétés qui composent la France avec leurs grands hommes (histoire), leurs valeurs, leurs métiers et leurs industries, leurs paysages et leurs cultures, etc. Au-delà du cours d'"instruction

morale et civique” avec ses bons sentiments, les deux enfants passent de pays en pays (*pagus*), de sociétés en sociétés avec leurs frontières géographiques, mentales et culturelles.

La sociologie fut d’une certaine façon, et de manière implicite, celle des limites territoriales, des douaniers, des gardes-frontières, en regardant essentiellement le plein qu’entouraient ces frontières ; elle n’est pas encore totalement obsolète, mais elle se trouve profondément dérangée et mise en question (Gracq, 1951). Les frontières ne sont plus ce qu’elles étaient, même si pour les “hordes extérieures” et les candidats à l’immigration, elles sont un nouveau rideau de fer ou de barbelés, de tracasseries interminables et d’humiliations. Étrange paradoxe de frontières poreuses pour les mots et les images, les flux financiers, les produits et les marchandises, les gens nantis de capital culturel et social et hermétiques pour les “gens de peu” qui ne pourraient offrir que leur force de travail. Sans nier l’importance du second phénomène qui érige une gestion efficace de l’injustice sociale et de la reconnaissance disqualifiante (Renault, 2004), on insiste sur le premier phénomène, celui de l’effacement des frontières. Qu’est-ce qu’une société sans territoire et sans frontières ? Qu’est-ce qu’une société dont le territoire n’est sous certains aspects qu’une terre à coloniser et à optimiser économiquement et dont les frontières ne sont plus que des lignes virtuelles sur un atlas ?

Des sociétés lisières

On ne peut ainsi que déboucher sur une *sociologie des lisières* dans la seconde modernité. Comme on le dit de manière ordinaire, « toute chose a ses limites ». Chaque société possédait dans la première modernité des limites, des bords naturels (le rivage d’un océan, d’une mer, les crêtes d’une montagne) ainsi que sociales (les classes, les communautés professionnelles), ou, encore, politico-administratives issues de plus souvent de guerres et de batailles diplomatiques. Désormais, pour nombre d’aspects de la vie ordinaire, les *lisières* ne délimitent pas un dehors et un dedans en permettant au dedans de se maintenir identitairement au regard d’un en-dehors, mais elles sont ce qui est toujours *entre-deux*, traversé de toute part, du dehors comme du dedans, par des flux hybrides qui, dans ces traverses, s’hybrident de nouveau ; elles ne sont plus un passage codifié d’un dedans à un dehors (passage d’un espace à un autre espace avec des “postes frontières” par exemple qui peuvent scruter l’ailleurs, souvent en vain et dans une attente

infinie (Gracq, 1951)), mais elles sont multiples passages interstitiels au sein de ce qui reste toujours à construire. Si elles continuent d'exister avec leurs personnels attirés, elles se trouvent confrontées à des espaces sans frontières de l'économie, des technologies cognitives, du tourisme virtuel, de l'information, etc. **Les (petites) sociétés n'ont d'autre chance de se perpétuer que dans cette tension entre les forces de l'homogénéisation globalisante et des processus incessants de traduction où elles ne peuvent que recréer leurs identités, toujours provisoires.** Elles accueillent la prolifération des « non-lieux » comme espaces de transit, de passage, d'intermédiation, de convenances transitoires (hôtels, gares, aéroports, aires d'autoroutes, etc.) qui « créent de la contractualité solitaire » (Augé, 1992, p. 119) dans la multiplication des mêmes formes empiriques de lien social (fast food, cafés, cinémas, etc.) : « C'est dans l'anonymat du non-lieu que s'éprouve solitairement la communauté des destins humains » (Augé, 1992, p. 150). (Petites et grandes) sociétés et non-lieux, voilà de quoi penser le fait sociétal sous l'angle de la tension de l'individualité et de la communauté.

Ainsi, tout paraît en profond changement dans la seconde modernité : les espaces des petites sociétés comme des grandes, en tant qu'espaces, paraissent être ainsi eux-mêmes des lisières. Tout espace de la seconde modernité est *lisière*, trouée de non-lieux, un *entre-deux* traversé par ce qui n'est pas lui et qui le reconfigure de même qu'il traverse un *en-dehors* qui perd ainsi son extériorité par laquelle cet espace se définissait. L'identité des espaces se construit comme des intermédiaires, mais qui, paradoxe, abolissent pour partie la dichotomie entre l'extériorité et l'intériorité. N'en est-il pas ainsi pour les (petites) sociétés ? Ne seraient-elles pas des espaces-lisières, des espaces d'entre-deux d'autant plus difficiles à cerner comme des entités distinctes ? Est-ce que la distinction ne se dérobe pas aux (petites) sociétés, tout à la fois globalité et localité, (grandes) sociétés diluées et remaniées en leur sein et (petites) sociétés dont on retrouve les traces réécrites ailleurs par d'autres acteurs ? L'espace-lisière des (petites) sociétés serait ainsi le jeu de tension entre l'application de flux extérieurs homogénéisants et les traductions locales de ces flux que ces mêmes (petites) sociétés exportent en s'exposant elles-mêmes jusqu'à devenir diasporiques. Immense travail de traduction où les lisières deviennent à proprement parler l'espace global de l'homogénéité et de la standardisation globalisée, remodelées en des cultures métissées. On voit bien que la lisière serait ce qui doit

disparaître, elle ne serait qu'un moment d'un procès de mondialisation uniforme, ou bien elle serait ce qui devrait lisière globale traversée de lisières localisées.

Ainsi, on ne doit pas sous-estimer les forces sociales et culturelles des lisières avec leurs acteurs dans la seconde modernité. Les anciennes frontières instituées semblent de fait s'abolir et laisser place à des "espaces-lisières" où, sous de multiples registres de la vie quotidienne, ne cessent de jouer de nouvelles configurations transitionnelles, non sans litiges et controverses. Ainsi, en est-il dans la *crise* des éco-systèmes de la distinction occidentale, instituée entre nature et culture par les (grandes) sociétés dites développées (Descola, 2005). Assignée à n'être qu'un objet de savoir, de maîtrise technique et d'exploitation, objet extériorisé et inférieur au regard de la culture qui fonderait l'humain, la nature se rappelle aux humains comme étant biosphère, habitat de l'être de même que la culture est aussi nature. Immense brouillage d'une frontière que les sociétés dites primitives s'étaient bien gardées d'instituer. Ainsi, en est-il aussi de la distinction entre sphère publique et sphère privée où cette dernière est toujours davantage publicisée et objet du politique (Touraine, Khosrokhavar, 2000) tout en se voyant pénétrée par les idéaux de la démocratie qui valait pour la seule sphère publique (Commaille et al, 2002) tandis que la sphère publique est traversée par le privé comme objet de ses préoccupations les plus intenses (la procréation, la génétique, la légitimation d'une multiplicité de familles, d'une unicité de filiation). **Brouillages des frontières, a-t-on dit et création de lisières.** Les (petites) sociétés deviendraient des lieux de transit, de passage, de transition où se remanient les multiples forces qui les entourent et les parcourent ; elles seraient ainsi des litiges incarnés dans le socioculturel, non sans effets réflexifs sur le devenir des (grandes) sociétés. Rien ne serait joué et les puissants déterminismes socio-économiques ou culturels ne sont pas au bout de leur peine pour les réduire à n'être que des points d'application.

La fin des identités d'appartenance

(Petites et grandes) sociétés ne perdurent que par les *sentiments d'appartenance identitaire* qui les font être telles qu'elles veulent devenir. Des *imaginaires d'appartenance* demeurent (les USA après le 11 septembre), mais dans la vie quotidienne, chacun en tant que sujet (Touraine, 1992), s'identifie à de multiples mondes en brassage

perpétuel tout en tentant de s'émanciper de la rationalité instrumentale (gestion, technosciences, économie, etc.) ou des communautés culturelles.

Quel est le poids des appartenances identitaires dans cette seconde modernité, sinon de manière mythologique ou, marginalement, de réactivité conservatrice ? Cet aspect de l'identification n'est pas négligeable au regard de millénaires, mais il ne semble plus constituer le cœur de l'existence des acteurs/sujets, poursuivant leur vécu personnel de trajectoire en puisant davantage leurs ressources dans les contextes des (petites) sociétés auxquels ils apportent leurs propres capacités : **les (petites) sociétés ne sont plus tendanciellement être-ensemble, mais stock de ressources pour des projets personnels, d'une manière analogique aux familles qui ne sont plus unité organique patriarcale s'imposant à leurs membres, mais réservoir de sens, de valeurs, de compétences, de réseaux à partir duquel on peut négocier son projet de trajectoire personnelle.**

Comprendre l'épuisement des *sentiments identitaires d'appartenance* – prédominants dans les sociétés passées –, c'est entrevoir un tournant majeur dans les formes de l'être-ensemble et des (petites) sociétés. Celles-ci ne seraient plus que la queue d'une comète appelée modernité ; elles sont mélancolie ou nostalgie. Nostalgie de (petites) sociétés solides, unifiées, cohérentes, mais aussi espoir de (petites) sociétés diasporiques, écartelées en réseaux tout autour du globe et pourtant reliées dans la production de multiples sens qu'elles ne cessent de produire. Astres noirs de la modernité – proximités relationnelles qui se désengagent des proximités spatio-temporelles –, elles inventent le futur de la diaspora en se faisant diaspora, existant ici et ailleurs dans une dispersion où elles doivent recréer une identité hybride. Les frontières s'abolissent, le proche et le lointain se brouillent, les douaniers de la pensée et des pratiques vont être au chômage, mais ils ont laissé une chaise chaude aux acteurs cosmopolitiques des (petites) sociétés.

Conclusion

Une sociologie du droit cosmopolitique qui est le droit des citoyens du monde (Kant, 1958) ouvrirait tout à la fois un espace public global de débat entre espérance et interrogation sociopolitique. Quelle serait la signification des sociétés lisières dans une telle visée cosmopolitique ? Elles seraient signification de passages cosmopolitiques. Elles ne seraient pas lieux de rétention aux frontières (sociétés indigènes enfermées), espaces de l'usage de l'ADN prouvant la filiation biologique des migrants selon un

procédé dit moderne, mais ouverture en droit et en fait à des (petites) sociétés en recomposition constante. Les (petites) sociétés ont l'avenir de leur cosmopolitisme. Le sociologue doit dès lors les étudier, non dans le *plein* qu'elles seraient, mais les tensions transactionnelles et les brassages qu'elles deviennent. Les (petites) sociétés sont ce qu'elles ne sont pas, les interactions par lesquelles elles adviennent à un devenir diasporique. Elles sont dans leurs disséminations internes et externes, prolifération de sens sans cesse retravaillé.

Bernard Eme,

Professeur de sociologie à l'USTL-Lille 1, membre du CLERSE-MESHS-CNRS et membre associé du LISE-CNAM-CNRS.

Bibliographie

- ABELES, M. 2008. *Anthropologie de la mondialisation*, Paris, Payot.
- ALIZART, M. 2007, « Entretien avec Stuart Hall », in ALIZART, M., HALL, S., MACÉ, É., MAIGRET, É. (2007), *Stuart Hall*, Paris, Éditions Amsterdam.
- AMSELLE, J.-L. 2005. « Ethnie », *Encyclopædia Universalis*.
- AMSELLE, J.-L. 2008. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.
- AUGE, M. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- BALANDIER, G. 1985. *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- BALANDIER, G. 2001. *Le grand système*, Paris, Fayard.
- BALANDIER, G. 2005. *Le grand dérangement*, Paris, PUF.
- BAREL, Y. 1990. « Le grand intégrateur », *Connexions*, n° 56.
- BAUMAN, Z. 2003. *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Rodez, Le Rouergue/Chambon.
- BAUMAN, Z. 2006. *La vie liquide*, Rodez, Le Rouergue/Chambon.
- BECK, U. 2001. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.
- BHABHA, H. K. 2007. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot.
- BOLTANSKI, L., THEVENOT, L. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BRUNO, G. 1901. *Le tour de la France par deux enfants. Devoir et patrie*, Paris, Belin Frères.
- CASTEL, R. 1995. *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard.
- COMMAILLE J., STROBEL P., VILLAC M. (2002), *La politique de la famille*, Paris, La Découverte.
- DESCOLA, P. 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DUBAR, C. 2000. *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.
- DUBET, F. 1994. *Sociologie de l'expérience*, Paris, Éditions du Seuil.
- DURKHEIM, E. 1950. *Leçons de sociologie*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, E. 1986. *De la division du travail social*, Paris, PUF.

- EHRENBERG, A. 1998. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- EME, B., LAVILLE J.-L. (dir.), 1994. *Cohésion sociale et emploi*, Paris, Desclée de Brouwer.
- EME, B. 2006. *Généalogie de l'appartenance déliée. Insertions et société*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Paris Dauphine.
- FOUCAULT, M. 1994, « Les mailles du pouvoir », *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2004, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard/Seuil.
- GIDDENS, A. 1994. *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- GODELIER, M. 2007. *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel ("Bibliothèque Idées").
- GRACQ, J. 1951. *Le rivage des Syrtes*, Paris, Librairie José Corti.
- GUIOMAR, J.-Y. 1990. *La Nation entre l'Histoire et la Raison*, Paris, La Découverte.
- HABERMAS, J. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- HALL, S. 2007. *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam.
- HONNETH, A. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- KANT, E. 1958. Vers la paix perpétuelle,
- LYOTARD, J.-F. 1979. *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- MARTIN, J.-C. 2002. « Le temps des fondations », in BERSTEIN, S., WINOCK, M. *L'invention de la démocratie, 1789-1914*, Paris, Seuil.
- QUERE, L. 1985. « L'expérience bretonne des pays en trois leçons », *Autogestions*, n° 19, p. 91-97.
- RENAULT, E. 2004. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte.
- SCHNAPPER, D. 1994. *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.
- SLOTERDIJK, P. 2005. *Écumes. Sphères III*, Paris, Maren Sell Éditeurs.
- SUPIOT, A. 1994. *Critique du droit du travail*, Paris, PUF.
- TOURAINÉ, A., KHOSROKHAVAR F. 2000. *La recherche de soi. Dialogue sur le Sujet*, Paris Fayard.
- TOURAINÉ, A. (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.