

Numéro 28 - juillet 2014
Changement, événement, rupture

La fin de la politique ?

Alain Bertho

Résumé

La fin de la politique telle qu'elle s'est développée au XIXe et XXe siècle est une des ruptures majeures de notre époque. C'est une rupture subjective dont la figure la plus visible est la fin de l'idée de Révolution telle qu'elle est née à la fin du XVIIIe siècle et a scandé notre histoire moderne. Les émeutes contemporaines comme les grands mouvements qui ont marqué le monde depuis 2011 montrent la fin d'un rapport stratégique des mobilisations populaires à l'État et s'inscrivent dans un nouveau régime d'historicité. Cette rupture peut avoir des conséquences importantes sur l'épistémologie des sciences sociales, sur leurs objets, sur leurs terrains comme sur leur méthode. Enquêter sur ce qui émerge et pas seulement sur ce qui disparaît conduit à un plaidoyer pour une recherche clinique sur le possible.

Abstract

« The end of politics ? ». The end of politics as it developed in the XIXth and XXth century is one of the major discontinuities of our time. It is a subjective break whose most visible victim is the idea of Revolution, born at the end of the 18th century and celebrated throughout modern history. Contemporary riots and the mass movements that have rocked the world since 2011 illustrate the end of a strategic relation between popular mobilizations and the State, and inaugurate a new regime of historicity. This rupture can have important consequences for the epistemology of the social sciences, for their objects, their fields and their methods. This article argues for an investigation of what is emerging, over and above what is disappearing, and calls for clinical research on the possible.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2014/Bertho>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Alain Bertho, 2014. « La fin de la politique ? ». *ethnographiques.org*, Numéro 28 - juillet 2014

Changement, événement, rupture [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2014/Bertho> - consulté le 05.12.2021)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés

par la revue.

La fin de la politique ?

Alain Bertho

Sommaire

- Introduction
- 2005 : un consensus paradoxal
 - La politique congédiée ?
- Politique : le « nom manquant »
 - Une politique discontinuée
 - Une puissance subjective
- 2011 : la clôture d'une certaine idée de la révolution
 - De Sidi Bouzid à Wall Street
 - L'impossible fusion du peuple et de l'État
- Les pièges du temps
 - Présentisme ...
 - Ou contemporain ?
- A la recherche du possible et de ses lieux
 - Un pouvoir sans compromis
 - Subjectivité du possible
 - Lieux du possible
 - Vu de Mumbai ou de Dakar
- Régime de vérité et politique
 - L'expérience partagée
 - Discontinuités cognitives ?
- Notes
- Bibliographie

Introduction

Nous vivons assurément le temps des ruptures. Il en est une, majeure, qui nous affecte tous, c'est le basculement que nous vivons depuis une bonne vingtaine d'années, de l'âge moderne à un « autre chose » que nous ne parvenons ni à bien identifier ni, *a fortiori*, à bien nommer, le « post moderne » le disputant au « mondialisé »... Cette difficulté n'a rien qui puisse nous étonner. Agamben (2008) nous a montré en quelques pages la difficulté inhérente à la posture exigeante du contemporain qui identifie « le faisceau de ténèbres qui monte de son époque ». Cette difficulté est d'autant plus grande pour nous que l'épistémè qui se met en place sous nos yeux et dans les têtes a deux caractéristiques majeures, d'ailleurs assez étroitement liées : la fin de la politique au sens moderne du terme et le repositionnement nécessaire de la posture du savant, de ses paradigmes, de ses régimes de vérité.

Le premier constat mérite démonstration. L'hypothèse d'une « crise de la politique » est posée depuis près de trente ans (Bertho, 1996). La montée du phénomène émeutier dans le monde est observable depuis au moins 8 ans (Bertho, 2009). La rupture vécue subjectivement de la façon la plus violente est sans doute l'effondrement des dispositifs de représentation et d'identité collective sur lesquelles l'action publique s'est articulée dans la période moderne. Les disjonctions des logiques de pouvoir et des Nations comme peuples, des groupes sociaux et des formes d'organisation collective, des discours d'État et de l'intellectualité populaire laissent les « multitudes » (Negri-Hardt, 2004) ou les « singularités quelconques » (Agamben, 1990) en face à face direct avec l'État.

La péremption des modes subjectifs et institutionnalisés de représentation ne met pas seulement la « vie nue » (Agamben, 2003) face au pouvoir, elle met les gens les uns en face des autres dans des processus d'affrontements civils qui peuvent aller jusqu'au massacre pur et simple et qui justifient et renforcent l'intervention en extériorité du pouvoir au nom du rétablissement de l'ordre et de la paix civile. La péremption des identités sociales collectives qui, à l'instar des classes, permettaient de penser ensemble le multiple (même conflictuel) et l'ensemble (la Nation comme peuple), laisse le champ libre à des identités collectives non pas seulement diverses mais hétérogènes et qui peuvent s'affirmer de façon intolérante et exclusive (Bertho, 2007 ; Agier, 2013b). Bref l'épuisement de la figure moderne de la politique fragilise la notion même de société, pensée comme un tout diversifié et dynamique.

2005 : un consensus paradoxal

Décider de donner à ces ruptures diverses le nom unique de « fin de la politique » mérite quelques explications. C'est l'analyse des situations réelles qui conduit à un tel choix, notamment l'analyse du consensus paradoxal observable au moment des événements français d'octobre-novembre 2005.

Les trois semaines de troubles qui ont suivi la mort de deux jeunes, Zyed et Bouna, à Clichy-sous-Bois le 27 octobre 2005, ont frappé le monde entier. Il y avait dans cet événement, son déclenchement, son ampleur, son arrêt même, un noyau résistant à toute tentative d'analyse politique ou savante mobilisant les paradigmes habituels. Ces événements (que nous appellerons émeutes) alimenteront longtemps les débats. La difficulté à nommer l'événement signale une difficulté tant savante

qu'institutionnelle à le localiser dans un dispositif catégoriel social et politique. Inclassable, l'événement n'est pas nommable de l'extérieur et les mots de ses acteurs restent volontairement inaudibles (Merklen, 2006). Sans banderole, sans slogan, sans programme, sans porte-parole car profondément sans parole, ce soulèvement furtif de trois semaines demeure sans suite. Il ne génère ni grand récit, ni émules revendiqués, ni dispositif symbolique durable. Des événements similaires ont pu ensuite se produire en France ou ailleurs (Montréal 2008, Athènes 2008, Londres 2011,...) sans sembler construire une continuité subjective et référentielle. Contrairement aux révolutions passées, victorieuses comme vaincues, ces nuits de feu semblent ne rien fonder. Telles les émeutes anglaises d'août 2011 qui sont restées une sorte de parenthèse dans l'année du printemps arabe, des *Indignés* et d'*Occupy Wall-Street*.

L'affaire semblait bien entendue pour tous ceux qui observaient et commentaient l'événement depuis l'espace institutionnel ou médiatique : les actes aussi visibles que mystérieux que sont les incendies de voitures, de gymnases, de bibliothèques ou d'école pouvaient difficilement entrer dans le champ de ce qu'il est convenu d'appeler la politique. Ils étaient indexés à des faits en marges de la société nationale symbolisée par la République : immigration, islam, « quartiers difficiles », quand on ne convoquait pas la polygamie ou les gangs. La politique institutionnalisée et légitime a rejeté cette colère comme inassimilable à ses codes, ses conflits et ses enjeux.

La politique congédiée ?

Un tel congédiement, une telle « disqualification politique » (Mauger, 2006) n'a pas été sans effet sur une partie de la communauté universitaire qui s'est mobilisée pour tenter d'identifier « le » politique dans ce désordre silencieux. L'auteur de ses lignes y a pris un temps sa part. L'exercice ne manquait pas de difficulté. Ainsi Gérard Mauger, s'adossant à Michel Offerlé (2006), préféra diagnostiquer un répertoire « protopolitique » de mobilisation collective, laissant à la séquence qui suit la révolte le soin de l'intégrer dans le périmètre politique, plutôt que d'en « politiser » le sens. Sur le terrain, des initiatives n'ont pas manqué d'émerger pour œuvrer à cette intégration comme la campagne en faveur de l'inscription sur les listes électorales de « jeunes de banlieues » en décembre, relayée par quelques figures du *Showbiz*, ou le *Tour de France* organisé pour la nouvelle association ACLEFEU [1].

Mais dans le travail académique comme dans le débat public la dite intégration pouvait prendre deux colorations très différentes l'une de l'autre. D'un côté des auteurs comme Yann Moulrier-Boutang (2005) revendiquaient le caractère politique en soi de cette révolte dont l'invisibilité auprès des acteurs institutionnels démontrerait les limites de la clairvoyance de ces derniers. Cette thèse n'est pas éloignée de la « policité » des quartiers populaires analysés par Denis Merklen (2009) à propos de ses enquêtes sur le Brésil : la politique populaire existerait indépendamment de sa lisibilité institutionnelle.

Ce n'est pas tout à fait la position d'un autre analyste averti de 2005, Michel Kokoreff, pour lequel la politique s'identifie d'abord par ses pratiques de participation au débat public, par le militantisme et l'engagement de la génération précédente, par exemple (Kokoreff, 2003). Force est alors de constater que la politique sous cette forme a pris sa

distance avec ces quartiers (Kokoreff, Lapeyronnie, 2013), et inversement. S'il y a de la politique latente dans « l'économie morale des quartiers », il lui faut « réintégrer l'espace commun » [2] et notamment la participation électorale qui en serait l'un des indicateurs. Nous ne sommes pas loin de la problématique de la nécessaire « traduction politique » qui est celle des acteurs institutionnels, des partis et des élus. La recherche d'une telle « traduction » butte sans cesse sur le constat de la crise de la représentation et des limites de la réponse qu'on lui a inventée il y a déjà trois décennies, la démocratie participative.

Les éléments d'enquête dont nous disposons [3] nous conduisent à trancher de façon inattendue. Les intéressés eux-mêmes (les émeutiers), quand on peut les interroger dans les mois qui suivent, assignent sans appel « la politique » à l'exercice du pouvoir d'État et au débat sur ce pouvoir, comme une réalité qui leur est extérieure et destinée à le rester. Quand un jeune, interrogé sur sa participation à 2005 quelques mois plus tard, nous dit « non ce n'était pas de la politique, on voulait juste dire quelque chose à l'État », il faut prendre l'énoncé au sérieux de bout en bout. Il nous est dit clairement que ses actes étaient bien des paroles. Mais exit la « traduction politique » comme la « policité ». Le sens populaire du mot politique est aujourd'hui enfermé dans l'État et stigmatisé. Il ferme toute voie d'accès à son espace. Et lorsqu'on s'adresse à l'État, ce mot ne convient plus. C'est ce « mot manquant » qu'il convient d'identifier et d'analyser.

Politique : le « nom manquant »

Qu'est-ce que ce mot ? Une catégorie, un concept ? Entendons-nous bien : dans l'enquête sur un mot populaire ou sur sa disparition, la mobilisation de l'arsenal savant des définitions n'est pas d'un grand secours. Pire c'est souvent un élément de brouillage. Le langage savant qui travaille sur la continuité de son outillage lexical et conceptuel et sur la précision définitionnelle de ses ruptures de polysémie a tôt fait de donner des leçons au langage populaire au lieu de s'efforcer d'en entendre le sens. Comme l'écrit si bien Italo Calvino « « L'on voudrait pouvoir dire ce dont il s'agit, mais tout ce qui auparavant, a été dit, emprisonne vos mots et vous oblige à répéter plutôt qu'à dire » (Calvino, 1972).

« La » ou « le » politique, « la » ou « les » politiques, le mot circule et se déploie comme un kaléidoscope dont les nuances sont infinies à partir du moment où l'on passe du substantif à l'adjectif. La langue française n'est pas seule en cause et on connaît les variations entre *policy* et *politics*, *political* ou *politic*... Chaque discipline y a délimité ses terrains et ses jachères. Pour l'anthropologie en France, la politique comme sous-discipline ouvre d'abord aux questions de structure et de pouvoir. La sociologie s'est fondée dans un rapport objectal avec l'analyse du pouvoir et de l'action politique. D'un côté Durkheim assimile l'État au cerveau conscient de la solidarité sociale. De l'autre, la subjectivité politique sera toujours mise sous condition du contexte social de son émergence et des stratégies d'acteurs qui la mobilisent. L'idée politique ou sa subjectivité, absente de l'anthropologie, est renvoyée aux marges de la discipline sociologique, aux effets induits du social, rarement considérée comme un élément consubstantiel du fait social ou de la mobilisation.

Cette idée politique est en fait renvoyée à d'autres disciplines, la Philosophie ou la Science politique qui peuvent alors en traiter

indépendamment des dites conditions sociales d'émergence. C'est sans doute l'historien finalement qui aura le spectre le plus large d'étude et qui pourra traiter d'une dimension essentielle du champ pour le moins oublié par les autres : la singularité historique des dispositifs subjectifs et sociaux qu'on nomme la politique. La singularité des acteurs, celle des organisations, celle des situations ne seront pas réduits à leurs causes mais, privilège essentiel de l'historien, ouvriront aussi à leurs conséquences.

Une politique discontinuée

C'est un historien, Moses Finley (1985), qui nous propose l'hypothèse d'une discontinuité historique fondamentale de cette dimension de ce qu'on nomme politique. Ce sont les historiens qui vont livrer aux autres disciplines les éléments cruciaux d'analyse de ces situations singulières et discontinuées qu'on nomme révolutions. L'une des analyses les plus remarquables restera sans doute celle de Maurice Agulhon s'interrogeant sur l'origine subjective du soulèvement du 4 décembre 1851 dans le Var soudainement révélé comme républicain (Agulhon, 1970).

Ce qui nous intéresse ici, c'est bien cette puissance subjective identifiée par quelques auteurs et jamais désignée de façon partagée. Antonio Negri nommera « Pouvoir Constituant » (1997) et Alain Badiou « émeute historique » (2011) cette puissance subjective identifiée par sa capacité à fonder une figure de l'État. C'est, nous dit Foucault retournant la fameuse formule de Clausewitz, « la guerre continuée avec d'autres moyens » (1977). La question en ce sens est moins d'identifier ce que dans la suite du marxisme on nommerait « sujet historique », ou plus généralement le sujet comme acteur, mais l'idée partagée qui lui donne sa puissance.

C'est cette idée, ce mode de pensée qui fait le ciment d'un collectif, d'un « nous et se fait comprendre au-delà, qui doit mobiliser notre analyse. La politique, entendue comme cette puissance subjective, se distingue donc de l'État et du pouvoir. Certes, depuis Aristote, la question a mobilisé la philosophie (Arendt, 1995 ; Schmitt, 1972 ; Rancière, 1998 ; Zarifian, 2003 ; ...). Mais l'identification d'un mode de pensée prescriptif, de son mode d'existence sociale et culturelle dans une situation singulière, de son efficace dans l'action collective ne sont pas des questions philosophiques. Ce sont des questions d'enquête peu prises à bras le corps, approchées en leur temps par Michel Verret sur le registre de la culture (Verret, 1988) ou Alain Touraine sur celui de la conscience et de l'historicité des mouvements (Touraine, 1966 et 1978). Il s'agirait donc de faire une anthropologie de la pensée, ambition à laquelle s'est attelé le travail de Sylvain Lazarus depuis *L'anthropologie du Nom* (1996) jusqu'à *L'intelligence de la politique* (2013). Une telle anthropologie articule de façon inattendue l'analyse des grands textes et l'enquête de terrain, en traitant les textes comme des documents d'enquête et les propos des gens ordinaires comme des textes d'auteurs.

Une puissance subjective

Cette politique-là est toujours singulière et inscrite dans une situation. Elle est discontinuée. Elle articule une puissance populaire et une idée partagée du possible. Ses figures modernes se déclinent en fait à partir de ce condensé fondateur qu'est l'idée de Révolution née à la fin du XVIII^e siècle en France : la figure (réelle ou mythique ?) d'une fusion temporaire

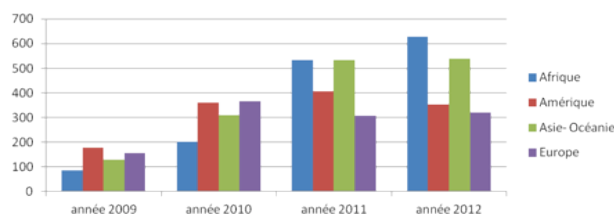
du peuple et de l'État qui ouvrirait à ce peuple une maîtrise de son avenir. Sur la durée, la représentation prend la place de la fusion dont l'impossibilité est toujours finalement constatée, la performativité des mobilisations et les débats électoraux déclinent par touche successive des maîtrises partielles de l'avenir.

Cette figure moderne de la puissance subjective dont le nom propre fut durant deux siècles la politique est inséparable de l'idée de Révolution. Ce sont des projets révolutionnaires qui en ont décliné ses figures : République, Socialisme, Communisme, Libération Nationale. Ce sont des épisodes révolutionnaires internationaux qui en ont renouvelé l'idée au cours de ces deux siècles modernes : le « printemps des peuples » de 1848, la révolution russe et ses émules, les luttes de libération nationale qui ont conduit à la décolonisation. C'est cette figure qui s'épuise en 1968 dans ce qui ressemble à la clôture d'un cycle et dont nous cherchons aujourd'hui désespérément la présence dans les soubresauts du monde contemporain.

C'est ainsi que « la politique », ce nom propre d'un élément clef de l'épistémè moderne, avait l'invisibilité de l'évidence partagée. Son sens s'imposait sans débat. Son épuisement historique et donc son absence dans les processus contemporains nous la rend paradoxalement visible. « Un seul fait social nous manque et tout est dépeuplé »...

2011 : la clôture d'une certaine idée de la révolution

C'est sur cette hypothèse que conduit le constat du phénomène croissant des émeutes et affrontements liés aux mobilisations dans le monde depuis plusieurs années. Elle a déjà fait l'objet de plusieurs publications et d'un film documentaire (Bertho, 2009, 2010a et 2010b, 2011, 2012b, 2013b). Pour une part cette séquence émeutière qui marque la clôture de la modernité politique nous renvoie aux émotions populaires qui l'avaient précédée (Nicolas, 2002). Pour autant, l'analyse du phénomène ne peut nous conduire à les lire comme un retour aux révoltes primitives (Hobsbawm, 1959). Si la méthode proposée par Jean Nicolas pour le XVIII^e siècle et les catégories de Charles Tilly (Tilly, 1986 et 2006), notamment celle de répertoire, montrent ici toute leur valeur heuristique, la nouveauté et la sémiologie de ce répertoire (Bertho, 2013a) dessinent bien une séquence aussi contemporaine que partiellement obscure (Agamben, 2008 ; Bertho, 2012a).



Émeutes et affrontements dans le monde

Il s'agit de statistiques sur les émeutes et les affrontements liés à des mobilisations dans le monde, établies par l'auteur à partir de la veille quotidienne en ligne sur le site « Anthropologie du présent » (<http://berthoalain.com>).

Dans ce nouveau cycle, l'année 2011 restera sans doute comme une référence fondatrice. Pourtant la révolte tunisienne, le soulèvement égyptien, les émeutes algériennes, le mouvement des *Indignés* espagnols, la mobilisation grecque contre l'austérité, les manifestations des étudiants chiliens contre les droits d'inscription universitaires, *Occupy Wall Street*, l'émeute du 23 juin à Dakar contre le projet de réforme constitutionnelle sont des événements assez hétérogènes, intervenant dans des contextes sociaux, nationaux, historiques différents. Chacune de ces « protestations » s'est confrontée à un pouvoir singulier dans des conditions historiques singulières dans des chronologies distinctes. Ce bouillonnement et cette diversité ne sont pas sans rappeler une autre année célèbre. Quoi de commun en effet, en cette fameuse année 1968 entre le « printemps de Prague », les grèves italiennes et françaises, les émeutes qui ont suivi l'assassinat de Martin Luther King aux USA, celles qui ont suivi l'attentat contre Rudi Dutschke en Allemagne de l'Ouest, le mouvement étudiant américain contre la guerre du Vietnam, les émeutes étudiantes à Tokyo, et le massacre de Tlatelolco dix jours avant l'ouverture des Jeux Olympiques de Mexico ? L'âge des protagonistes sans doute. Comme en 2011.

Mais l'empreinte commune laissée par ce surgissement générationnel a marqué les décennies suivantes. Il y avait entre ces acteurs de « 1968 » des éléments de subjectivité en partage qui, au delà de l'évidente diversité objective des situations, faisaient sens au cœur de l'événement, constituaient la nature même de cet événement. En 2011, il ne manque pas de traces d'un tel partage subjectif. Le site du mouvement *Occupy Wall Street* fait référence au printemps arabe [4]. Au lendemain des émeutes de Dakar du 23 juin contre la tentative de réforme constitutionnelle proposée par le président Wade, le journal *Le Populaire* titre : « de jeunes manifestants transforment la place Soweto [5] en Place Tahrir ». Si le symbole de ralliement est presque toujours le drapeau national, c'est le masque de Guy Fawkes, popularisé par *V comme Vendetta* [6] et devenu l'emblème des *Anonymus*, qui sert de fil rouge intercontinental.

De Sidi Bouzid à Wall Street

L'année 2011 commence le 17 décembre 2010 dans une ville du centre tunisien. Ce jour-là la police locale a poussé au désespoir un jeune diplômé, Mohammed Bouazizi, qui survivait et faisait survivre sa famille par une activité de vendeur ambulancier. La répression du commerce informel est, sur tous les continents, la source d'affrontements entre les pouvoirs et les commerçants.

Quant à la mort d'un jeune dans laquelle la responsabilité de la police est impliquée, c'est un des scénarios récurrents qui, au cours de ces dernières années, conduit inmanquablement à des émeutes. Après Carlo Giuliani, cette décennie a vu s'allonger la liste des victimes de la confrontation de la jeunesse et des pouvoirs. De janvier 2001 à décembre 2012, 168 fois dans le monde, des émeutes ont suivi de tels décès. Les trois semaines d'affrontements en France entre octobre et novembre 2005 après la mort de Zyed et de Bouna comme les trois semaines d'affrontement en Grèce en décembre 2008 après la mort d'Alexis Grigopoulos ont marqué le monde entier.

On est surpris par la similitude des circonstances et des modes

d'expression en Afrique ou en Asie. De façon récurrente, ces explosions de colère restent cantonnées à une génération, voire à la seule jeunesse populaire urbaine, à la jeunesse d'un quartier ou d'une ville. Cette jeunesse cumule en effet les difficultés sociales, le poids du chômage et de la pauvreté, l'absence de perspective d'avenir individuel et collectif, et la stigmatisation systématique de la part des générations précédentes et des institutions. Comme en France en 2005, elle se trouve donc désespérément seule dans l'explosion de sa révolte, déniée dans la légitimité de cette dernière, à nouveau stigmatisée.

Contrairement à ce qui s'était passé dans le bassin minier de Gafsa Redeyev en 2008 (Chouikha et Geisser, [2010](#)), la révolte déborde de la région, déborde sur la Côte, à Sfax, puis dans d'autres villes, entraîne des forces sociales organisées et notamment les syndicats. La rapidité de la synergie insurrectionnelle est stupéfiante. La férocité de la répression n'y fait rien. On peut, dans le cas de l'Égypte, parler de réplique au sens sismique du terme. C'est la réplique principale, très différente de la vague d'émeutes qui secoue l'Algérie en janvier sur fond de hausse des prix des produits de première nécessité. Comme en Tunisie, le déclic est celui des immolations par le feu. Comme en Tunisie, l'essentiel du drame se joue en moins de quatre semaines. La réplique n'est pas qu'égyptienne : la contagion touche aussi le Yémen, le Bahreïn, la Libye, le Maroc, la Syrie. Mais l'Égypte et la Tunisie sont les pays où le soulèvement prend un caractère national.

L'impossible fusion du peuple et de l'État

En envahissant la place Tahrir et en s'y installant jusqu'à la victoire, les Égyptiens dépassent tout à la fois la crise profonde de la représentation politique et l'immatérialité des « réseaux sociaux » qui facilitent leur mobilisation. Ce « nous sommes le peuple et nous sommes là » est sans doute la grande invention collective de l'année. Elle aussi connaîtra des répliques : le 5 mai à la Puerta del Sol à Madrid, à partir du 25 mai en Grèce, le 17 septembre à New-York, puis dans des centaines de villes dans le monde.

Révolutions ? Dès janvier 2011, ce mot ressurgit des souvenirs des siècles passés. Gardons-nous des ressemblances hâtives. « Ce n'est pas parce que les hommes changent de mœurs qu'ils changent de vocabulaire » prévenait Marc Bloch ([1941](#)). Les mots ont leur histoire propre, lourde de sens et chargée de pièges. Quelles est donc le sens contemporain de ces révolutions dans lesquelles des soulèvements populaires d'une ampleur et d'une détermination exceptionnelle débouchent sur ce qui ressemble plus à des coups d'État militaires salués par une surprenante *standing ovation* ? 2011 n'est ni 1789, ni 1792, ni 1848, ni 1917. Il n'y a ni prise des Tuileries, ni prise du Palais d'hiver. Ces peuples insurgés ne réclament pas le pouvoir. Ils ne réclament pas non plus l'abolition de tous les pouvoirs, ni une improbable « extinction de l'État ». Ils réclament le droit à un pouvoir qui les considère et qui les écoute. On n'en est même pas au *mandar obedeciendo* (gouvernement obéissant) souhaité par les Zapatistes du Chiapas.

Les soulèvements tunisien et égyptien ont germé dans le terreau émeutier. Les acteurs des soulèvements populaires ne sont pas ceux qui, dans l'espace de l'État, vont tenter d'en tirer toutes les conséquences. Cette disjonction qui marque depuis des années le phénomène émeutier

n'est pas abolie par ces émeutes qui gagnent. Au milieu d'un phénomène statistiquement toujours croissant, les années qui suivent sont marquées par de grandes mobilisations qui, d'un continent à l'autre, s'inscrivent de façon similaire sur plusieurs points : la confrontation avec le pouvoir, l'absence de stratégie de pouvoir, l'émergence d'un « nous populaire » régional ou national. On retiendra la révolte de la région d'Aysen au Chili, le Printemps Erable au Québec en 2012, les soulèvements de la jeunesse urbaine en Turquie et au Brésil en 2013... partout se marque une rupture entre les peuples et les pouvoirs. Partout la « politique » devient pour des millions de gens le nom de la corruption, du mépris des peuples, de l'autisme gouvernemental.

Il y a bien cette puissance subjective dont nous parlions au début. Les pouvoirs sont ébranlés d'une façon ou d'une autre. Mais cette puissance subjective populaire ne porte pas une figure d'alternative au pouvoir en place. La question de l'État y est posée en extériorité. La « traduction politique » de la mobilisation est impensée et impensable. En fait ces mobilisations collectives contemporaines buttent sur deux autres incertitudes articulées l'une à l'autre : l'avenir et le possible. Examinons-les.

Les pièges du temps

Ces mobilisations ne s'inscrivent pas dans un régime d'historicité moderne tel que le propose François Hartog (2003) mais dans un présent qui dure. Ce tournant est pris dès le mouvement altermondialiste au début du siècle (Bertho, 2007b). Il pèse de façon lourde sur la dernière des catégories centrales de la politique comme puissance subjective : celle de possible. Si, comme l'affirme depuis ses débuts le processus des forums sociaux né à Porto Alegre en 2001, « un autre monde est possible », son agenda reste pour le moins obscur (Bertho, 2005).

Présentisme ...

La révolution est-elle pensable dans un régime d'historicité marqué par le présentisme ? Comme disait Tocqueville (1840), « le passé n'éclairait plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres ». Au-delà même de la Révolution, la pensée même de la politique moderne telle que nous l'avons identifiée est-elle compatible avec cette concentration présente du temps subjectif ? La pensée moderne de cette politique entretient un rapport étroit avec la subjectivité de l'Histoire, d'une trajectoire humaine individuelle et collective, potentiellement intelligible et peut-être maîtrisable dans cet acte d'invention et de liberté qu'est l'énoncé d'un autre possible.

Sans subjectivité de l'avenir, pas de démarche stratégique, pas d'autre possible que le refus immédiat du présent. « Dégage » disaient les Tunisiens en janvier 2011 et les Egyptiens quelques semaines plus tard. « Tout sauf Wade » disait le mouvement « Y en a marre » au Sénégal en 2011-2012. Ces « révolutions » sans imaginaire du lendemain n'ont-elles été que des puissances aveugles ? Elles n'ont pas été des puissances illusives, et cette puissance est toujours présente en Egypte, contre le président Morsi, en 2013.

Ce « sacre du présent » (Laidi, 2000) n'a pas été perçu de façon identique par toutes les disciplines. On ne s'étonnera pas de voir les historiens en

première ligne de la prise de conscience et de la réflexion épistémologique qu'elle impose (Rousso, 2012). Ce sont des historiens qui avaient anticipé, il y a près de 30 ans déjà, sur l'explosion des enjeux mémoriels (Nora, 1984) dont nous comprenons sans doute mieux le poids aujourd'hui, y compris le poids institutionnel (Nora, 2010).

Ou contemporain ?

Dans le même temps, l'anthropologie s'aventurait sur de nouveaux terrains nommés « contemporains » (Agier, 2013a), sans que la discipline prenne collectivement la mesure des formidables ambiguïtés qu'une telle désignation impliquait. On peut faire l'hypothèse que les ambiguïtés anciennes de la discipline avec la temporalité elle-même n'y sont pas pour rien (Fabian, 1986). De fait, la diversité des sociétés dans leur rapport au temps n'est certes pas une découverte pour l'anthropologie (Lévi-Strauss, 1973). Mais les variations de « nos » société dans ce rapport à l'histoire sont plutôt une surprise.

Quatorze ans après avoir plaidé pour une *Anthropologie des mondes contemporains* (Augé, 1994), c'est Marc Augé qui nous alerte sur les nouveaux régimes du temps (2008). Pour autant, toute la mesure n'est pas prise des conséquences culturelles larges de cette « disparition de l'avenir » et du nouveau sens que nous devons donner au mot « contemporain » : celui du règne sans partage du présent.

Le numéro fondateur de la revue *Mondes Contemporains* en 2012 donne à voir la diversité persistante des diagnostics. La contribution de Dejan Dimitrijevic retiendra particulièrement notre attention car il est le seul à indexer clairement la rupture dans le régime d'historicité à la politique en en renversant les termes. Si « notre période, qui s'ouvre avec l'effondrement du socialisme en Europe et la désastreuse dislocation de la Fédération Yougoslave, est marquée par une temporalité qui est dominée, sinon exclusivement constituée, par le présent », c'est bien que l'effondrement de la politique est à l'origine de cette « disqualification » du passé et du futur « pour les risques qu'ils représentent, pour leur dangerosité potentielle » (2012 : 36).

Si la disqualification du passé accompagne généralement l'ouverture d'une nouvelle période historique, la disqualification de l'avenir, trop incertain ou trop prévisible au contraire, est une situation plus singulière. Nous serions alors plus près de Tocqueville que de Fukuyama (1992). On en voit les conséquences : le passé disqualifié devient le seul analyseur du présent en lieu et place de l'avenir. Dans la profusion des « post », « post industriel », « post moderne », « post colonial », « post communiste », c'est le plus souvent la douleur et/ou la repentance du passé qui vient éclairer le présent, en permettre la critique, nous fournir les énoncés de son intellectualité. Le futur est au mieux prévisible. La plus grande ambition affichée est d'y permettre le prolongement du présent, par une ville « durable » ou une croissance « soutenable » par exemple.

A la recherche du possible et de ses lieux

Face à cet incontournable — sinon insoutenable — lourdeur de l'existant, quelle est la place pour le possible ? Enfin, il nous faut enquêter sur les mouvements par l'accompagnement de leurs démarches et de leur difficile énonciation du possible dans leurs rapports aux pouvoirs et aux

institutions. Ce sont ces mouvements qui, à grande ou petite échelle, sont les acteurs des mobilisations collectives depuis 2011 : mouvement des étudiants chiliens depuis trois ans, mouvement des étudiants québécois ou « Printemps Erable » en 2012, mouvement contre la disparition du parc Guezi à Istanbul en 2013...

Un pouvoir sans compromis

Leur fil rouge : comment faire face à un gouvernement qui ne négocie pas ? Telle est la question qui se pose aujourd'hui à de multiples mobilisations. Des terrains parfois anciens de l'action collective, terrains traditionnellement occupés par le syndicalisme aujourd'hui, sont à l'épreuve de cette réalité nouvelle. Au siècle précédent un conflit se déroulait suivant un scénario dont l'issue n'était pas donnée d'avance mais dont les étapes se déclinaient souvent de la même façon. Dans un premier temps, au constat du désaccord entre les protagonistes succède une phase de mobilisation dont les modalités peuvent être diverses mais dont l'objectif est de construire un rapport de force. Une deuxième étape commence avec l'ouverture de négociations. Le conflit s'arrête sur un compromis proportionnel au rapport de force établi lors de la phase de négociation.

Cette mécanique historique est close. La confrontation semble de plus en plus rapide, de plus en plus directe, de plus en plus inévitable. La figure de l'émeute devient familière aux mobilisations sociales. Mais nombre de mouvements tentent de survivre à l'instant de la colère. Comment alors inscrire le bras de fer dans la durée, gérer le calendrier institutionnel sans être piégé par lui ? Cette confrontation ne peut se gagner dans un rapport de force matériel de type militaire. Elle se gagne sur la légitimité du collectif humain qui se lève à incarner la légitimité du bien commun c'est-à-dire à la fois à incarner un « Nous » et à porter une expertise alternative. Autrement dit : à énoncer collectivement un possible.

Subjectivité du possible

Qu'est-ce que le possible ? Au présent, c'est le non-advenu qui n'advient peut-être pas, mais dont la pensée détermine des actions individuelles et collectives. On peut considérer, à l'instar de toute une pensée marxienne, que le seul possible qui vaille est celui qui est inscrit dans les contradictions objectives du processus historique. Tout événement a des causes. En même temps, la présence des causes ne détermine pas l'événement de façon absolue et chaque situation historique peut, à un moment donné, disposer de plusieurs possibles.

Surtout, la pensée du possible, comme pensée politique, est toujours en excès de ses conditions sociales objectives d'existence. Car il y a dans la pensée du possible plus que de l'analyse savante ou simplement objective de la situation à laquelle on est confronté : il y a de l'exigence. S'il y a du cognitif dans cette pensée, il y a d'abord du prescriptif.

Dans *The Future as Cultural Fact : Essays on the Global Condition*, Arjun Appadurai propose pour sa part de sortir intellectuellement l'anthropologie du présentisme mondialisé en constituant le futur comme fait culturel. Ce programme détermine deux conditions : celle du choix des lieux et celle de l'éthique de la recherche. Ce n'est pas la première fois qu'il aborde les rapports entre la connaissance de la mondialisation et

les nouvelles conditions mondialisées de la production de connaissance (Appadurai, 2000). Indexant le présentisme aux logiques de pensée financière qui substitue le calcul de probabilité à l'énoncé d'un possible car « probabilité et possibilité se sont dangereusement confondues » (2000 : 304), il propose la thèse que la crise de la modernité et l'effondrement de la théorie de la modernisation a fait disparaître toute visibilité culturelle à l'avenir et à ses possibles. Le « présentisme » si souvent analysé comme une dimension clef de notre contemporain s'incarne ici dans les espoirs ou les désespoirs de femmes et d'hommes bien réels. Face à la nécessaire émergence populaire d'une politique du possible et de l'espoir, le travail sur la production subjective du futur doit selon lui faire partie de l'éthique de la recherche, et la recherche doit faire partie des droits humains.

Si nous voulons enquêter sur le contemporain sans nous laisser enfermer dans la lourdeur d'un présent sans fin, il nous faut effectivement enquêter sur l'existence ou non d'une telle subjectivité prescriptive, sur ses lieux, sur ses énoncés. Il nous faut comme nous le propose Agamben (2008), enquêter sur l'obscurité de notre temps et sur ses « archaïsmes » en germe, i.e. les racines difficilement identifiables d'un futur possible. C'est à ce décentrement là que nous devons nous contraindre comme le fait Michel Agier (2013b) à propos de la frontière.

Lieux du possible

Si, comme nous le propose Sylvain Lazarus (2012), la disparition de la politique est d'abord une disparition de ses « lieux », alors il nous faut investir des lieux marginaux, éphémères, mal identifiés pour nos enquêtes. Il nous faut les investir non pour y élucider les « causes » des processus en cours mais pour y recueillir des énoncés, voire pour y participer à leur énonciation. Il nous faut, dans les conditions d'aujourd'hui, répondre à l'injonction de Clifford Geertz qui réclamait « une ethnographie de la pensée » (2002 : 189) « telle qu'elle se présente sur les forums et les agoras de la vie moderne ».

Ces lieux commencent à être connus. Ce sont ces lieux de prescriptions sans possible, d'énoncés sans parole que sont les émeutes. Ce sont ces autres lieux de confrontation individuelle et collective aux pouvoirs contemporains que sont les frontières. Il y a une urgence à nous rendre plus réactifs lorsque s'ouvrent ces agoras modernes que sont les occupations de places dont la multiplication nous fait parfois oublier la première d'entre elles, celle de Tien An Men en 1990 : place Tahrir, places de Tel Aviv ou Puerta des Sol en 2011, multiples places du mouvement Occupy Wall Street, place Taksim à Istanbul en 2013. Car cette « communauté de corps ralliés dans les rues et dans les parcs » (Butler, 2012), ce « nous le peuple » (ibidem), constitue un lieu physique de pensée du possible, à l'instar de la « Foire aux problèmes » lancée par le mouvement Y'en a marre place de l'Obélisque à Dakar en janvier 2012 où tous les candidats à l'élection présidentielle avaient été convoqués (à l'exception de Wade).

« Foire aux problèmes organisée par Y'en a marre » (Dakar).

Auteur : Alain Bertho, janvier 2012.

Vu de Mumbai ou de Dakar

Il y a des lieux qui s'imposent et il y a des choix de localisation du regard.

« Vu de Mumbai » annonce Arjun Appadurai. « Vu de la banlieue de Dakar », des cités de Seine Saint-Denis, des camps de Roms ou des favelas de Rio a-t-on envie d'ajouter. Quiconque a pratiqué cette anthropologie impliquée, cette clinique du possible, est conduit à réinterroger les conditions de production du savoir académique, ses pratiques et son éthique. Si la recherche est un droit, elle doit être appropriable par les acteurs sociaux dans sa démarche et pas seulement dans ses conclusions. La « documentation est intervention » (Appadurai, 2013 : 352), elle fait partie intégrante du nouveau répertoire militant et interpelle les chercheurs. Interpellé ainsi dans ses pratiques, le savoir académique et ici plus particulièrement une discipline, l'anthropologie, l'est aussi dans ses objets. Le possible comme subjectivité partagée devient un objet incontournable. Car « si l'anthropologie veut apporter une réelle contribution aux façons dont les êtres humaine peuvent prospérer en tant que créateurs du futur, elle doit faire du futur en tant que fait culturel une part également importante de sa mission » (Appadurai, 2013 : 335).

Cette éthique impose à l'anthropologue son lieu et la direction de son regard. On ne peut que partager la thèse selon laquelle le point de vue des pauvres sur le développement des mégalo-poles et l'enjeu de leur logement est central tant ils sont « intimement liés à une série de processus qui caractérisent le monde moderne » et devenus « un simple pion dans la corruption de haut vol, la criminalisation et la guerre politique ». Très loin de la lecture de *Planet of Slums* (Davis, 2006) et de toute vision d'une humanité accablée, l'anthropologue plaide pour l'émergence d'une « politique des possibilités » et le choix de la pauvreté urbaine comme terrain principal du travail pour la constitution d'une « capacité à l'aspiration » et d'une vision du possible.

Régime de vérité et politique

La situation nous convie ainsi à des terrains et des objets qui nous contraignent à des changements importants de posture, de méthode voire d'épistémologie. Nous ne pouvons oublier que l'émergence des sciences sociales modernes est inséparable de l'émergence sociale des catégories qui lui sont familières, qu'il s'agisse des classes, de la Société, de la politique et de l'État. La connaissance savante des processus sociaux a inversement été sans cesse interpellée par des usages sociaux exigeants et souvent contradictoires de ses énoncés et de ses productions. C'est dans ce lien originel que s'enracine la volonté toujours renouvelée de se distinguer du savoir populaire ou politique, de multiplier les précautions épistémologiques et les injonctions de neutralité axiologique. La volonté de distinguer l'éthique de la responsabilité et l'éthique de la vérité est un aveu autant qu'une référence.

C'est aussi, durant la séquence moderne, la condition nécessaire même du dialogue de la science et de la politique. Car la politique et l'éthique de la responsabilité se targuent souvent de s'abreuver au puits de la vérité. La neutralité axiologique du savant ne l'a pas mis à l'abri du pouvoir, de ses enjeux et de ses luttes. La politique moderne, dans sa figure gouvernementale comme dans sa figure oppositionnelle voire révolutionnaire a souvent convoqué la science au secours de son discours. Le communisme a annoncé l'avènement d'une politique « scientifique », l'État planificateur du second XX^e siècle en France s'est doté d'outils institutionnels de connaissance comme l'INSEE, l'INED voire

le CNRS.

L'expérience partagée

La tentation a été forte, dans ses conditions, de se poser comme conseiller autorisé du Prince, du candidat au pouvoir, ou de la contestation radicale. Histoire complexe et ambiguë sur laquelle je suis revenu par ailleurs (Bertho, [2014](#)). Cette tentation doit être définitivement bannie. La rupture d'épistémè qui touche notamment la politique, remet impérativement le savant à l'école de « l'esprit du temps ». L'ethnologue devrait donc être à son affaire.

Pourtant, dans les conditions contemporaines, l'immersion de l'ethnologue sur son terrain et son observation participante n'impliquent plus tout à fait la même posture qu'avant. D'abord parce qu'il ne s'agit plus seulement de « lire le monde comme un texte » par-dessus l'épaule des acteurs (Geertz, [1996](#)). C'est plus qu'une expérience partagée : il ne s'agit pas de travailler sur un dispositif supposé stable de représentations et d'énoncés. Il s'agit de travailler sur les processus d'émergence de l'énoncé d'un possible et de l'énonciateur collectif. Il s'agit donc de participer à la difficile écriture de ce texte dans lequel vont s'énoncer des prescriptions et autour duquel vont peut-être se constituer des collectifs en subjectivité face à des pouvoirs avec lesquels ils n'ont n'a pas de langage commun.

La recherche de l'énoncé d'un possible se confond, du côté des mobilisations, avec la recherche d'un langage sinon commun, du moins qui autorise cette interlocution dans des termes nouveaux avec les pouvoirs. Telle est bien la tentative incarnée par cette « Foire aux problèmes » organisée par Y'en a marre en janvier 2012 à Dakar. Ces recherches d'un langage du possible permettant une interlocution même fragile sont tâtonnantes, instables, compliquées. On ne peut les identifier et les analyser qu'en les accompagnant.

Discontinuités cognitives ?

Nous n'avons pas fini de tirer toutes les conséquences de la rupture incarnée par la fin de la politique moderne qui a délié ce qu'il y avait de langage, de représentations et de catégories en commun entre l'État et les organisations sociales, syndicales, politiques. Le régime de vérité du savant n'est plus dans un tiers lieu qui peut indifféremment s'adresser à l'un ou à l'autre, voire se poser en arbitre. L'ethnologue travaille dans cet espace de séparation subjective et culturelle, Michel Agier parlerait de frontière ([2013b](#)) entre le pouvoir et les singularités quelconques (Agamben, [1990](#)).

La rupture fondatrice de la modernité a vu l'émergence conjointe de la politique comme stratégie et conscience collective et des sciences sociales que nous avons connues. La rupture actuelle, qui nous laisse orphelins de la politique au sens moderne, est aussi une injonction épistémologique. La première rupture (la fin de la politique), qui est d'une grande violence subjective pour nos contemporains, est liée à une autre rupture : la péremption des paradigmes de connaissance nés et structurés en parallèle par les sciences sociales. C'est cette péremption là que nous vivons comme chercheurs, contraints de reconnaître sans cesse le décalage de nos catégories et de l'histoire en marche, y compris des

catégories fondamentales comme celle de temps, ou de société.

La mise en œuvre d'une telle hypothèse dans les protocoles d'enquête est exigeante. Si l'ethnologie de la rupture ne veut pas se cantonner au constat détaillé du détricotage social et symbolique, il lui faut intégrer la dimension d'une ethnologie des catégories de pensée en construction qui permettent à nos contemporains de construire un autre dispositif intellectuel et symbolique. L'heure est bien à la clinique, pas à la puissance émancipatrice des Lumières de la Science, fut-elle sociale.

Notes

[1] <http://www.aclefeu.org/>. L'un de ses fondateurs, Mohammed Mechmache, devient chargé de mission auprès du ministre de la Ville en 2012.

[2] Entretien à *L'Humanité*, 21 janvier 2013.

[3] Notamment les enquêtes menées par Sylvain Lazarus avec les étudiants de la Maîtrise « Formation à la connaissance des banlieues » puis du Master « Villes et Gouvernance » de l'Université de Paris 8 et le travail mené avec les jeunes de la Grande Borne au sein de l'Observatoire International des Banlieues et des Périphéries par Sylvain Lazarus et Amar Henni.

[4] « Occupy Wall Street is a leaderless resistance movement with people of many colors, genders and political persuasions. The one thing we all have in common is that We Are The 99% that will no longer tolerate the greed and corruption of the 1%. We are using the revolutionary Arab Spring tactic to achieve our ends and encourage the use of nonviolence to maximize the safety of all participants » (<http://occupywallst.org/>, consulté le 10 juillet 2013).

[5] Place de Dakar située devant l'Assemblée nationale où avait eu lieu le principal rassemblement.

[6] Film réalisé par James Mc Teigue (2006), scénario des frères Wachowski, adapté du comics d'Alan Moore et David Lloyd.

Bibliographie

AGAMBEN Giorgio, 2008. *Qu'est-ce que le contemporain ?*. Paris, Rivages.

AGAMBEN Giorgio, 2003. *Homo sacer*. Paris, Seuil.

AGAMBEN Giorgio, 1990. *La communauté qui vient*. Paris, Seuil.

AGIER Michel, 2013a. « Le tournant contemporain de l'anthropologie », *Socio*, 01 : 77-94.

AGIER Michel, 2013b. *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris, La Découverte.

AGULHON Maurice, 1970. *La République au village*. Paris, Plon.

APPADURAI Arjun, 2013. *The Future as Cultural Fact : Essays on the Global Condition*. London / New York, Verso.

APPADURAI Arjun, 2000. « Grassroots Globalization and the Research Imagination », *Public Culture*, 12 (1) : 1-19.

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

AUGÉ Marc, 2008. *Où est passé l'avenir ?*. Paris, Panama.

- AUGÉ Marc, 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.
- BADIOU Alain, 2011. *Le réveil de l'Histoire*. Fécamp, Lignes.
- BERTHO Alain, 2014. « Les mots et les pouvoirs », *Communications*, 94(1) : 15-29.
- BERTHO Alain, 2013a. « Soulèvements contemporains et mobilisations visuelles », *Socio*, 2 « Révolutions, indignations, contestations » : 217-228.
- BERTHO Alain, 2013b (sous presse). « L'instabilité s'installe », in Boniface Pascal (dir.). *L'année Stratégique 2014*. Paris, Armand Colin.
- BERTHO Alain, 2012a. « L'obscurité du contemporain », *Mondes Contemporains*, 1^{er} sem 2012 : 17-32.
- BERTHO Alain, 2012b. « Le protestataire, personnalité de l'année 2011 », in Boniface Pascal (dir.). *L'année Stratégique 2013*. Paris, Armand Colin : 89-100.
- BERTHO Alain, 2011. « De la colère au soulèvement », in Boniface Pascal (dir.). *L'année Stratégique 2012*. Paris, Armand Colin : 83-93.
- BERTHO Alain et Luret Samuel, 2010a. *Les raisons de la colère*. Documentaire 52 minutes, Arte-Morgane prod., diffusé le 9 novembre 2010 sur Arte.
- BERTHO Alain, 2010b. « Les émeutes dans le monde en 2009 : ethnographie de la colère », *La revue internationale et stratégique*, 79 : 75-86.
- BERTHO Alain, 2009. *Le temps des émeutes*. Paris, Bayard.
- BERTHO Alain, 2007a. *Nous autres Nous-mêmes*. Bellecombe-en-Bauges, Le croquant.
- BERTHO Alain, 2007b. « Pour une anthropologie réflexive du présent : les mots et le temps », in Le Cervoier Oliver et Vidal Laurent (dir.). *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*. Paris, Edition des archives contemporaines.
- BERTHO Alain, 2005. « La mobilisation altermondialiste, analyseur du contemporain » *Anthropologie et sociétés*, 29-3, revue de l'Université de Laval (Québec).
- BERTHO Alain, 1996. *La crise de la politique : du désarroi militant à la politique de la ville*. Paris, L'Harmattan.
- BLOCH Marc, 1941. *Apologie pour l'Histoire*. Paris, Armand Colin.
- BUTLER Judith, 2012. « Des corps en public », *Multitude*, 50 « Soulèvements » : 41.
- CALVINO Italo, 1972. *Les villes invisibles*. Paris, Seuil.

CHOUIKHA Larbi et GEISSER Vincent, 2010. « Retour sur la révolte du bassin minier. Les cinq leçons politiques d'un conflit social inédit », *L'Année du Maghreb*, VI : 415-426.

DAVIS Mike, 2006. *Planet of Slums : Urban Involution and the Informal Working Class*. London / New York, Verso.

DIMITRIJEVIC Dejan, 2012. « Des enjeux anthropologiques du contemporain », *Mondes Contemporains*, « L'anthropologie, le contemporain, le présent, le temps », 1^o semestre 2012 : 33-56.

FABIAN Johannes, 2006 (1986). *Le temps et les autres, comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse, Anacharsis.

FOUCAULT Michel, 1977. « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris, Gallimard/Le Seuil.

FUKUYAMA Francis, 1992. *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*. Paris, Flammarion.

GEERTZ Clifford, 2002 (1986). *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, PUF.

HARTOG François, 2003. *Régimes d'historicité, présentisme et expérience du temps*. Paris, Seuil.

HOBBSBAMW Eric, 1959. *Primitive Rebels : Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th centuries*. Manchester, Manchester University Press.

KOKOREFF Michel et LAPEYRONNIE Didier, 2013. *Refaire la cité, l'avenir des banlieues*. Paris, Seuil.

KOKOREFF Michel, 2003. *La force des quartiers. De la délinquance à l'engagement politique*. Paris, Payot.

LAIDI Zaki, 2000. *Le sacre du présent*. Paris, Flammarion.

LAZARUS Sylvain, 1996. *L'anthropologie du Nom*. Paris, Seuil.

LAZARUS Sylvain, 2013. *L'intelligence de la politique*. Marseille, Al Dante.

LAZARUS Sylvain, 2012. « Le contemporain des années 2010 : des ayant lieux sans lieu », *Mondes Contemporains*, « L'anthropologie, le contemporain, le présent, le temps », 1^o semestre 2012 : 73-92.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1973. *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon.

MAUGER Gérard, 2006. *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*. Bellecombe-en-Bauges, Le croquant.

MERKLEN Denis, 2006. « Paroles de pierre, images de feu, Sur les évènements de novembre 2005 », *Mouvements*, 43 : 131-137.

MERKLEN Denis, 2009. *Quartiers populaires, quartiers politiques*. Paris, La

Dispute.

Mondes Contemporains, 2012. « L'anthropologie, le contemporain, le présent, le temps », 1^o semestre 2012.

MOSES Finley, 1985 (1983). *L'Invention de la politique*. Paris, Flammarion.

MOULIER BOUTANG Yann, 2005. *La révolte des banlieues ou les habits nus de la République*. Paris, éditions Amsterdam.

NEGRI Antonio, Hardt Michael, 2004. *Multitude*. Paris, La Découverte.

NEGRI Antonio, 1997. *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*. Paris, PUF.

NICOLAS Jean, 2002. *La rébellion française, Mouvements populaires et conscience sociale, 1661-1789*. Paris, Seuil - L'univers historique.

NORA Pierre, 2010. « L'histoire, la mémoire et la loi en France (1990-2008) », XXI^e Congrès international des sciences historiques, Amsterdam, 23 août 2010.

NORA Pierre, 1984-1986 — 1992. *Les Lieux de mémoire*. Paris, Gallimard.

OFFERLÉ Michel, 2006. « Périmètre du politique et coproduction de la radicalité à la fin du XIX^e siècle », in Collovald A. et Gaïti B. (dir.). *La démocratie aux extrêmes*. Paris, La Dispute.

RANCIÈRE Jacques, 1998. *Au bord du politique*. Paris, La Fabrique.

ROUSSO Henry, 2012. *La Dernière Catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*. Paris, Gallimard.

SCHMITT Carl, 1972. *La notion du politique — Théorie du partisan*. Paris, Calmann-Lévy.

TILLY Charles, 2006. *Regimes and Repertoires*. Chicago, University of Chicago Press.

TILLY Charles, 1986. *The Contentious French*. Harvard University Press.

TOCQUEVILLE Alexis de, 1961 (1835/1840). *De la démocratie en Amérique* (2 tomes). Paris, Gallimard.

TOURAINÉ Alain, 1978. *La voix et le regard : sociologie des mouvements sociaux*. Paris, Seuil.

TOURAINÉ Alain, 1966. *La conscience ouvrière*. Paris, Seuil.

VERRET Michel, 1988. *La culture ouvrière*. Paris, ACL éditions.

ZARIFIAN Philippe, 2003. « Qu'est-ce que la politique ? A propos de Carl Schmitt et de Hannah Arendt », *Multitudes*, mise en ligne le 12 avril 2003, <http://multitudes.samizdat.net/Qu-est-ce-que-la-politique>.