

La vie secrète de l'État nation

J'ai fait plusieurs allusions à l'évolution parallèle de l'État et de la société bourgeoise à l'époque médiévale. L'État occidental a évolué dans la campagne, sur la base de l'exploitation agricole, car c'était uniquement par la force des bras que les personnes pouvaient accumuler de la richesse (la production industrielle dans les villes étant très limitée). En contraste, la bourgeoisie émerge dans les villes, s'attachant aux cours royaux à fur et à mesure que les rois et l'aristocratie consolidaient leur pouvoir (en collaboration avec une classe de nouveaux nobles que dépendaient du cours pour leurs terres; les rois créent cette classe, car ils veulent briser ainsi l'emprise des nobles indépendants-seigneurs de la guerre qui sont émergés dans le chaos suivant les invasions barbares des 8-10^e siècles). Nous avons parlé des bourgeois et de leur pouvoir. Le parcours évolutif de l'État, cependant, est plus complexe.

Un des problèmes que nous devons affronter est le fait que beaucoup de nos valeurs, qui incluent les représentations attachées aux pratiques de la vie quotidienne, dérivent d'une fusion des valeurs bourgeoises avec les symboles et avec les dynamiques attachés à l'idéologie étatique médiévale. Cette fusion (ou compromis) nous semble naturelle, car elle est normalisée dans les cultures de l'Occident depuis quelques siècles, et donc il nous est difficile de se distancer suffisamment pour analyser la nature arbitraire et artificielle de cet assemblage culturel.

Deux, puisque plusieurs aspects de l'espace public dans le monde contemporain sont encadrés par cette fusion de valeurs de l'intime et de l'idéologie formelle sur laquelle s'érige la communauté imaginée, il est difficile d'analyser cet ensemble très complexe et polysémique. En fait, sa polysémie érige un pont entre les représentations attachées à la culture étatique et les divers domaines du quotidien normalement ignorés par l'idéologie (p.e., l'idéologie étatique normalement ignore les rapports hommes – femmes et la socialité en général, mais il est évident que ceux-ci sont politisés, car ils sont le sujet de plusieurs débats publics quant à leur rôle dans la création de « l'esprit national »).

La quotidienneté assume donc une façade très normalisée, très banale et « innocente » (lire : dépolitisée) et semble ignorer la dimension politique de l'espace social. Cependant, les pratiques de vie du quotidien peuvent se transformer en champ miné sur le plan politique et sémiotique, surtout la quotidienneté est politisée pour la lier à un symbolique « traditionnel » et « authentique » censé être « typique » de la nation et de la tradition. Les valeurs attachées au symbolisme du quotidien et au traditionnel sont souvent normalisées et censées être « apolitiques »; cependant, elles définissent des dynamiques importantes qui néanmoins touchent la condition psychique et physiologique des émotions. Ce n'est pas surprenant que ces valeurs « traditionnelles » influencent la construction de la « conscience collective » et du Soi.

En utilisant la qualité polysémique des symboles attachés à l'idéologie, les États peuvent aussi créer des logiques d'agir et des façons de décrire les choses (autrement dit, les institutions et la culture étatique) qui ne font pas de référence directe aux techniques de gouvernance. Comme la nation, l'État semble s'ériger sur une base « traditionnelle » et pas sur des rapports de force. La nation et l'état prétendent donc être des communautés qui incarnent les pratiques et les valeurs du quotidien. Les personnes peuvent donc autant se détacher que s'attacher à ces communautés à tour de rôle. P.e., elles peuvent se détacher de la communauté étatique, dominée par ses normes formelles et juridiques, sans saboter les institutions et les symboles de l'État, car elles font toujours part d'une autre communauté, la nation, dont les symboles se chevauchent avec les représentations de l'État.

Ceci crée des difficultés pour l'analyse, car ces logiques produisent des citoyens qui sont complaisants face au pouvoir étatique et qui incarnent simultanément des valeurs « nationales » qui parfois ne sont très cohérentes avec l'État : p.e., beaucoup de personnes peuvent rejeter les libertés sauvegardées et garanties par l'État pour souligner les valeurs de « traditionnelles »: être chrétien, rejeter l'avortement et même la scolarisation offerte par l'État (comme arrive aux États-Unis). En fait, elles vivent dans un univers parallèle; ironiquement, cet univers existe parce que l'État insiste sur des valeurs qui reposent sur les mêmes symboles « traditionnels ». Il est difficile à concevoir que la nation pourrait

exister sans un État fort qui proclame son existence et sa gouvernance effectuée par ses institutions formelles.

Bref, la culture étatique est structurée de telle façon qu'elle crée des espaces où les personnes peuvent manœuvrer, dans l'océan de symboles qui se réfèrent à (au moins) deux communautés. Comment est-ce possible d'arriver à cette situation, où les États contemporains, relativement ouverts et démocratiques, réussissent à engager la cooptation et la complaisance des citoyens dans un cadre caractérisé par des clivages de classe et ethniques, et par l'individualisme qui semble émerger de la culture du capitalisme?

Pour mieux comprendre cette situation, il faut enquêter sur la nature du pouvoir, car le pouvoir est au cœur de l'État. En fait, l'État peut être conçu comme une technologie spatiale et temporelle qui reproduit le pouvoir, c'est-à-dire, comme a) l'institutionnalisation de certaines pratiques et représentations qui se manifestent dans le contrôle d'un espace géographique et b) qui se reproduit dans le temps. Qu'est-ce le pouvoir? Le pouvoir *tout court* n'est pas uniquement un système moral qui fournit des justifications légitimes pour des actions, bien que les idéologues qui travaillent pour des gouvernements, souvent secondés par les intellectuels, cherchent à développer ces deux aspects pour appuyer idéologiquement le pouvoir *étatique*. Mais le pouvoir est également un phénomène du vécu individuel; chaque micro décision est une façon d'exercer le pouvoir. Une définition doit tenir compte des deux extrêmes, l'État hégémonique et l'individu apolitique.

Le pouvoir est, en fin de compte, tout simplement la capacité (ou, si on préfère, la menace) d'une personne d'exercer la force sur un autre. C'est la caractéristique la plus importante du pouvoir: il est individuel, et individuel avant qu'il devienne « étatisé ». Il est vrai que l'État est plus fort que l'individu, car il a centralisé certains instruments de gérer le pouvoir. Cependant, les instances où son pouvoir se confirme et se reproduit sont le résultat de millions de gestes individuels qui se basent sur l'idée que l'État est une entité réelle. Sans vouloir aborder les théories du pouvoir, les États (avec peut être l'exception des sociétés totalitaires) peuvent exercer le pouvoir tant qu'il possède une

autorité morale, qui est une façon populaire du dire que ses symboles peuvent être utilisés par les tous les citoyens.

Les États ne fonctionnent pas sur la base de la domination ni de la coercition, au moins la majorité. Comme a témoigné de Tocqueville il y a quasi deux siècles, quand il commentait les merveilles de la nouvelle démocratie américaine, les gouvernements ont ou doivent avoir le consentement de leurs citoyens pour rester au pouvoir à long terme. Cette constatation est au cœur de la vision durkheimienne (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), qui se base sur l'idée rousseauiste du contrat social : chacun « cède » une partie de son autonomie (à qui? À la communauté, voulant dire que quand une personne s'autocensure, il le fait en termes des symboles de la communauté, les « activant »). Il s'agit d'un échange : la complaisance pour obtenir un bénéfice plus abstrait, la sécurité et l'ordre social. Selon cette vision, les personnes acceptent l'idée de la communauté politique, même coercitive, car elle représente une forme de police d'assurance pour le futur (la dimension temporelle) et agit de garant pour la gestion du présent (la dimension territoriale).

Une conséquence de cette vision est que les chercheurs ont tendance à limiter leurs enquêtes sur les instances formelles du pouvoir étatique, car dans la pensée occidentale, c'est la communauté politique qui est à devenir, pas l'individu. Ils sont intéressés par les aspects juridiques qui confirment le pouvoir étatique, car leur formalisme se heurte contre la polysémie de l'individu, et donc ces institutions sont le lieu où se déroulent les négociations avec le pouvoir formel. L'État, selon cette vision, se prononce formellement sur plusieurs aspects (mais pas tous) de la vie (son idéologie) et définit plusieurs symboles attachés à la vie publique.

Pour plusieurs décennies, les anthropologues se concentraient sur des sociétés non occidentales, où, affirment-ils, d'autres logiques servaient de matrice pour définir les structures symboliques de la vie publique. On cherchait donc des équivalences entre deux instances du pouvoir; par exemple, le système de parenté d'un peuple tribale était censé d'agir de matrice politique, puisqu'il était plus complexe du nôtre et engageait plusieurs aspects de la vie publique qui chez nous était réglementée par la culture du système

juridique (qui impose des limites précises sur un champ discursif, ce qui facilite l'utilisation des symboles étatiques par les citoyens).

Aujourd'hui voir un phénomène d'une autre société comme l'équivalent d'un processus « typique » de « notre » société s'appelle l'essentialisme, car il prend comme point de repère un seul modèle formel, le nôtre. Donc, ces comparaisons étaient doublement fausses, car elles étaient basées sur le postulat que les autres doivent nous ressembler uniquement au niveau de l'institutionnalisation des pratiques sociales typiques de notre société – « ils » ont un « système » économique, un « système » politique, etc., oubliant que l'aspect systémique de ces phénomènes dérive de notre idéologie étatique, qui prétend institutionnaliser la façon dont nous pensons des pratiques sociales. Par contre, les stéréotypes de l'Autre dans le discours populaire, qui sont uniformément rejetés par les chercheurs comme étant unidimensionnelle ou même raciste – l'Américain « pratique », le Français « arrogant », l'Allemand « formel », l'Anglais « froid » – émergent dans les pratiques du quotidien.

Le résultat est un cercle vicieux, car les anthropologues, préoccupés à établir de fausses comparaisons, ont rarement enquêté sur le pouvoir dans le micro vécu. Ignorant cette dimension du pouvoir, ils n'ont pas les outils pour décortiquer les dynamiques individuels de résistance qui parsèment la vie quotidienne. Par exemple, on a souvent invoqué la tradition pour expliquer la misogynie, le complexe d'attitudes patriarcales qui diminuaient le pouvoir des femmes dans la vie sociale. Comment est-ce possible qu'une telle tradition survive dans la quotidienneté, si la moitié des individus touchés consistait de femmes désavantagées par cette tradition? La réponse assez standard était que telle tradition était appuyée par l'État, car elle facilitait le contrôle étatique. En fait, ceci n'est pas une analyse, mais un déplacement sémantique qui les aveugle aux interprétations et contre-interprétations individuelles de la culture étatique figée – la tradition existe parce que l'État l'appuie, et la tradition appuie le pouvoir de l'État.

Michel Foucault a tenté de développer des outils pour mieux comprendre cette situation fâcheuse. Comme Antonio Gramsci avant lui, il a proposé que le pouvoir « utilise » toutes les dimensions de la vie, même les plus banales, pour imposer des formes de

contrôle social. Quand le pouvoir ne se manifeste pas directement comme un rapport de force qui mène à la domination ou à la contrainte, il parle de pouvoir normalisé, c'est-à-dire d'une logique partagée qui unit les individus dans un rapport de force implicite. Par exemple, des rapports de force peuvent s'établir sur la base de la logique qui entoure les rapports entre hommes et femmes, et cette logique peut être projetée ailleurs, dans d'autres domaines normalement séparés; les États totalitaires de l'Europe orientale avaient tendance de proposer des images de la communauté nationale, qui cimentaient un lien entre la famille paysanne « traditionnelle » et la société nationale « guidée » par le Parti communiste (le but, évidemment, était de proposer que toutes formes de résistance, politique ou autre, est métaphoriquement comme la désobéissance d'un enfant en famille, un geste qui va au-delà d'un désaccord politique pour aboutir dans le sabotage actif des principes « traditionnels » censés unir les personnes dans la dimension intime). La logique de la parenté peut également être ignorée par l'État, comme dans le pays de l'Occident, en faveur d'autres logiques qui proposent des équivalences métaphoriques entre l'équilibre social et l'harmonie psychoémotive; cette dernière est censée reposer sur l'utilisation « rationnelle » des ressources psychiques de l'individu, et la définition du rationnel est imposée par les États par leur capacité de gérer l'espace du privé : les rythmes de la navette quotidienne (devenue obligatoire par les lois d'utilisation de l'espace), de la grandeur des maisons, de la distance les séparant l'une de l'autre, etc. Dans les deux cas, il n'est pas évident que le pouvoir étatique soit lié de la microculture entourant les rapports entre hommes et femmes ou à la gestation du déplacement quotidien, car, n'étant pas miroité par aucune partie de l'idéologie officielle, cette logique du pouvoir se transforme en et se cache sous l'étiquette « tradition ». La tradition est la zone silencieuse des États où le rapport temps – espace se déroule dans le silence. Pour être précis, ces liens ne se cachent pas, mais se transforme en métonymies, car l'idéologie étatique n'est pas la source du pouvoir, et son référent (son signifié, disons) est symboliquement distant : le désir d'avoir un peu de gazon où les enfants peuvent jouer en sécurité (par exemple), qui mène les personnes à vivre dans une banlieue, qui les oblige à faire la navette quotidienne, etc.

En fait, les États contemporains dépendent en grande partie de ces déplacements créés, justement par les limites du symbolisme de leur idéologie et leurs « pratiques de vie », les institutions bureaucratiques (ce n'est pas surprenant que ces dernières soient proposées comme des systèmes impersonnels et aveugles pour favoriser la démocratisation de l'offre des services étatiques). Autrement dit, plusieurs aspects de la vie quotidienne ne semblent pas attachés au système juridique et à sa culture étatique. Ils sont plutôt attachés à la soi-disant tradition du quotidien, un espace où l'État n'est pas censé agir; cela serait, dans le jargon contemporain, antidémocratique. Selon Michael Herzfeld, les États contemporains dépendent de telles zones grises pour établir ce qu'il appelle l'intimité culturelle, où les négociations stratégiques entre deux entités se déroulent dans l'ambiguïté, qu'il s'agisse de deux personnes dans le secteur privé ou d'une personne et l'État. Étant donné la puissance des institutions étatiques qui soulignent l'écart de pouvoir qui sépare l'individu et l'État, cette zone grise permet des négociations stratégiques où l'individu peut avoir l'avantage.

Les personnes en fait réagissent à la centralisation du pouvoir par l'État et à ses tentatives d'imposer une idéologie hermétique en s'investissant en d'autres manifestations du pouvoir, surtout les instances qui ne sont pas directement touchées par l'État; par exemple, les personnes s'investissent dans les contextes où les institutions étatiques sont trop rigides et donc laissent des lacunes intouchées, ou, au contraire, elles tentent d'agir dans des espaces où les institutions et l'idéologie ne semblent pas fonctionner très bien (autrement dit, elles sont insuffisamment performantes). Les personnes donc peuvent valoriser les réseaux d'amitié, ou elles peuvent utiliser la logique de l'amitié pour créer d'autres réseaux: par exemple, des réseaux d'échange qui semblent fonctionner sur la base de l'amitié, ou des réseaux criminels qui semblent fonctionner sur la base de l'intimité familiale (p.e., la Mafia russe ou italienne). Ces instances non officielles du pouvoir peuvent devenir de lieux de résistance à l'État, car les personnes s'investissent dans des communautés imaginées qui ne semblent pas attachées à la logique stricte et formelle de l'État. Ces manœuvres symboliques et psychiques se concrétisent dans la création d'un anti-État, la nation, soutenue par le « petit peuple » et souvent dominée par le pouvoir

étatique, mais possédant des traits typiques de la culture qui encadre les pratiques quotidiennes.