

LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DES *CONSEJOS COMUNALES DE PLANIFICACIÓN PÚBLICA* VÉNÉZUÉLIENS : UN POPULISME PARTICIPATIF ?

Federico TARRAGONI

fedetarragoni@yahoo.fr

Notre intervention essaie de reconstruire l'écologie d'un nouveau public politique émergeant à la confluence d'une double transformation des structures politiques au Venezuela contemporain : d'un côté le tournant « populiste-révolutionnaire » qui a suivi l'élection de Chávez au pouvoir en produisant une nouvelle dialectique Peuple-Pouvoir ; de l'autre, le tournant « participatif » amorcé avec la constitutionnalisation d'un ensemble de dispositifs de la « démocratie directe, populaire, participative et protagoniste » chargés de la délocalisation de l'action publique en matière de politique sociale, de planification urbaine, d'assainissement, de politique culturelle, et récemment investis de la mission d'implanter le « socialisme du XXI siècle » (les *Consejos comunales de planificación pública*). Ce nouveau public politique se constituant à travers la pratique participative, *le pueblo pobre de los barrios y de las comunidades*, révèle, par la spécificité de sa politisation, la grande limite de la théorie démocratique « occidentale » après le tournant délibératif : l'absence d'une définition cohérente de la démocratie, qui loin de se limiter à un ensemble de dispositifs, procédures, techniques de gouvernementalités, formes d'action « du bas » et « du haut », est aussi une *grammaire politique* régissant le partage entre les « aptes » et les « inaptés » au politique, grammaire que les acteurs populaires des *barrios* s'approprient en ancrant leurs pratiques participatives sur des mots chargés de « construire politiquement la réalité sociale » (justice, citoyenneté, nation, égalité, peuple...).

The purpose of this speech is to define a new political actor/audience who has appeared thanks to two major changes in the political structure of current Venezuela. The first one was Chavez election that established a new dialectic between the People and the Power : we call it the « populist-revolutionary » change; The second one came from all the devices of relocalisation of public sectors such as urban planification, water distribution system, social and cultural policies : we call it the « participatory » change. All these devices (the *Consejos comunales de planificación publica*) are part of « direct, popular and participatory democracy » and have to build, by theirs participatory popular practices, « the 21st century socialism ». But this new actor/audience (the *pueblo pobre de los barrios y de las comunidades*) based on participatory practice and his own way of politization let appear some theoretical limits in the definition of « western » democracy, even if after the « deliberative turnover »: democracy has to be defined beyond the borders of devices, institutions, governmental technologies, in relationship with his own distinction between the “qualified people” and the “not-qualified people” to speak and to act politically.

LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DES *CONSEJOS COMUNALES DE PLANIFICACIÓN PÚBLICA* VÉNEZUÉLIENS : UN POPULISME PARTICIPATIF ?

Federico TARRAGONI

INTRODUCTION. LE PEUPLE INTROUVABLE DES DÉMOCRATIES CONTEMPORAINES ENTRE DÉMOBILISATION POLITIQUE, TENTATION POPULISTE ET TOURNANT PARTICIPATIF.

Les sciences sociales du politique déclament depuis 20 ans désormais la corruption de nos démocraties « représentatives ». D'une part, la « démobilisation politique » tend à envahir toutes les sphères reliant le social et la politique [Matonti, 2005], des acteurs sociaux institutionnels (désyndicalisation, désaffiliation partisane), aux institutions de la politique (omniprésence des scandales [Garraud, 2006], défiance envers les institutions [Algan et Cahuc, 2007]), voire à l'acte électoral (abstentionnisme [Braconnier et Dormagen, 2007]) ; de l'autre, le sujet instituant de nos démocraties, le peuple, tend, d'un côté à disparaître de ces sphères (ou à y être réifié sous la forme rhétorique du signifiant vide, de l'acteur abstrait légitimant les institutions [Colliot-Thélène, 2011], ou de la masse sondée lors des consultations électorales), de l'autre, à réapparaître subrepticement dans la tentation « néo-populiste » [Taguieff, 2007]. Démobilisation politique, refoulement du peuple dans les mécanismes de fonctionnement de nos démocraties représentatives, et « retour du refoulé » dans la bouche des démagogues du tournant du siècle, sont les trois termes d'une triade qui accompagne le déplacement de nos démocraties contemporaines. Le diagnostic est plus ou moins sombre selon les analystes : les moins préoccupés, qui se convertissent en apologues de la rationalisation technique de la sphère politique, voient dans la disparition du peuple sujet instituant, le symptôme de l'entrée de la politique dans l'âge positif d'A. Comte, âge où les abstractions des démocraties post-révolutionnaires (que Comte stigmatisait comme « état métaphysique de l'esprit ») cèdent aux dispositifs, où le « gouvernement des hommes » cède à « l'administration des choses » (Saint-Simon). Il s'agit alors de désenchanter¹ davantage nos démocraties, de refouler davantage son institution symbolique susceptible de réapparaître dans la bouche du premier flatteur aux velléités jacobines, de publiciser davantage les dispositifs, de déléguer l'ancienne « puissance du peuple »² aux techniciens, aux juristes, aux bureaucrates. Les plus préoccupés, détracteurs d'une rationalisation qui se rapproche excessivement des logiques mortifères de la bureaucratisation, se retranchent dans les *interstices* de la relation entre le peuple et le politique démocratique : la seule manière de réconcilier les citoyens et la politique, le peuple et la démocratie, est de rétablir la *confiance* dans les institutions³, grâce aux vertus de l'intersubjectivité et l'agir communicationnel⁴. Les

¹ La relecture de la dialectique rationalisation-désenchantement par laquelle M. Weber qualifiait la modernité est ainsi sensiblement infléchie : le sociologue allemand entendant la rationalisation comme un concept opératoire pour idéal-typiser un ensemble de manifestations du monde moderne à partir de sa lecture classique de la naissance de l'esprit capitaliste dans la *Lebensführung* puritaine ; le désenchantement du monde ou « glaciation éthique » apparaissait comme une « conséquence tragique » de la rationalisation, ouvrant à une dé-signification progressive du monde. Le sociologue allemand n'a jamais défendu une *éthique* du désenchantement, au contraire, il s'agissait dans ses derniers écrits (cf. *Le savant et le politique*) d'opposer une « guerre des dieux » (le devoir maudit de choisir ses valeurs) à l'horizon inéluctable de la glaciation éthique moderne [Fleury et Tarragoni, 2013].

² Autour de laquelle Vargas a coordonné une excellente synthèse philosophique [Vargas, 2000].

³ Le thème de la confiance dans les institutions est interdisciplinaire, mobilisant des analyses de politistes, sociologues et économistes qui s'évertuent à la mesure de cette confiance en émettant des diagnostics tantôt

premiers font confiance à la performativité pure des dispositifs démocratiques, de l'État de droit au vote, les autres s'en méfient davantage et insistent sur la restauration d'une qualité subjective, la confiance⁵, qui valoriserait un fond de valeurs démocratiques restées intactes pour les citoyens, même pour les citoyens « démobilisés » [Sofres, 2000]. Mais la réponse à la triade démobilisation - refoulement du peuple - tentation populiste est essentiellement la même : la réponse à la crise des institutions démocratiques devra venir des institutions démocratiques elles-mêmes ; aucune réponse ne pourra venir des *acteurs* démocratiques, de leurs discours et pratiques contestataires. Ce qui est encore plus intéressant est que, quel que soit le pessimisme du diagnostic, la définition sous-jacente du peuple est la même : le peuple est l'ensemble des gouvernés qui votent⁶, par la consultation électorale ou le sondage devant exprimer la « confiance ». Le souvenir d'un peuple dont on célébrait la puissance d'agir révolutionnaire et qu'on pensait comme dialectique incessante de *plebs* et *demos*, d'expérience plébéienne [Breugh, 2007] et d'accès au politique par le conflit, par la constitution d'un « espace public oppositionnel » [Negkt, 2007]⁷, est désormais lointain.

Un autre phénomène important, l'apparition d'un ensemble de dispositifs de démocratie participative dans nos démocraties occidentales, a été l'occasion pour ces mêmes sociologues et politistes de mettre à l'épreuve le fantôme de la dépolitisation des démocraties, en le confrontant à la réactivation des logiques démocratiques « par le bas » et à la réapparition en creux de leur sujet instituant, le peuple.

Les uns ont vu dans les budgets participatifs, les conseils de quartier, les expériences de délibération citoyenne, à l'échelle communale ou régionale, la preuve de la performativité pure des dispositifs : la démocratie participative se confond alors avec la démocratie technique [Callon, Lascoumes et Barthe, 2001]. Les autres y ont vu l'occasion de reconstituer une confiance perdue dans les institutions par l'épreuve de la délibération : nous sommes alors du côté de la démocratie délibérative⁸. Les uns et les autres ont confondu subrepticement *pratiques* et *discours* politiques, comme si les nouveaux dispositifs participatifs venaient traduire *ipso facto*, par les pratiques qu'ils autorisaient, un nouveau discours démocratique et catalyser une confiance jamais ébranlée dans la démocratie (preuve en soit le lien historique entre mobilisation citoyenne contre Le Pen en 2002 et engouement populaire pour les conseils de quartier [Bevort, 2002]⁹). Un nouveau récit politique, articulant monde intellectuel,

catastrophistes, tantôt pessimistes (cf. le retentissement dans le monde universitaire français du rapport des économistes Algan et Cahuc en 2007).

⁴ Le lecteur aura reconnu l'approche habermasienne de la colonisation techno-bureaucratique de la *lebenswelt*, ce à quoi le philosophe et sociologue de Francfort répond avec sa *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), qu'il applique à une nouvelle vision des *deliberative politics* [Habermas, 1997].

⁵ Ce n'est pas anodin qu'un spécialiste du capital social comme A. Bevort, ait investi le champ de la démocratie participative dans cette veine [Bevort, 2002].

⁶ Même dans un ouvrage récent qui semble s'inscrire en porte-à-faux vis-à-vis de cette définition consensuelle des rapports entre le *demos* et la démocratie, Catherine Colliot-Thélène adopte en creux cette même définition du peuple et inscrit sa réflexion sur la *Démocratie sans « demos »* dans l'orbite d'une philosophie politique du droit de facture néo-hégélienne.

⁷ Pour une approche historique reliant expérience plébéienne et constitution, par le conflit, d'un espace public oppositionnel, cf. aussi le travail classique de Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil/Hautes Études, 1988.

⁸ Pour une synthèse des positions sur la « démocratie délibérative », [Blondiaux, 2004].

⁹ Dans l'incipit de *Pour une démocratie participative*, le sociologue A. Bevort écrit « Les citoyens se déplacent assez nombreux dans les premières réunions des conseils de quartier apparus dans de nombreuses villes de France, surprenant les responsables politiques, plutôt sceptiques voire réticents à l'égard de ces instances. Ils traînent ensuite les pieds pour aller voter pour les candidats des partis « de gouvernement », tout surpris de cette défection. Quelques jours plus tard, ils manifestent massivement contre l'extrême droite à l'occasion du 1^{er} Mai, puis votent pour sauver la démocratie en danger au grand soulagement de tous, avant de désespérer à nouveau les professionnels de la politique aux législatives de juin. Ces comportements témoignent tout à la fois de

scientifique et médiatique, se construisait : la démocratie participative venait donner de la « chair », par les pratiques qu'elle autorisait, à ces prophéties qui avaient vu dans le droit et la confiance le salut de la démocratie. Le nouveau discours démocratique procédant *de inmediato* de ces pratiques, une nouvelle citoyenneté « active » verrait le jour dans ces dispositifs, les valeurs démocratiques retrouveraient un espace d'expression, et la démocratie serait sauvée.

Mais l'ivresse « participative » a été de courte durée. Très rapidement, sociologues et politistes ont vu dans ces dispositifs idéalisés par les uns et les autres, les mêmes pièges qui guettaient la démocratie représentative : *diktat* de l'expertise dans la « démocratie technique », distribution sociale inégalitaire de la parole politique et du capital symbolique la rendant audible [Bourdieu, 2001], primat des logiques bureaucratiques, voire instrumentalisation de l'impératif délibératif dans l'optique de nouvelles formes de domination démocratiques, non prise en compte des avis citoyens dans l'élaboration des politiques publiques [Blondiaux, 2008]. La démocratie technique et sa retraduction « délibérative » ne faisaient que réactualiser les logiques profondes du champ politique, en y ajoutant un « impératif délibératif »¹⁰ qui constituait une *ultérieure* contrainte pour les citoyens pour accéder à la politique. Une continuité profonde existerait alors entre l'« ancienne démocratie représentative » et la « nouvelle démocratie participative », tantôt dans leurs logiques de (dys)fonctionnement, tantôt dans leur définition des acteurs politiques : un peuple de gouvernés représenté par une élite d'experts, de techniciens, de porte-parole légitimes.

Donc, aucun « retour » du peuple ne serait opératoire dans la démocratie participative. C'est le mot « retour » qui serait de trop dans la phrase : le même peuple, le même ensemble de sujets et de techniques de visibilité dans l'espace public, structure l'« ancienne » et la « nouvelle » démocratie.

Afin de mieux comprendre le rapport entre peuple et démocratie, qui est la pierre d'achoppement, la voie sans issue, de ces sciences sociales du politique qui se hâtent de voir disparaître le peuple du vote et de le faire réapparaître dans les dispositifs délibératifs, un *détour* [Balandier, 1985] est nécessaire : notre intervention propose, afin de rendre intelligibles les contradictions du présent de la démocratie participative, un détour par l'analyse des pratiques politiques populaires dans un ensemble de dispositifs participatifs institués par le gouvernement néo-populiste de Chávez en 2006, connus sous le nom de *Consejos comunales de planificación pública* (CC). Il s'agira alors de montrer que pour qu'un « retour du peuple » soit opératoire dans un changement « participatif » des institutions démocratiques, il faut que le partage du sensible [Rancière, 2000]¹¹ régissant la formation de

l'insatisfaction grandissante des citoyens devant les insuffisances de la démocratie représentative et de *leur attachement aux valeurs fondamentales de la démocratie* [Bevort, 2002, 9-10] ».

¹⁰ Cf. la Journée d'études organisée par le GIS « Participation du public, décision, démocratie participative », le Centre d'études des mouvements sociaux (CEMS), le PACTE et le SOPHIAPOL (Paris 10 Nanterre), ayant pour thème « L'impératif participatif en procès ? Regards croisés sur les critiques de la participation ».

¹¹ Le concept de « partage du sensible » est introduit par Rancière dans ses travaux d'esthétique politique, comme prolongement des intuitions fondatrices de *La mésentente*. Il correspond à « ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage ». Il présente ensuite l'exemple classique de *La politique* d'Aristote dans le partage qu'il instaure entre citoyen et esclave, entre animal politique doté de *logos* et s'affranchissant du travail par la *skholé* qui lui permet d'accéder au commun, et être social doté de *phôné* et ne pouvant pas s'affranchir de la nécessité du travail : « Le citoyen, dit Aristote, est celui qui a part au fait de gouverner et d'être gouverné. Mais une autre forme de partage précède cet avoir part : celui qui détermine ceux qui y ont part. L'animal parlant, dit Aristote,

la communauté politique change, en d'autres termes que les anciens « inaptes » au politique réacquièrent une nouvelle aptitude au politique. L'ethnographie des pratiques politiques populaires dans les CC nous autorisera alors à donner une nouvelle définition de « peuple » opératoire pour les sciences sociales du politique, impliquant une redéfinition de la démocratie *en dialogue* avec la « raison populiste » [Laclau, 2005]. Nous montrerons alors qu'un peuple apparaît dès lors que les inaptes d'antan deviennent aptes au politique par la conjonction d'un litige [Rancière, 1995], d'une parole égalisatrice et de l'accès, par une nouvelle pratique politique, à un *monde commun* [Tassin, 1999 et Tassin, 2003], que la démocratie est un ensemble d'institutions *et* une grammaire régissant ce partage entre aptes et inaptes, et que la « raison populiste » noue des liens profondes avec cette définition « radicale » de la démocratie [Mouffe et Laclau, 2008], et n'en constitue pas une dégénérescence [Taguieff, 2007 et Hermet 1989]¹².

Présentation du protocole empirique et structure de l'argumentation

Notre intervention vise à prolonger certaines conclusions de notre mémoire de recherche « Le peuple et le pouvoir. Populisme et intervention populaire au Venezuela de Chávez » (2007) que nous développons dans notre thèse de sociologie et philosophie politique « La révolution populiste. Anthropologie politique du peuple en Amérique Latine (Venezuela et Bolivie) ». Ses conclusions sociologiques s'appuient sur deux enquêtes réalisées sur des dispositifs de démocratie participative introduits en 2006 par H. Chávez dans le cadre de son programme du « socialisme du XXI siècle ». Dans l'optique du Président vénézuélien, ces dispositifs devaient marier une logique d'organisation populaire « par le haut », donc de pénétration renforcée du nouveau *Partido socialista unido de Venezuela* (PSUV) - que l'on créait au même moment, dans des espaces populaires fortement contestataires vis-à-vis des anciens partis de la démocratie de Punto Fijo (1961-98)¹³, et une nouvelle configuration des politiques publiques de l'État. Eût égard à ce deuxième point, il s'agissait dans la conception juridique du dispositif du CC, d'introduire la logique des « budgets participatifs » *porto-alegreños* dans la gestion des politiques publiques, notamment en matière de politique sociale, de santé, d'assainissement urbain, d'habitat et de culture¹⁴. Les CC devaient remplacer les

est un animal politique. Mais l'esclave, s'il comprend le langage, ne le « possède » pas. Les artisans, dit Platon, ne peuvent s'occuper des choses commune parce qu'ils n'ont pas le temps de se consacrer à autre chose que leur travail. (...) Le partage du sensible fait voir qui peut avoir part au commun en fonction de ce qu'il fait, du temps et de l'espace dans lesquels cette activité s'exerce. Avoir telle ou telle « occupation » définit ainsi des compétences ou des incompétences au commun. Cela définit le fait d'être ou non visible dans un espace commun, doué d'une parole commune [Rancière, 2000, 12-13] ».

¹² Ce que reconnaît explicitement A. Bevort : « La participation n'est ni l'autre de la représentation, ni son simple supplément d'âme, mais la force exigeante qui anime de son imagination créatrice la démocratie. Le risque du populisme n'est pas à écarter, mais il est le symétrique du risque du technocratisme, on peut même dire que l'un nourrit l'autre [Bevort, 2002, 8] ». Force est de constater que le mot « populisme », une fois de plus, n'est pas cerné sémantiquement, ni construit en tant que concept.

¹³ Système politique démocratique faisant suite à la parenthèse autocratique de M. P. Jiménez (1948-58), fondé sur l'alternance de deux partis au pouvoir, l'un social-démocrate (AD), l'autre social-chrétien (COPEI), et sur des relations « consociatives » entre partis, acteurs sociaux institutionnels (le syndicat national CTV et l'organisation patronale nationale FEDCAMERAS), et cadres de l'industrie nationale du pétrole (PDVSA). Le système de Punto Fijo, avec son « consociativisme » [Pizzorno, 1993] entre partis, acteurs sociaux et cadres de l'industrie, implose dans les années 90 et sa délégitimation est scellée par l'arrivée au pouvoir du Lieutenant Chávez en 1998.

¹⁴ L'article 2 de la *Ley de los Consejos comunales* de 2006 établit que : « Les conseils communaux, dans le cadre constitutionnel de la démocratie participative et protagoniste, sont des instances de participation, articulation et intégration entre les différentes organisations communautaires, groupes sociaux et les citoyens et citoyennes, qui permettent au peuple organisé d'exercer directement la gestion des politiques publiques et des projets devant répondre aux nécessités et aux aspirations des *comunidades*, dans l'optique de la construction d'une société

intermédiaires administratifs entre l'État incarné par le Président et les populations bénéficiaires des *barrios* urbains, ruraux et indigènes, notamment les *Alcaldias* (mairies) et *Gubernaciones* (régions). Les populations bénéficiaires des politiques publiques auraient pu s'organiser pour gérer elles-mêmes le diagnostic des besoins, la conception du projet, l'approbation communautaire en assemblée, et la demande de financement au Ministère relevant de la participation populaire, le MINPADES (actuellement MINCOM), ou à un autre lui étant affilié (comme le Ministère de l'économie populaire, le MINEP). Pour ce faire, elles devaient impérativement organiser des élections communales, créer une liste de leaders chargés de différents secteurs de la vie communautaire (infrastructure, électricité, habitat, culture, genre, alphabétisation) et enregistrer le nouveau CC auprès des autorités administratives compétentes (FUNDACOMUN, organisme d'État gérant la relation avec les leaders populaires, et recensant tous les CC).

La double articulation « encadrement électoral – budgets participatifs » demeure tout au long de l'histoire de ces dispositifs, avec un renforcement de la première au moment de l'introduction des *Comunas* socialistes en 2009 (et donc un changement de la Loi originaire de 2006) qui doivent rassembler plusieurs CC et prôner une « unité idéologique socialiste »¹⁵. Le Président Chávez propose ce nouveau dispositif participatif réunissant différents CC d'une même région urbaine, afin de créer des synergies organisationnelles entre comités urbains de différents quartiers et augmenter l'échelle des projets (qui deviennent donc inter-communaux), et en même temps d'asseoir la légitimité de son projet socialiste dans les espaces populaires en vue des élections de 2012.

Notre enquête a procédé en deux temps, afin de voir en quoi l'évolution des dispositifs (entre les *Consejos comunales* et les *Comunas* socialistes) changeait les modes de participation populaire, et notamment la relation populaire au leadership populiste et la fabrication parallèle d'une catégorie collective de « Peuple » : nous avons procédé à une première enquête en 2007 dans les CC des *barrios* de Caracas (*Comunidades* populaires « 23 de enero », « Catia », « Petare », « El Valle »), de la *ciudad dormitorio*¹⁶ de Santa Teresa del Tuy (Estado Miranda) et des hameaux paysans de Andres Bello Cordero (Estado Táchira). Le but de cette enquête était celui de comparer les formes d'organisation populaire entre des périphéries urbaines, des régions périurbaines hébergeant des pendulaires et des réfugiés climatiques de *El niño* (1999)¹⁷ et des hameaux andins caractérisés par une occupation de l'espace très dispersée. À cette enquête a fait suite un deuxième travail de recherche effectué entre février et juillet 2011

d'équité et de justice sociale ». Par *comunidades*, on entend les communautés populaires localisées dans les *barrios*, les quartiers sous-urbains, nouant des liens de voisinage et participant d'une histoire commune. Cf. à cet égard l'article 4 de la *Ley* : « Aux effets de cette Loi on entend par *comunidad* le conglomérat social de familles, citoyens et citoyennes qui habitent dans une aire géographique déterminée, qui partagent une histoire et des intérêts communs, se connaissent et nouent des relations entre eux, utilisent les mêmes services publics et partagent des nécessités et des potentialités [organisationnelles] similaires : économiques, sociales, urbaines et d'autre nature ».

¹⁵ Ainsi dans la *Ley organica de las Comunas* (2009) l'article 7 du Titre II établit que la principale finalité des *Comunas*, dans l'optique de la construction de l'État communal est « la construction de la société socialiste », dont on trouve les axes dans le Plan stratégique du PSUV pour la confrontation électorale de 2012. Plusieurs leaders communaux interviewés déplorent, avec plus ou moins de réflexivité, cette confusion croissante de dispositifs participatifs et d'encadrement électoral dans les *Comunas*, témoigné par la place grandissante des *Salas de batalla* électorales (chargées de recenser les adhérents au PSUV) dans la transition d'un dispositif participatif à l'autre.

¹⁶ Les *ciudades dormitorio* désignent au Venezuela le produit d'une péri-urbanisation des grandes capitales économiques et administratives du pays (Caracas, Valencia, Maracaibo), se réalisant dans des espaces ruraux adjacentes aux villes, et devant permettre une migration pendulaire.

¹⁷ Ouragan ayant dévasté l'État côtier Vargas en 1999. F. Langue analyse cet événement dans une optique politique en mobilisant les outils de l'histoire du temps présent [Langue, 2002] et Sandrine Revet en termes d'« anthropologie des catastrophes climatiques » [Revet, 2007].

dans le *barrio* « La Manguita » de Valencia (zone ouvrière en reconversion), dans les CC indigènes de la périphérie de Maracaibo (« Caujaro »), des zones transfrontalières de la Guajira et de la Sierra del Perijà, et dans les CC paysans de la région andine du Paramo (4100 mètres d'altitude), travail fort de plus de 80 entretiens de leaders communaux, 25 entretiens de membres de la communauté non élus dans le CC, et une dizaine de micro-entretiens de trottoir. Le but de cette deuxième enquête, ayant élucidé le passage problématique entre la forme-CC et la forme-*Comuna*, était, dans le sillage de la première, de vérifier un certain nombre de conclusions sur les pratiques politiques populaires en relation avec le leadership populiste et la fabrication de la catégorie de « Peuple » par le haut et par le bas, à travers une analyse ethnographique comparant des ex-ouvriers dans des espaces en pleine reconversion productive, des indigènes différemment intégrés dans la politique étatique, et des paysans encore plus « parcellaires » que ceux de l'enquête de 2007.

Nos deux enquêtes ont mis en lumière différents registres et répertoires d'action communale, compris souvent entre la domination populiste, la culture clientéliste et la quête d'une autonomie organisationnelle, idéologique et imaginaire. Faire l'écologie des nouveaux publics politiques de ces dispositifs fera l'objet de notre première section. Nous montrerons que l'organisation communale, cristallisant un tissu associatif préexistant (avec son degré variable d'autonomie par rapport à l'État, souvent transmis aux nouveaux CC hébergeant les mêmes leaders), a engendré la formation d'une élite de porte-paroles légitimes, aux prises avec un processus d'« enclavisation », de « distanciation » vis-à-vis de la communauté. Loin de nous limiter à la caractérisation sociologique de cette élite, nous montrerons quels conflits politiques se produisent dans les espaces populaires suite à la formation de cette élite et à la pénétration massive d'argent public : ces conflits éclaireront deux degrés de politisation différents opérant dans les CC, l'un propre aux élites et privilégiant les preuves, le droit et la morale, le deuxième propre aux membres de la communauté non-élus privilégiant les rumeurs politiques et le fatalisme. De la confrontation d'« économies de la grandeur » [Boltanski et Thévenot, 1991] régissant les controverses politiques en milieu communal, nous passons ensuite à une lecture de la politisation communale en termes de stratification historique de cultures politiques, une culture clientéliste de *longue durée*, une culture participative fabriquée dans les organisations communautaires ayant précédé l'introduction des CC, et une culture idéologique portée par les CC et renforcée par les *Comunas* socialistes.

Dans notre deuxième section, nous tentons de relier cette ethnographie des pratiques politiques populaires à une analyse des caractères « macro-sociologiques » du régime populiste vénézuélien. Nous montrons alors que la dialectique Peuple-Pouvoir qui organise les régimes néo-populistes latino-américains (Venezuela de Chávez, Bolivie de Morales, Équateur de Correa), définis par la conjonction d'un appel au Peuple, d'une intervention national-populaire [Touraine, 1988 et Touraine, 1998]¹⁸ et de l'introduction de dispositifs de démocratie participative sur le modèle des budgets participatifs de Porto Alegre, pénètre dans

¹⁸ Touraine définit l'« intervention national-populaire » (par laquelle il donne une interprétation macro-sociologique du phénomène populiste), comme le « mode de l'historicité » latino-américaine, dont la spécificité découle de l'état de dépendance dans lequel se sont formées les sociétés latino-américaines, et de l'incapacité hégémonique des bourgeoisies nationales latino-américaines. Sa définition articule trois caractéristiques essentielles : a) Le souci politique de l'intégration nationale dans des sociétés déchirées par l'exclusion d'une grande majorité de la population. Cette intégration vise à augmenter la participation sociale au développement de la Nation ; b) Le « développementisme » visant, entre autres, à la refondation d'une Nation autonome par rapport à l'intervention étrangère et capable de se structurer autour de ses propres ressources sociales, économiques et culturelles ; c) Une relation de la société au pouvoir plus « participative » que « représentative ». C'est-à-dire qu'en raison de la faiblesse des acteurs sociaux latino-américains et de l'hypertrophie de l'État, l'accès des groupes sociaux à la politique résidait plus en une participation « imaginée » qu'en une véritable représentation d'intérêts sociaux conflictuels, caractérisant, au contraire, l'historicité des sociétés industrielles.

les espaces populaires, et cette pénétration en affecte sensiblement ses modalités opératoires. Les pratiques politiques populaires définissent alors un populisme « par le bas » [Tarragoni, à paraître], dont les formes politiques vont du don-contre don régissant la transaction économique-politique entre État populiste et démocratie populaire, à un usage complètement nouveau de l'idéologie, à la fabrication d'un Peuple qui totalise la communauté, en exclut les ennemis, et en fige de manière plus ou moins étanche les frontières. Cette articulation inédite entre un populisme « par le haut » sur lequel la science politique s'est concentrée traditionnellement [Taguieff, 2007b], et un populisme « par le bas » qui n'a jamais fait l'objet d'une analyse en sciences sociales du politique (analyse autorisée aujourd'hui par la nouveauté des « néo-populismes » latino-américains articulant populisme et démocratie participative), doit être l'occasion pour fournir un cadre empirique à une réhabilitation positive, épistémologique, de la catégorie de populisme dans l'historicité politique latino-américaine. En d'autres termes, il s'agit de montrer que le Peuple des nouveaux régimes populistes, loin d'être un signifiant vide au service du démagogue de tour, est le produit d'une construction « à deux » entre discours populiste et pratiques participatives populaires.

Cela pose un problème à la nouvelle théorie démocratique occidentale, comprise entre théorie de la représentation [Manin, 1995] et tournant participatif ou délibératif [Girard et Le Goff, 2010]. Dès lors que les nouvelles pratiques participatives impliquent une redéfinition des frontières de la citoyenneté, des seuils de l'aptitude ou de l'inaptitude au politique, un Peuple apparaît. Les dispositifs participatifs européens ne posent pas la question du Peuple car ils n'impliquent aucun déplacement dans le « partage du sensible » qui fait toujours du peuple un signifiant vide confiné dans les *Préambules* des Constitutions, des citoyens des acteurs rationnels déléguant leur capacité décisionnelle aux techniciens de la démocratie, de la *plebs* le magma populacier des exclus de la société et des dominés de la politique. Les conseils de quartier ou les comités délibératifs n'impliquent *aucune* fabrication d'un Peuple, car les aptes au politique démocratique (qu'il soit représentatif ou délibératif) sont toujours *les mêmes*, et les inaptes demeurent aux frontières du champ politique. Or, la question du Peuple est la question *centrale* des démocraties, en ce sens que la démocratie est un ensemble d'institutions, de techniques politiques (champ sémantique à l'intérieur duquel s'inscrit la nouvelle théorie délibérative accompagnant le tournant participatif), mais aussi une grammaire politique régissant le partage du sensible entre aptes et inaptes, partage qui relie une place et une fonction *sociales* avec une capacité *politique*, et à l'intérieur duquel le peuple pose un *litige* [Rancière, 1995]. À cet égard, la richesse du débat social et philosophique du XIX^e siècle sur le « sujet instituant » des nouvelles démocraties républicaines entre *demos*, *plebs* et nation, est bien plus riche que celui posé par la *deliberative theory* : la passion intellectuelle pour le *sujet* de la politique démocratique, pour sa phénoménologie spécifique [Lefort, 2007], a cédé le pas à un nouvel engouement pour les *objets* de la politique, et le débat contemporain sur les relations entre peuple et démocratie est resté figé sur la frontière indépassable entre *demos* et *plebs* et sur l'irrationalité de la foule lebonienne (proie de la nouvelle tentation/illusion/dérive/pente fatale populiste).

Au contraire, le populisme, dans sa variante nouvelle combinant « raison populiste » et démocratie participative, dans sa capacité à fabriquer un peuple « par le haut » et « par le bas », nous apprend quelque chose des démocraties. Redéfinir peuple, démocratie et populisme fera l'objet de notre dernière section, qui pose les prolégomènes d'une approche différente de la participation politique dans le cadre des dispositifs de démocratie délibérative, insistant, par l'analyse des espaces d'inclusion ou d'exclusion dans les pratiques et les discours politiques des acteurs, sur ce « partage du sensible » qui régit les sociétés démocratiques. Nous dénommons cette nouvelle approche intégrant les méthodes des sciences sociales du politique (sociologie de l'action) et de la philosophie politique (analyse du

discours), *anthropologie politique de la démocratie*, dans le sillage des réflexions fondatrices de Rancière, Abensour et Lefort.

L'ÉCOLOGIE DES *CONSEJOS COMUNALES* : ANATOMIE, RÉGIMES D'ACTION ET CULTURES POLITIQUES.

Les CC ont fait émerger un public politique nouveau, le public populaire des *barrios*. Ce public hérite souvent d'une tradition associative et d'une mobilisation sur base communautaire (*Mesas técnicas de agua, Mesas técnicas de salud, Organizaciones populares auto-gestionadas*) s'étant produite dans les années 90 à la confluence des révoltes urbaines du *Caracazo*¹⁹, des politiques de décentralisation promues par le parti Causa R à la mairie de la capitale, et de l'article 62 de la Constitution bolivarienne de 1999 autorisant l'introduction d'un ensemble de dispositifs participatifs à l'échelle nationale ; l'institutionnalisation de ces mouvements populaires à base communautaire sous la forme des *Consejos Comunales de planificación pública* en 2006 produit, d'une part, un *empowerment* et une visibilité plus importante de ces mouvements à l'échelle nationale ; de l'autre, une nouvelle dépendance idéologique et financière vis-à-vis du gouvernement chaviste, qui tend à se transformer en clientélisme électoral.

Faire l'écologie de ces nouveaux publics politiques implique de se concentrer prioritairement sur trois dimensions, l'anatomie politique de ces espaces, et notamment leur morphologie ; les régimes d'action s'y déployant ; les différentes cultures politiques se superposant les unes aux autres dans une perspective historique.

a) Le principal phénomène relevant de l'anatomie (au sens étymologique de « science du découpage ») sociale et politique des CC est la constitution de nouvelles élites populaires disposant du capital économique (car le travail communal s'apparente à la *skholé*, il n'est pas rémunéré, ce qui génère une incitation à la corruption parmi les leaders qui ne disposent pas de ce capital, ou une frustration par rapport à sa gratuité), culturel/scolaire et militant leur permettant de comprendre les prérogatives légales du CC, de nouer un dialogue avec les autorités administratives de l'État, de suivre de près les différentes phases d'un projet de développement (électrification des *barrios*, généralisation de l'eau potable, réhabilitation de l'habitat, organisation d'événements culturels), et de maintenir un lien avec l'électorat populaire. Précisons d'emblée que les CC de notre première enquête (2007) articulaient une forme *collégiale* dans le travail communautaire (un *vocero* pour chaque thème – éducation, infrastructure, habitat etc.) et une sorte de « présidence » du CC attribuée à un super-leader, *vocero* de la communauté ayant en charge la représentation « diplomatique » du quartier, la signature des projets et la gestion de l'argent. Ainsi, nous pouvions observer, la plupart du temps, toutes les espèces du capital (économique, social, éducatif/culturel, militant) dans la personne du *vocero* de la communauté, et dès lors qu'une espèce faisait défaut, l'efficacité de l'action communautaire en était affectée. La « meilleure » organisation communautaire, évaluée par un prisme légitimité-efficacité, était assurée par des individus de classe moyenne, voire de classe moyenne supérieure, qui mariaient une condition sociale de non-nécessité, un réseau de connaissances dans les institutions, un bon niveau de diplôme et une longue expérience militante, dans les organisations communautaires, les partis, voire les réseaux *guerrilleros* urbains.

Mais quelle est l'économie de chaque espèce de capital dans la nouvelle « élite » communale ?

¹⁹ Émeut-pillage ayant eu lieu dans la capitale le 27 février 1989 suite à la décision du Président Carlos Andrés Pérez de renchérir le prix des transports en commun comme conséquence de l'implémentation des Programmes d'ajustement structurel du FMI.

Commençons par le capital économique. Une analyse des propriétés sociales des nouveaux leaders communautaires, obtenue à travers l'agencement d'une grille sociographique et d'entretiens semi-directifs dans lesquels on amène les acteurs à questionner de manière réflexive leurs propriétés sociales à l'aune de leur légitimité à se déclarer porte-paroles autorisés de la communauté, montre que dès lors que le capital économique fait défaut, une double attitude s'installe : les leaders se plaignent alors de leurs difficultés pour concilier une vie professionnelle déjà précaire (le monde du travail du *barrio* est largement informel, précaire, intermittent) et l'engagement communal, difficultés redoublées par l'indifférence de la communauté, qui ne cotise pas pour financer les aller-retour en ville, les repas, les frais de photocopie etc. L'expérience de participation des leaders est alors souvent déclinée sous le mode de la souffrance, de l'incompréhension, de la non-reconnaissance de leurs efforts. Ces confidences des enquêtés, traduites sous un mode hybride de plainte publique et de dévoilement du secret d'une existence publique qui refoule le privé, l'intime, l'individuel, [Pudal, 2003], autorisent la plupart du temps une « montée en généralité », que l'on constate souvent en situation de controverse publique :

« si je travaille pour la communauté, et la communauté m'a élu pour travailler, les frais liés à l'intérêt général doivent être co-financés. Moi, j'ai aussi les études de ma fille à financer, j'ai ma famille à maintenir. Chaque fois que je passe, maison par maison, pour demander la cotisation, ils me répondent : ça nous intéresse pas. Vous avez mal géré l'argent. Maintenant vous vous arrangez »²⁰.

« Je n'arrive plus à voir mes enfants depuis qu'ils m'ont élu *vocera* (l'enquêtée commence à pleurer). C'est pas facile, quand t'as un boulot qui te prend toute la journée et le seul moment pour voir ta famille c'est le dimanche, et le dimanche il faut organiser l'assemblée, il faut être présent, il faut aller à gauche et à droite pour que la communauté participe. Et ils ne me payent même pas mi *arepita* (sandwich vénézuélien) quand je vais en ville voire les gens de *Funcomunal* »²¹.

À ces plaintes publiques des *voceros*, les membres de la communauté répondent avec l'indifférence, l'apolitisme, des accusations de vol de l'argent communal ou des insinuations sur la proximité des leaders avec les élites politiques de l'État.

La deuxième attitude possible chez les leaders, qui n'ouvre pas à la fabrication de catégories proprement politiques (la séparation entre un espace privé et un espace public dans l'expérience des leaders communaux, le droit à la reconnaissance d'un travail pour l'intérêt commun) et à l'apprentissage de la citoyenneté, est celle de l'intérêt stratégique, qui peut aller jusqu'à la concussion : les entretiens témoignent alors souvent d'une motivation stratégique *cachée* au moment de faire son entrée dans la politique communale, de se proposer comme leader de la communauté. Nombre de leaders font part alors de leur étonnement au moment d'apprendre la gratuité totale du travail communal, ou accusent tel autre leader d'être entré dans le CC pour « rénover sa maison » ou « s'attribuer des bourses sur critères sociaux ».

« Vous pouvez le voir de vos yeux, ici il y a une personne chargée de donner des aides et des bourses aux mères qui vraiment en ont besoin (*vocero* du comité « *madres del barrio* »). Mais j'ai contrôlé et j'ai découvert qu'en réalité il y a parmi ces gens qui reçoivent des aides économiques, des gens qui n'en ont pas besoin. [...] Ici il y a des préférences. Bien sûr qu'il y en a. Si tu te mets dans un comité, avec eux, on t'aide...autrement...[...] Je voulais participer à ce comité « *madres del barrio* », pour aider les autres mères qui vraiment en ont besoin. Je suis d'accord avec tout ce processus d'organisation communautaire, car je vois qu'il y a des gens qui sont vraiment intéressés à ce que le *barrio* se développe, s'enrichisse. Mais c'est vrai qu'ils s'aident entre eux. Qu'ils aident ceux qui s'intègrent dans un comité et tout ça...je vais participer à ces comités parce que vraiment ça m'intéresse, parce que je veux faire quelque chose pour ma communauté, c'est-à-dire je veux aller à des

²⁰ Extrait d'un entretien réalisé le 15 mars 2011 à Caracas (*barrio* 23 de enero). Enquêté : Homme, électricien, 38 ans, marié avec une fille.

²¹ Extrait d'un entretien réalisé le 18 mars à Caracas (*barrio* El Valle). Enquêtée : Femme, employée dans un *abasto* (épicerie), 29 ans, mariée avec 3 enfants.

cours...pour le comité des *madres*. En somme, je veux aider la communauté parce que vraiment, ici, il y a des gens qui ont besoin d'aide. Et comme il y a des gens nécessiteux, il faut collaborer, parce que si tu veux donner, il faut avant tout donner aux autres, et si tu veux qu'on te donne, il faut d'abord donner. [...] parce que le président est en train de nous aider, et on est tous d'accord que si je m'intègre à tout ça, ce n'est pas pour me bénéficier ou bénéficier ma famille, ou les autres personnes qui sont autour de moi »²².

La conduction tricéphale des nouveaux CC suite à la réforme connue sous le nom de *Ley de comunas* (2009), demandant une triple signature pour les contrats avec le MINCOM et une gestion à trois de l'argent communal (*voceria ejecutiva*, *banco communal* et *contraloría social*) a diminué énormément les possibilités de concussion, ou d'adhésion « stratégique » à l'organisation communale, avec la conséquence d'un redoublement de la frustration des leaders qui avaient parié sur une forme quelconque – légale ou non, de rémunération, redoublement témoigné par les entretiens de notre deuxième enquête (2011).

La presque totalité des leaders communaux fait preuve d'un haut capital culturel, mesuré par des longues études financées ou non par les missions éducatives boliviennes en milieu populaire (maximum licence), les rendant capables de comprendre l'horizon juridique du CC, d'avoir des relations profitables avec les institutions d'accompagnement (comme FUNDACOMUN), et de « bien parler » pendant les assemblées communautaires. Cela caractérise aussi les leaders indigènes et paysans, avec l'émergence d'un nouveau leadership « de contact » [Brown, 1993] où l'inscription dans des réseaux claniques puissants (ou l'institution du caciquat dans le cas indigène) ou l'ancienneté de résidence (dans le cas paysan) cèdent à un haut capital scolaire et la capacité conséquente de dialoguer de manière efficace avec l'État²³, ainsi que de faire dialoguer les différents groupes résidentiels, claniques ou ethniques entre eux.

Le capital social est également une prérogative des leaders ayant des relations plus solides avec les institutions, exerçant des fonctions importantes dans les sections locales du PSUV, par exemple : un tel capital caractérise alors des relations contractées de longue date, par un capital militant précédant l'élection au seuil communal, ou accumulées au fil du travail communal (dès lors que ce travail s'associe à l'assomption de responsabilités croissantes au sein du parti chaviste).

Enfin, le capital politique est également une prérogative de la plupart des leaders ayant converti en « capital communal » leur capital militant accumulé dans les organisations socio-communautaires des années 90, ou dans les partis d'extrême gauche (ou encore les organisations catholiques actives dans les *barrios*, comme dans le cas du *barrio* Petare-Caracas), organisations auxquelles on doit l'*invention* du travail communautaire dans les années 70. Ce capital politique est l'une des variables fondamentales régissant la légitimité communautaire du leader. Les nouveaux leaders communaux (après la deuxième tournée électorale de 2009) sont souvent des jeunes vus avec méfiance des anciens leaders communautaires, et dans leur présentation de soi, ils insistent sur l'héritage d'un capital militant par un père ayant milité dans tel parti, ou une mère ayant participé en position de protagoniste à la mobilisation de la communauté pour l'eau, l'électricité etc.

²² Extrait d'un entretien réalisé le 26 mars 2007 à Caracas (*barrio* 23 de enero). Enquêtée : Femme, femme au foyer, 23 ans, divorcée avec 2 enfants.

²³ Dans un article sur « La question amérindienne en Guyane. Formation d'un espace politique », G. Collomb arrive à la même conclusion pour le leadership du mouvement amérindien guyanais entre la moitié des années 80 et la décennie 90 : « (Les nouveaux leaders indigènes) tiennent moins leur légitimité de leur position à l'intérieur de leur société, que de la capacité qu'ils ont acquise par la scolarisation et par l'entrée dans le travail salarié à maîtriser les codes et les outils de la culture européenne, et à opérer par là les nécessaires médiations, à élaborer des notions partageables et négociables, dans un espace mettant en dynamique les différents groupes ethniques présents dans l'espace régional [Abélès et Jeudy, 1997, 41-58] ».

« L'exemple de mon père, qui avait milité pour l'eau dans notre village, m'a donné envie de poursuivre son travail, et de m'engager dans le CC »²⁴

La morphologie de cette nouvelle « élite » populaire nous amène à déconstruire le mythe, largement relayé par le discours populiste, d'une organisation populaire faite d'égalité entre des porte-parole accrédités pour parler au nom de la communauté populaire, et les membres de la communauté. Le processus d'élitisation des CC, reproduisant l'évolution de la démocratie représentative, est solidaire, de plus, de la constitution d'un *éthos* de leader qui tend à s'opposer à la culture populaire²⁵, à insister sur le degré d'inconscience politique des voisins, à se rapprocher du démopele légitime dans un projet individuel de mobilité sociale ascendante.

« Il faut tout leur apprendre. C'est pour ça que nous étudions dans les *Missions* d'alphabetisation, c'est pour leur expliquer comment ils doivent s'organiser. Parce qu'eux, tous seuls, seraient incapables de faire quoi que ce soit... Quand tu travailles avec eux tu te rends compte d'à quel point ils peuvent être apathiques. Ils ne connaissent pas les lois, ils ne savent pas où trouver l'argent. C'est pour ça que nous sommes là, nous (rire) »²⁶.

La séparation élite-communauté qui caractérise l'évolution de ces espaces participatifs n'est pas sans conséquences du côté des régimes d'action qui s'y déploient. La perception par l'élite communale de son « enclavisation », de sa distanciation de la communauté, l'amène à infléchir ses « économies de la grandeur » qui prennent un double tournant, technique et moral. La méfiance communautaire vis-à-vis de l'élite produit, au contraire, tout un corpus de ragots, de rumeurs [Aldrin, 2005], de « mal-dire » [Farge, 1998] qui constituent le cœur de leur forme de politisation [Lagroye, 2003].

b) Les entretiens avec les leaders et les membres de la communauté, ainsi que l'observation des situations de controverse publique (Assemblées hebdomadaires avec la communauté, réunions entre leaders), parfois objectivées sous la forme du compte-rendu, montrent une évolution des régimes d'action qui n'est pas sans lien avec l'anatomie de ces espaces publics. Les leaders, conscients de leur distanciation avec la communauté populaire, hésitent, d'un part, entre une justification « légal-rationnelle » [Weber, 1971] de leur action qui est souvent incompréhensible pour leur électorat, justification solidaire des « preuves » visibles de leur action publique (les chèques prouvant les financements du MINCOM, les maisons réhabilitées, les travaux en cours dans le *barrio*, la route enfin réparée), et, d'autre part, une pédagogie démocratique fondée sur des catégories morales (« il faut financer en priorité les demandes de ceux qui sont dans le besoin », « le socialisme du XXI siècle signifie qu'il faut partager les ressources, qu'il ne faut pas penser uniquement à soi, mais aussi à son voisin »²⁷) ; les autres, les électeurs populaires, participent à l'action communale suivant la loi de l'intérêt personnel [Tarragoni, 2008] (« mon voisin a obtenu des financements pour sa maison, et moi j'y ai droit aussi, je suis aussi dans le besoin »²⁸) et formant une trame de « ragots/rumeurs » politiques (« la réparation de la route a coûté moins que les fonds

²⁴ Entretien réalisé le 25 mai 2011 à Misinta (Paramo) en région paysanne. Enquêté : Homme, étudiant (Master en « Travail social » à l'ULA-Mérida), 24 ans, célibataire.

²⁵ Cf. pour une analyse de l'éthos des dominants et de leur « théodicée de la domination », l'analyse célèbre du « corps des lettrés confucéens » [Weber, 1996, 331-378].

²⁶ Extrait d'un entretien réalisé à Caracas le 17 mars 2011 à Caracas (*barrio* 23 de enero). Enquêtée : Femme, employée un hôpital, 45 ans, mariée avec 2 enfants.

²⁷ *Topoi* discursifs récurrents dans les entretiens des leaders, dès lors qu'il rendent compte au sociologue d'une Assemblée communautaire, et des controverses, des litiges qui l'ont caractérisée.

²⁸ Extrait d'un entretien cité dans la note 22.

débloqués, les leaders ont volé le reste »²⁹), qui s'oppose symétriquement à l'investissement symbolique des objets, des preuves, de la part des leaders (preuves souvent exposées lors des réunions hebdomadaires avec les habitants du *barrio* - exposition des chèques, des budgets prévisionnels, des entrées/sortie du *Banco comunal*).

Loin de rechercher une présumée « vérité » de la gestion de l'argent (qui donnerait tantôt raison aux uns, tantôt raison aux autres), le sociologue doit se pencher sur ces régimes de justification et d'action, en décryptant leur articulation problématique. Les leaders, forts de leur connaissance des règles et des limites juridiques encadrant leur possibilité d'action communautaire, anticipent souvent dans les entretiens les ragots de la communauté sur les présumées malversations financières dont ils seraient coupables. Une grande partie du temps de l'entretien portant sur la gestion des projets participatifs est employé pour se justifier :

« Il y a toujours des mauvaises langues dans la communauté, je le sais bien. Mais il faut que tu comprennes une chose : la communauté a été accoutumée à la ruse des gouvernants *puntofijistas* et des oppresseurs de toujours de l'histoire vénézuélienne, et donc elle pense toujours qu'il y a des malversations. Les gens de la communauté ont pris l'habitude de penser qu'on va les arnaquer, leur voler de l'argent. C'est ça que faisaient les anciennes *Asociaciones de vecinos*³⁰, en collusion avec les partis du *puntofijismo*. Et après il y a une autre chose : si l'on promet à la communauté un projet de réhabilitation des maisons, elle voudrait qu'il soit réalisé immédiatement. Mais les temps du projet sont longs, car nous devons passer par tout un tas d'intermédiaires et d'opérations administratives. Et ça, la communauté est incapable de le comprendre »³¹.

La communauté réagit donc aux justifications des leaders avec la méfiance, la rumeur et le fatalisme : « Les leaders communaux sont comme les gouvernants d'antan ou les membres des anciennes *Asociaciones de vecinos* ». Les leaders investissent alors les preuves matérielles de leur efficacité administrative et rendent publics tout un ensemble de documents administratifs devant prouver leur bonne foi et leur capacité à gérer la *res publica* populaire : mais ces mêmes preuves, convoitées et refusées dans leur authenticité par les membres de la communauté, donnent lieu à tout une trame de rumeurs politiques : « les preuves sont auto-fabriquées », « Les chèques sont d'un montant supérieur aux frais réels », « les entreprises chargées de la mise en application des projets sont complices avec les leaders »³². Ces rumeurs sont évidemment sans fondement, mais contre-balancent en termes de régimes d'action l'investissement symbolique des preuves par les leaders. Les deux formes de politisation, par la technique et les preuves chez les uns, par les rumeurs et le fatalisme [Bourdieu, 1993 et Bourdieu, 2001] chez les autres, sont antithétiques, et la coordination des régimes d'action, s'opérant sporadiquement en situation de controverse publique, est l'exception plutôt que la règle. Car, même si les uns et les autres peuvent s'accorder sur l'existence d'un projet, et sur sa visibilité publique en cas de finalisation (l'école rénovée, la route réparée, etc.), des rumeurs politiques subsistent sur les lenteurs administratives, sur les malversations financières, sur la non participation de la communauté à la sélection des priorités en matière de projets.

La justification légal-rationnelle, faisant primer la technique, le droit et la preuve bute ainsi sur la méfiance, l'incompréhension et le fatalisme des dominés du champ politique. Les

²⁹ *Topos* récurrent dans les micro-entretiens de trottoir réalisés à Caracas (*barrio* 23 de enero) au cours des mois de mars et avril 2011.

³⁰ Les *Asociaciones de vecinos* sont l'analogue des CC, mais sans idéal participatif et délocalisation, opérant pendant les années du *puntofijismo* (1961-98). Elles liaient le développement urbain des périphéries avec le clientélisme partitique. Il y a avait ainsi des *Asociaciones de vecinos* d'AD ou de COPEI, entretenant des relations privilégiées avec les partis au pouvoir et échangeant projets de rénovation urbaine contre organisation et encadrement électoral.

³¹ Extrait d'un entretien réalisé à Caracas (*barrio* 23 de enero) le 23 mars 2011. Enquêteur : Homme, retraité (ancien employé de banque), 67 ans, veuf (exerçant la fonction de *vocero* du Banco communal dans le CC).

³² *Topoi* récurrents dans les micro-entretiens de trottoir cités en note 29.

leaders recourent alors à une pédagogie morale qui doit simplifier et généraliser ces routines difficiles à comprendre pour le membre de la communauté sans expérience de la gestion des projets : nombre de leaders sont amenés ainsi à recourir à d'autres « économies de la grandeur » que ceux passant par le droit et la preuve. Leur efficacité politique en tant que protagonistes d'un espace public à construire, est évaluée alors à l'aune de leur capacité à fournir des catégories *morales* pour la participation, entre autres la « démocratie du besoin » et la « citoyenneté anti-utilitariste ». « Donner à ceux qui sont plus dans le besoin » et « se préoccuper avant tout pour le voisin et puis pour soi » sont des stratégies de « montée en puissance politique » qui leur permettent de communiquer avec une communauté où l'intérêt stratégique et la méfiance envers les élites prime. Car, dans l'optique des leaders, la communauté demeure à l'état de la *plebs* sans conscience, de la multitude irrationnelle : l'apprentissage de la participation, de ses formes et de ses limites, doit passer alors avant tout par une pédagogie collective insistant de manière plus ou moins imagée sur les concepts de « bien commun » (contre l'intérêt individuel), de « besoin » (les nécessités collectives contre le besoin individuel, mais sans rapport de contradiction) d'une utopie urbaine « à construire » (le *barrio* socialiste). Ces catégories sont efficaces pour la communauté des électeurs qui en font un usage politique lors des controverses publiques, en mesurant leur « besoin individuel » à l'« intérêt collectif » à définir, en confrontant leur culture politique hyper-individualiste (chacun pour soi) avec l'imagination socialiste dans ses vertus d'égalisation.

Le conflit des régimes d'action politique dans les CC prélude donc à une réconciliation autour de la morale : la morale est le « socle commun » des « économies de la grandeur » à déployer en situation de controverse. La morale, contrairement à la technique, au droit et aux preuves, fait consensus. Ce qui est plus : elle fait consensus, moins dans ses usages inter-subjectifs (où elle peut en effet se prêter à la même traduction des ragots politiques, en fonction de l'interprétation circonstancielle de ses catégories - « je suis *plus* dans le besoin que tel autre » etc.), sur lesquels nous avons insisté jusqu'ici, mais dans sa nature virtuelle de *grammaire* ayant en charge l'avènement d'un sujet collectif, le peuple. Car dans les CC, au-delà de la participation, des projets et de la publicité des techniques de participation, se joue quelque chose de la définition des frontières d'un nouvel acteur collectif, entre le réel et l'utopique, entre le sensible et l'imaginaire, entre la morale et la politique : le peuple. De telle sorte que les conflits des régimes d'action, donnant lieu à une moralisation de la politique participative des *barrios*, ouvrent à la définition, par les leaders et les membres de la communauté, d'un nouveau sujet politique collectif, qui est à-venir, à construire.

c) Les régimes d'action que nous avons présentés dans la section précédente n'émergent pas *ex nihilo* de la transformation des *barrios* en espaces publics : ils sont le produit d'une culture politique, plus précisément d'une stratification de cultures politiques qui parcourt l'histoire politique des *barrios*. Ainsi dans la nouvelle culture participative des CC vénézuéliens trois cultures politiques se rencontrent : une ancienne (la culture participative des anciennes organisations socio-communautaires s'étant développées autour de la notion de « besoin » dans les années 70-80 et ayant fait émerger publiquement la question politique des *barrios* dans les années 90), une très ancienne (remontant aux années du *puntofijismo* qui avait lié la question du développement socio-urbain des *barrios* - récemment « fondés », à un clientélisme partitique par l'entremise de ces associations partitisées qu'étaient les *Asociaciones de vecinos*), et une très récente (la culture idéologique découlant de la polarisation du Venezuela entre chavistes et antichavistes [Tarragoni, 2012], et de la pénétration renforcée du PSUV dans les CC, puis dans les *Comunas* socialistes). Culture participative fondée sur la revendication militante du « besoin » comme demande politique, culture clientéliste fondée sur un idéal de la politique comme transaction électorale [J-L.

Briquet, 2003] et culture idéologique polarisant la communauté nationale, se heurtent, s'articulent, se superposent dans cette nouvelle forme de politisation des *barrios* liée à l'implémentation des CC. Toutes ces cultures politiques [Cefai, 2001] sont présentes dans l'expérience de participation des leaders, qui montre le primat du besoin dans la structuration d'une revendication collective, la (dis)continuité des CC avec le clientélisme des *Asociaciones de vecinos*, les bienfaits et les méfaits de la culture idéologique introduite par la révolution bolivarienne : d'une part, l'idéologie est traduite par les leaders communautaires comme un agrégat symbolique permettant la conscientisation d'une masse, donc le passage de l'état de Multitude sans conscience à celle de *démos* conscient, de l'autre l'idéologie divise le collectif populaire entre « amis » et « ennemis » du processus révolutionnaire.

Ainsi des articulations inédites existent entre ces cultures politiques plurielles et les régimes d'action que nous avons présentés de façon quelque peu « an-historique » dans la partie précédente : si une continuité *de facto* existe entre culture clientéliste des *Asociaciones de vecinos* et nouveau clientélisme électoral des CC, les leaders communaux, engagés dans ce processus de moralisation des *barrios* comme *conditio sine qua non* de son accès au politique démocratique, insistent sur la différence radicale entre ancien et nouveau clientélisme. La nouvelle culture clientéliste se marie avec l'ancienne culture participative du « besoin » et traduit une place inédite pour la nouvelle « culture idéologique ». C'est la fabrication morale et politique du peuple qui fonctionne comme courroie de transmission entre ces diverses cultures, tout comme le peuple était l'horizon d'attente des économies de la grandeur en conflit lors des controverses publiques. Le clientélisme demeure, certes, mais vis-à-vis du « Père du peuple » qui a fourni un discours militant à un acteur qui n'avait pas d'identité discursive : ainsi le peuple pauvre des *barrios* et des *comunidades*, nouveau sujet politique à construire, reçoit de Chavez les moyens symboliques et financiers d'accéder à la politique, et en contre-don lui offre un appui électoral inconditionné. C'est comme cela qu'il faut entendre la nouvelle lecture populaire du clientélisme des *Comunas* de plus en plus liées au PSUV chaviste. Le clientélisme est donc l'opérateur politique d'une « culture participative » que les acteurs remémorent depuis l'« âge d'or » des mobilisations pour l'eau, pour l'électricité etc. des années 90. Il constitue le moyen à travers lequel les besoins deviennent audibles, se réalisent et convoquent la construction collective d'un nouveau sujet. L'idéologie chaviste assume, comme nous l'avons anticipé, une place dans cette construction, car elle fournit les catégories morales permettant cette subjectivation collective, bien qu'elle pose le problème du repérage de « l'ennemi du peuple » (tout comme le clientélisme pose celui de la dépendance financière vis-à-vis de l'État populiste). Ainsi, la superposition de ces trois cultures produit de nouvelles formes de subjectivation et de dépendance, et c'est au sociologue de repérer les aller-retour incessants entre ces deux dimensions (dépendance/autonomie) qualifiant le positionnement des leaders vis-à-vis du leader et de la communauté populaire de leurs électeurs.

LA DIALECTIQUE PEUPLE – POUVOIR AU CŒUR DU NÉO-POPULISME « PARTICIPATIF »

Les modalités de la politisation communale, établies à partir d'une analyse des pratiques et des discours participatifs, montrent une articulation absolument inédite entre régime populiste et démocratie participative. L'émergence de ce nouveau public politique qui est le public populaire se constituant dans la pratique participative (avec ses particularités) va de pair avec un changement de la relation de représentation au cœur du régime démocratique vénézuélien, et une évolution importante du répertoire de l'action collective des classes populaires. Le sujet de la démocratie populaire des CC est, d'un côté, le « peuple pauvre des *barrios* et des communautés populaires » qui se trouve investi par la politique de la mission de prendre en

main son propre développement ; de l'autre, le Président Chávez qui « donne l'argent » et « fournit un discours militant » en « père du Peuple ». L'identification des classes populaires vis-à-vis de celui qui est à l'origine du *proceso revolucionario participativo*, se traduit en relation de don-contre-don politique entre un Pouvoir populiste et un Peuple populaire (Chávez donne un discours et une institution à un peuple inaudible qui se soulève le jour du *Caracazo*, le peuple le remercie par l'efficacité de son organisation participative et par le contre-don électoral) et engendre une évolution de l'ancien répertoire d'action collective des classes populaires : on passe ainsi de l'opposition d'une demande insatisfaite, d'un besoin insatisfait, à un État muet, à un jeu périlleux entre identification populaire au Pouvoir populiste et tentative de démarcation vis-à-vis de ses velléités dominatrices. Cette démarcation, accomplie avec plus ou moins de réflexivité, est le centre de gravité de tous les entretiens : elle opère sur la définition de l'idéologie, qui unit et désunit, relie et délie. Certains leaders insistent alors sur une attitude de « pragmatisme idéologique » consistant à modérer le conflit interne au *barrio* entre chavistes et antichavistes, souvent solidaire d'un pragmatisme financier consistant à accepter des financements venant de l'opposition anti-chaviste (la *Fundación Polar* par exemple) ; mais la démarcation entre un Peuple en quête d'indépendance et un Pouvoir qui n'existerait pas sans son Peuple, s'opère aussi au travers des prises de position des leaders communaux qui souvent acceptent la politique du Président *en principe* (nous sommes avec le « *proceso* »), mais la critiquent sur des questions *de fond* (la corruption politique, l'oppression des « frères » indigènes).

Si la dialectique Peuple-Pouvoir qui caractérise les révolutions néo-populistes pénètre jusque dans les espaces politiques populaires, c'est parce le peuple est, par sa complexité politique et épistémologique, un foyer de contradictions : la fabrication d'un peuple nécessite un leader qui « l'appelle » et une organisation populaire qui « répond », tout en impliquant un processus de retotalisation de la communauté entre des « inclus » et des « exclus », des « amis » et des « ennemis » du peuple. Ainsi, la refonte de la démocratie par la fabrication d'un peuple, est porteuse de contradictions : ces mêmes contradictions sont au cœur de la démocratie, du moins jusqu'à ce que cette même démocratie présuppose un *sujet*.

PEUPLE, DÉMOCRATIE ET POPULISME. PROLÉGOMÈNES POUR UNE ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE LA DÉMOCRATIE.

L'expérience participative des CC vénézuéliens, si elle nous oblige à définir les contours d'une relation inédite entre intervention populiste et politiques participatives, montre aussi une insuffisance de la théorie démocratique « occidentale » (y compris de son tournant délibérativiste) : la démocratie n'est pas seulement un ensemble de dispositifs, de procédures, de techniques de gouvernementalités, de formes d'action « du bas » et « du haut » ; elle est aussi une *grammaire politique* régissant le partage entre les « aptes » et les « inaptes » au politique, grammaire que les acteurs sociaux s'approprient en ancrant des pratiques participatives sur des mots aptes à « construire politiquement la réalité sociale » (justice, citoyenneté, nation, égalité, peuple...), dans l'optique de fabriquer un nouveau sujet collectif, le peuple. En tout cas, des uns, les dispositifs et les pratiques, ne découle pas l'autre, la grammaire politique, comme le montrent les formes inédites de domination symbolique dans les dispositifs participatifs européens (contrairement aux espoirs des sociologues et politistes mis dans la catégorie « fourre-tout » de participation).

Dans *pour une démocratie participative*, A. Bevort souligne :

« En fait la participation constitue la modalité la plus efficace pour l'intégration de tous ceux qui forment la communauté politique. La reconnaissance de la voix de chacun est le premier élément de la solidarité qui permet à la communauté d'agir ensuite efficacement pour le bien de tous [Bevort, 2002, 17] ».

Mais le lien entre participation, intégration et reconnaissance est toujours opératoire ? Ou faut-il faire confiance au sociologue qui l'universalise sans s'autoriser une sociologie des pratiques et du discours participatifs ? La sociologie doit investir les dispositifs, les formes d'action et les discours politiques qui s'y déploient, afin de *repérer et problématiser* ce lien, et déceler les continuités et les ruptures entre participation des individus, intégration d'une communauté et reconnaissance d'un collectif.

D'autres questionnements, opératoires pour la sociologie, surgissent *a fortiori* à partir du réductionnisme d'une *social science* qui tend à l'apologie *ex ante* et à l'enchantement de la démocratie participative : La dimension symbolique des pratiques participatives se réduit-elle à la *reconnaissance* de la voix de chacun ? Ne devrait-elle pas être définie de manière beaucoup plus générale, comme la capacité pour une demande collective de reconnaissance de « départager » le sensible (la sphère des « aptitudes » au politique) ? La reconnaissance totalise la dimension politique de subjectivation liée à l'expérience de la participation ?

Le principal effet *culturel* de l'expérience participative des CC est la subjectivation politique d'un acteur longtemps exclu de la politique démocratique vénézuélienne, le « peuple pauvre des *barrios* et des *comunidades* », qui aspire aujourd'hui à la reconnaissance *par* la participation, et qui ancre cette demande de reconnaissance à une redéfinition de la grammaire démocratique vénézuélienne qui a scellé son exclusion pendant 50 ans.

Ce « peuple » est un référent central de la démocratie populiste-participative que le Venezuela contemporain connaît, et il n'est pas réductible à une masse inorganique de supporters de Chávez : c'est un ensemble d'acteurs qui font du « peuple » un référent central de leur action participative, et un ensemble de discours politiques qui reconfigurent le champ des capables et des incapables au politique. Cela nous oblige à confronter la dimension imaginaire de la théorie démocratique participative « occidentale », qui colloque le peuple du côté des pathologies des démocraties, et l'assimile à la masse lebonienne, avec la même insistance de la théorie démocratique participative vénézuélienne, et plus généralement latino-américaine, qui en fait le protagoniste de la « troisième vague démocratique » latino-américaine et mondiale [Boaventura de Sousa Santos, 2004]. D'un côté, le peuple est absent des renouvellements délibératifs de la démocratie, car ces mêmes renouvellements n'impliquent aucune reconfiguration du champ des places et des capacités des uns et des autres au politique (ou ne se donnent pas les moyens méthodologiques pour l'apprécier, ou encore le limitent à la quête de la reconnaissance d'un acteur collectif³³). De l'autre, c'est par un nouveau compte des aptes et des inaptes au politique, et donc de l'introduction d'un *litige* dans l'ancienne communauté démocratique, que la démocratie est rendue à son sujet, à son dépositaire, le « peuple pauvre des *barrios* et des *comunidades* ».

Or, l'introduction de ce litige est, d'une certaine manière, inséparable, au moins sur la scène politique latino-américaine, de la « raison populiste » [Laclau, 2005], dans la mesure où un peuple ne peut naître qu'à la confluence d'un appel « du haut » et d'un ensemble de possibilités de participation « par le bas ». Repenser la relation entre peuple et démocratie nous oblige ainsi à revenir sur la « haine de la démocratie » [Rancière, 2005] que la démocratie européenne montre vis-à-vis du populisme. Le populisme partage la communauté politique entre amis et ennemis, certes, mais pose les jalons (en tant que discours démocratique radical) d'une prise de parole des dominés, des invisibles, des inaudibles d'une société démocratique [Germani, 1968]. C'est à partir de cette proximité entre un certain populisme (que nous appelons « révolution néo-populiste » et qui marie intervention national-

³³ Ce lien est évident chez ceux qui, comme Bevort ou Godbut dans *La participation contre la démocratie*, lient démocratie participative, tocquevillisme de gauche et *recognizing theory* de la III^e École de Francfort représentée par A. Honneth. Le MAUSS en France est assez représentatif de cet amalgame de références théoriques et politiques.

populaire et démocratie participative) et la démocratie radicale [Laclau et Mouffe, 2008], qu'une nouvelle épistémologie de la « raison populiste » doit être conçue. Dans le sillage de Laclau, il s'agit d'insister sur les effets sociaux d'un programme de démocratisation (quelle que soit sa couleur idéologique) sur le « partage du sensible » qui régit toute société politique, avec l'effet de redéfinir l'ensemble des sujets politiques que l'on nomme « peuple »³⁴. Ce programme de recherche, reliant analyse de la démocratisation « par le haut » et décryptage des formes de subjectivation politique « par le bas », s'apparente à une anthropologie politique de la démocratie³⁵. Sa question centrale est : « en quoi tel ensemble de dispositifs démocratiques de participation ouvrent à de nouvelles formes de subjectivation politique, et à la fabrication d'un peuple par le déplacement du « partage du sensible » ? ». Sa méthode, entièrement à construire, devrait se fonder sur un croisement de méthodologie qualitative (analyse des régimes d'action des nouveaux « sujets démocratiques ») et analyse philosophique du discours politique des sujets, transformé en *texte* (comment les concepts de la philosophie politique, la justice, le besoin, la citoyenneté, la démocratie, l'utopie, le peuple, la liberté, ouvrant à des controverses morales, dessinent les frontières d'un sujet collectif). Son champ est, par conséquent, d'emblée bi-disciplinaire : à mi chemin entre la sociologie et la philosophie politique.

³⁴ Dans les actes d'un colloque à Cerisy organisé en son honneur [Rancière, 2003], les philosophes et sociologues français réfléchissant avec Rancière, posent un certain nombre de prolégomènes méthodologiques à ce programme de recherche cf. Rancière, *Les scènes du peuple*, Lyon, Horlieu éditions, 2003.

³⁵ Dans la lignée des travaux fondateurs de Lefort, Castoriadis et Abensour.

Bibliographie

- P. ALDRIN, *Sociologie des rumeurs politiques*, Paris, PUF/Sociologie d'aujourd'hui, 2005.
- Y. ALGAN et P. CAHUC, *La société de défiance. Comment le modèle social français s'autodétruit*, Paris, Broché, 2007.
- G. BALANDIER, *Le détour*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 1985.
- A. BEVORT, *Pour une démocratie participative*, Paris, Presses de Sciences Po/La bibliothèque du citoyen, 2002.
- L. BLONDIAUX, « Prendre au sérieux l'idéal délibératif », *Revue suisse de science politique*, 2004.
- L. BLONDIAUX, *Le nouvel esprit de la démocratie*, Paris, Seuil/Le républicain des idées, 2008
- L. BOLTANSKI et L. THÉVENOT, *De la justification*, Paris, Gallimard/nrf Essais, 1991.
- P. BOURDIEU, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993
- P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.
- C. BRACONNIER et Y. DORMAGEN, *La démocratie de l'abstention*, Paris, Seuil/Folio Actuel, 2007.
- M. BREAUGH, *L'expérience plébéienne*, Paris, Payot/Critique de la politique, 2007.
- M. F. BROWN « Facing the State, facing the World : Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity », *L'Homme*, 126-128, 1993, 307-326.
- M. CALLON, P. LASCOUMES et Y. BARTHE, *Agir dans un monde incertain*, Paris, Seuil/La couleur des idées, 2001.
- C. COLLIOT-THÉLÈNE, *La démocratie sans « démos »*, Paris, PUF/Pratiques théoriques, 2011, 7-11.
- G. COLLOMB, « La question amérindienne en Guayane. Formation d'un espace politique » in M. ABÉLÈS et H-P. JEUDY (s/d), *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin/Collection U, 1997, 41-58.
- A. FARGE, *Dire et mal dire*, Paris, Seuil/La librairie du XXI siècle, 1998.
- L. FLEURY et F. TARRAGONI, *Postérités wébériennes. Les actualités de Max Weber dans les sciences sociales*, Paris, Armand Colin, Coll. « U », à paraître (2013).
- P. GARRAUD, « Transformation des pratiques politiques et rôles des juges », in Lagroye, *La politisation, op.cit.*, 79-102.
- G. GERMANI, *Política y sociedad en una época de transición : de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- C. GIRARD et A. LE GOFF (s/d), *La démocratie délibérative. Anthologie des textes fondamentaux*, Paris, Hermann/L'avocat du diable, 2010.
- J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard/nrf Essais, 1997.
- G. HERMET, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 1989.
- E. LACLAU, *La raison populiste*, Paris, Seuil/L'ordre philosophique, 2005.
- J. LAGROYE (s/d), *La politisation*, Paris, Belin, coll. « Socio-Histoires », 2003.
- F. LANGUE, *Hugo Chávez et le Venezuela*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- C. LEFORT, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007.
- B. MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Champs Flammarion, 1997.
- F. MATONTI (s/d), *La démobilisation politique*, Paris, La dispute/Pratiques politiques, 2005.
- C. MOUFFE et E. LACLAU, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une démocratie radicale*, Paris, Les solitaires intempestifs, 2008.
- A. PIZZORNO, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- B. PUDAL, « La vocation communiste et ses récits », in Lagroye, *La politisation, op. cit.*, 147-162.
- J. RANCIÈRE, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995.
- J. RANCIÈRE, *Le partage du sensible*, Paris, La fabrique, 2000, 12-13.

- J. RANCIÈRE, *Les scènes du peuple*, Lyon, Horlieu éditions, 2003.
- J. RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2007.
- S. REVET, *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 sur le Littoral central vénézuélien*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010.
- SOFRES, *L'état de l'opinion*, Paris, Seuil, 2000, cit. in Y. Mény et Y. Surel, *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Paris, Fayard/L'espace du politique, 2000, 25.
- B. de SOUSA SANTOS, *Democratizar la democracia*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2004
- P-A. TAGUIEFF, *L'illusion populiste*, Paris, Champs Flammarion, 2007.
- P-A. TAGUIEFF, « Le populisme et la science politique » in J.-P. Rioux (s/d), *Les populismes*, Perrin, coll. « Tempus », 2007, 17-59.
- F. TARRAGONI, « Le peuple existe-t-il au Venezuela ? Le cas des Conseils communaux de la planification publique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Cuestiones del tiempo presente, 2008, [En ligne], mis en ligne le 13 février 2008. URL : <http://nuevomundo.revues.org/24622>.
- F. TARRAGONI, « Conspirationnisme, anti-impérialisme et nouveau populisme : comment les « théories du complot » politisent le social au Venezuela de Chávez », *Raison publique*, printemps 2012 (à paraître).
- F. TARRAGONI, *Le populisme par le bas*, Paris, La dispute (à paraître).
- E. TASSIN, « Le monde » in *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot/Critique de la politique, 1999, 327-399.
- E. TASSIN, « L'action politique et la communauté », in *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil/La couleur des idées, 2003, 117-144.
- A. TOURAINE, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- A. TOURAINE, « Las políticas nacional-populares », dans M. Mackinnon et M.-A. Petrone, (s/d), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, 356-421.
- Y. VARGAS (s/d), *De la puissance du peuple*, 4 tomes, Pantin, Le temps des cerises, 2000.
- M. WEBER, *Économie et société*, T. I, Paris, Agora, 1971.
- M. WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard/Tel, 2006, 331-378.