

La gestion communautaire de l'exclusion
The Community Management of Exclusion
La gestión comunitaria de la exclusión

Deena White

Number 32, Fall 1994

Les formes de l'informel

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/005249ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/005249ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

1204-3206 (print)

1703-9665 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

White, D. (1994). La gestion communautaire de l'exclusion. *Lien social et Politiques*, (32), 37–49. <https://doi.org/10.7202/005249ar>

Article abstract

The crisis of the welfare state has produced a new social management model wherein the community is asked to play a major part. The article analyzes the contemporary roles and significances of the community in social policies and social movements, linking them to global, national and local approaches as well as to existential and instrumental strategies. The community as a solution to the problem of exclusion is distinct from the community as a form of social link. The latter option does not however guarantee integration into the larger society, but merely facilitates access to employment in the community action sector, which is itself marginalized.

La gestion communautaire de l'exclusion

Deena White

Depuis au moins les années 1920, la communauté est un élément prédominant dans le discours des politiques et de l'action sociales. En dépit de cette apparente continuité discursive, les significations et les pratiques associées à ce concept ne sont pas demeurées statiques. Aujourd'hui, dans les sociétés capitalistes avancées, de nouvelles politiques de partage entre les secteurs public, privé et communautaire représentent une stratégie de plus en plus populaire, au moment où les États tentent de relever une série de défis contradictoires. D'une part, la misère semble s'accroître dans ces sociétés et devient aussi plus visible puisque les mendiants et les sans-abri, qu'on ne trouvait jadis que dans les pays en voie de développement, deviennent un spectacle familier

en Occident. D'autre part, des pressions alarmantes forcent les gouvernements à réduire leurs dépenses sociales. Ce « double pétrin » les amène à compter davantage sur les familles et sur les associations bénévoles pour prendre la relève et, ironiquement, il les force à se faire les champions désespérés des options communautaires plutôt que de leurs propres programmes.

Il semble qu'un nouveau modèle de gestion sociale, dans lequel les autorités étatiques ne sont plus les agents privilégiés, soit en train d'émerger de la crise de l'État providence. Dans ce nouveau modèle, la communauté sera peut-être appelée à jouer un rôle beaucoup plus important qu'au cours des dernières années. Mais de quelle communauté s'agit-il ? Par communauté, entendons-nous les agents sociaux locaux, qui, de l'avis de beaucoup de théoriciens de la régulation (Lipietz, 1989 ; Klein, 1989), orien-

teront davantage l'organisation sociale de demain ? La communauté renvoie-t-elle plutôt à une forme de relation sociale fondamentalement différente des rapports d'échange et d'autorité qui caractérisent les sociétés bureaucratiques capitalistes (Godbout, 1992), à une forme de solidarité qui représente, pour beaucoup, une nouvelle *société providence* ? Est-ce simplement une association pragmatique d'individus qui réagissent collectivement à un problème précis en s'associant volontairement (Benn, 1983) ? Ou la communauté moderne n'est-elle qu'une invention technocratique qui emprunte des accents nostalgiques pour être acceptée de ceux qui sont désenchantés par les périls de la modernité ? Au moment où nous nous apprêtons à institutionnaliser nos nouveaux modèles de partenariat, le discours sur la communauté manque de plus en plus de discrimination, tandis qu'en pratique les

communautés s'incarnent dans des substituts organisationnels.

Cet article veut explorer les significations de la communauté en regard des tendances des politiques sociales dans les sociétés occidentales contemporaines. Ces tendances politiques ont déjà été souvent analysées et elles font même l'objet de plusieurs articles dans ce numéro ; c'est pourquoi je n'en parlerai que brièvement. Mon principal objectif est d'exposer les stratégies communautaires présentes dans les politiques sociales et dans les mouvements sociaux, en établissant des liens entre les processus mondiaux, nationaux et locaux et les utilisations existentielles et instrumentales de la communauté. En soi, cet essai ne traite pas d'un domaine politique ou d'une communauté en particulier, et il ne se veut pas non plus une description fidèle ou une démonstration. Il esquisse plutôt un contexte conceptuel permettant de comprendre l'utilisation contemporaine de la communauté. Il s'intéresse donc à la question suivante : pour quel problème contemporain la communauté se présente-t-elle comme une solution ?

La réponse que j'explore est celle-ci : dans la perspective d'un mouvement social *et* d'une politique sociale, la communauté semble représenter une solution au problème de l'accroissement de l'exclusion et de la marginalité au sein des populations locales à une époque

de restructuration économique. Nous assistons à une convergence du discours et des pratiques puisque les autorités et leurs sujets recherchent de nouvelles stratégies d'intégration sociale qui ne passent pas par le marché du travail. Par contre, si la communauté est présentée comme un instrument important dans l'établissement d'une nouvelle société providence, elle ne peut agir ainsi que si elle est capable d'offrir un oasis d'ordre affectif au milieu des périls réels ou appréhendés de notre époque.

Dans la première partie de cet essai, je montre qu'à l'ère moderne, surtout en Amérique du Nord, on a toujours assigné au concept de communauté un rôle à la fois expressif et instrumental. Je soutiens ensuite que ces deux rôles prennent une signification nouvelle et urgente à cause de la mondialisation de l'économie et de la perturbation de l'économie nationale qui en découle dans bien des États occidentaux. Même si tous les décideurs politiques se tournent vers la communauté pour qu'elle fasse sa part, nous ne savons pas à quelle communauté exactement ils s'adressent, ni dans quelle mesure cette communauté peut apporter une solution efficace au problème croissant de l'exclusion économique. L'analyse que je propose comporte trois volets : premièrement, en tant que lien social, la communauté s'incarne surtout dans les organismes du soi-disant secteur communautaire ; deuxièmement, ces organismes prennent une signification particulière dans la mesure où ils se distinguent des organismes économiques et étatiques, en s'identifiant à une solution utopique ; troisièmement, la solution communautariste qu'ils présentent ne garantit pas une intégration dans la société générale, mais une intégration dans le secteur communautaire marginal lui-même. En soi, le secteur communautaire n'est pas

une solution à l'exclusion et à la marginalisation, mais un palliatif.

La communauté et la société moderne

La communauté est un concept de la modernité. Pour Tönnies et Weber, elle était une norme traditionnelle en regard de laquelle on pouvait comparer les formes de cristallisation complexes, hétérogènes et aliénantes de l'organisation sociale au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e. En règle générale, l'idée de faire de la communauté un concept utile pour l'analyse des sociétés modernes paraissait suspecte. Beaucoup de sociologues soutenaient que le regret d'une communauté mythique du passé était un thème culturel constant de la modernité (Nisbet, 1957 ; Gusfield, 1975), mais beaucoup d'autres aussi croyaient qu'il s'agissait d'un concept archaïque et nébuleux qui n'avait guère d'utilité analytique (Day, 1993). Pourtant, ces théories sociologiques n'ont jamais empêché ceux qui s'intéressaient aux interventions sociales de fonder leurs pratiques sur un discours communautaire se réclamant d'un discours social scientifique (Kuklick, 1979).

Depuis les années vingt, dans les sociétés modernes, on a mis l'exclusion sociale sur le compte de l'effritement de la communauté. Comme leurs mentors européens, les premiers sociologues américains de l'École de Chicago ont constaté que les sociétés modernes ne reproduisaient pas le niveau d'intégration sociale que les sociétés traditionnelles étaient censées avoir connu dans des conditions de solidarité mécanique. Ils n'ont cependant pas banni le concept de communauté de leurs analyses. Bien au contraire, beaucoup de ces premiers sociologues et de leurs héritiers intellectuels se préoccupaient des façons dont les exclus ou les marginaux — immigrants, indi-

gents, petits délinquants et autres « déviants » — se regroupaient dans des aires morales dont ils définissaient eux-mêmes les règles.

Dans une toute autre optique que les analyses sociologiques des chercheurs de l'École de Chicago, on a vu apparaître dans les années trente de nouvelles protoprofessions comme l'urbanisme et l'organisation communautaire, qui ont fait des théories communautaires leurs assises scientifiques (Grafmeyer et Isaac, 1984; Lamoureux, Mayer et Panet-Raymond, 1989). L'organisation communautaire était une stratégie interventionniste élaborée au départ par des réformateurs de la classe moyenne au profit de quartiers pauvres ou « désorganisés » dans des métropoles en expansion rapide comme Chicago. Ces réformateurs indépendants voulaient aider les résidents à mettre sur pied des institutions locales ou à résister à l'exploitation. Ils ont inspiré, directement ou indirectement, certains projets de prestige de l'État providence américain naissant¹. Néanmoins, un gouffre séparait habituellement l'idée que les interventionnistes et les chercheurs se faisaient de la communauté.

Les sociologues se sont mis à regarder d'un œil de plus en plus désapprouvateur ces pratiques d'intervention, surtout dans le contexte des politiques sociales. Ils soulignaient que les frontières assignées aux communautés dans le cadre des poli-

tiques et de l'application des programmes tendaient à refléter les besoins administratifs, et que les territoires désignés sous ce titre étaient beaucoup trop vastes pour garder aux yeux de la communauté le sens d'une « aire morale ». Pour ce qui est de la participation, les études montraient qu'en dépit de leur capacité de constituer une stratégie démocratique pour donner des pouvoirs aux populations locales, de telles pratiques entraînaient habituellement la récupération institutionnelle et professionnelle ainsi que la domination des citoyens participants (Pateman, 1970; Arnstein, 1969; Mowbray, 1985; Godbout, 1983). Selon la plupart des analystes, ces utilisations manipulatoires montraient bien que le concept de communauté ne pouvait constituer un outil conceptuel d'analyse sociale. Avec la montée de la Nouvelle Gauche et la prolifération des théories sociales radicales dans l'après-guerre, ce concept a été scruté de façon encore plus critique et perçu finalement comme un piège idéologique pernicieux. On s'opposait à l'idée qu'il puisse exister des communautés cohérentes dans les sociétés modernes; les communautés ne représentaient rien d'autre qu'un « zonage » artificiel imposé par des structures économiques capitalistes et par l'État (Castells, 1972). C'était plutôt la société de masse, diamétralement opposée à la communauté, qui symbolisait la modernité.

Dans l'optique de la Nouvelle Gauche, la société de masse était une conséquence de l'action des forces capitalistes et bureaucratiques, qui avaient brisé les relations constructives entre les individus et façonné la société en fonction de leurs propres besoins. Il en résultait une aliénation répandue, une forme insidieuse de totalitarisme maintenue grâce à l'utilisation stratégique des médias (Marcuse, 1968). Certains faisaient valoir que le mythe

de la communauté attisait des sentiments xénophobes et tribaux très dangereux pour les sociétés cosmopolites modernes (Sennett, 1970, 1979). On accusait l'idéologie capitaliste de se servir de la communauté pour délimiter les populations selon leur fonction économique (Castells, 1972). À l'opposé, certains glorifiaient la société de masse parce qu'elle permettait des rencontres constantes et des confrontations excitantes entre des étrangers, la multiplication des identités sociales et la diversification des stratégies relationnelles. Selon eux, loin d'être aliénantes, ces expériences étaient enrichissantes (Sennett, 1970; Bernard, 1973). Les tenants de l'une et l'autre perspective dénigraient le concept de communauté.

À la suite du rejet de ses multiples facettes, il est curieux de voir le concept de communauté redevenir, dans les années quatre-vingt, un sujet de préoccupations. Beaucoup de sociologues répugnaient à le réhabiliter; ils ont néanmoins développé les domaines d'études — nouveaux, mais étrangement familiers — de la « localité » et des « réseaux », qui font ressortir les dimensions morales et spatiales entremêlées des relations sociales (Bulmer, 1985, dans Day et Murdoch, 1993; Urry, 1987). À un niveau plus philosophique, et plus près des idées des intervenants communautaires, Habermas (1987) regrette la colonisation du « monde vécu » par le « système » et réclame l'enrichissement de la communauté grâce à un dialogue créateur de consensus. Les penseurs post-modernes ont aussi jeté un regard sur la communauté; selon Smart (1993: 85), il est possible en effet que les communautés traditionnelles aient été « disloquées, perturbées et désorganisées par les conséquences corrosives de la rationalité moderne », mais il semble y avoir eu parallèlement une reconstitution des formes traditionnelles de vie

40

ou, plus précisément, « une articulation des formes traditionnelles et modernes de diverses façons complexes et imprévues ». La multiplication de nouvelles communautés morales — nées du fondamentalisme religieux, du chauvinisme ethnique, de cultes ou d'autres phénomènes non rationnels — est interprétée comme une preuve de l'incapacité de la société de masse de donner un sens à la vie des individus (Berger, 1980; Berman, 1985).

On a donc réhabilité le concept de communauté, qui ne représente plus un reliquat déformé ou partiel de la société traditionnelle, mais plutôt un discours utopique né du désenchantement de la modernité. Ce nouveau communautarisme a un visage à la fois conservateur et radical. Dans l'optique conservatrice, l'appel à la communauté nous renvoie au concept hégélien de société civile. Il s'agit d'un appel en faveur de la revitalisation d'organismes communautaires et d'associations bénévoles qui uniraient les citoyens dans une action sociale coopérative et accompliraient une médiation entre le narcissisme de la vie privée et l'aliénation du domaine public moderne (Berger, 1980; Lasch, 1988; Gutman, 1991). Selon l'optique radicale, il n'est pas facile de concevoir ou d'institutionnaliser la communauté dans un contexte moderne d'hétérogénéité insurmontable, où des frontières séparent les

personnes qui ont des intérêts et des façons de voir et de penser très différents. Pourtant, il est possible qu'une communauté naisse de la rencontre des contraires, du lien social ou de l'identité commune qu'implique simplement le fait « d'être ensemble » (Nancy, 1986; Mouffe, 1991; Corlett, 1991; Maffesoli, 1993). La communauté devient ainsi une coexistence constamment recherchée, ancrée dans « la capacité de l'imaginaire de voir dans des étrangers des compagnons de souffrance » (Rorty, 1989).

Le concept renouvelé de la communauté est donc moins analytique et davantage expressif et instrumental. D'une part, il a conservé pendant toute l'ère moderne une fonction presque mythique à titre d'espace moral utopique capable de servir de rempart contre la rationalité, la désaffection et l'isolement émotif dominants. D'autre part, les politiques et les programmes ainsi que les organismes et les associations font de la communauté soit un agent, soit un objet d'intervention sociale. La renaissance du discours et des pratiques communautaires apparaît nettement à l'échelle internationale, que ce soit dans les mouvements sociaux fondés sur l'ethnie, la localité, le style de vie et d'autres caractéristiques, ou dans les politiques sociales qui font appel à la décentralisation, à la mise sur pied de services locaux ou régionaux

ainsi qu'à la promotion de formes d'aide sociale non étatiques, non mandatées et sans but lucratif. Ces stratégies de résistance populaire et de gestion sociale semblent être une réaction à un ensemble particulier de conditions transnationales.

De la mondialisation à l'exclusion locale

Déjà important pendant toute la période de progression de l'État providence, le discours communautaire prédomine encore davantage maintenant que l'État providence éclate de toutes parts. Tous reconnaissent que le bouleversement des économies nationales, qui est au cœur de la crise internationale de l'État providence, est relié à une mondialisation croissante du système économique capitaliste (Smart, 1993; Harvey, 1989). C'est cette thèse que je veux exposer ici de façon heuristique, c'est-à-dire sans en faire une démonstration, mais en indiquant des développements récents au niveau mondial et leurs répercussions au niveau national et local. Je veux montrer dans quel contexte les pratiques communautaires instrumentales et expressives sont appelées à se rejoindre et à favoriser la prolifération de stratégies de « partenariat » entre les États et les groupes sociaux.

Par mondialisation, il faut entendre une intensification des stratégies transnationales d'accumulation de capitaux, qui sont de plus en plus efficaces à l'échelle de la planète. Mentionnons par exemple la multiplication et la croissance des corporations multinationales, la création de la Banque mondiale et son fonctionnement autoritaire, l'établissement de zones commerciales multinationales et la recherche agressive de nouveaux marchés comme en Russie et en Chine. Ces événements accompagnent ou suscitent de nouvelles technologies financières, comme des formes novatrices de crédit et de spéculation

tion, et des progrès dans les techniques de communication électronique qui effacent les frontières et enchaînent les politiques, les cultures et les économies locales au marché mondial. La mondialisation a donc des répercussions profondes qui vont au-delà de l'économie, surtout par rapport à l'État-nation et à ses relations avec la société civile (Lyotard, 1986; Smith, 1990; Tololyan, 1991). Pour replacer les conditions locales dans leur juste perspective — c'est-à-dire pour montrer à quel point elles sont captives de processus plus larges tout en ayant une vie propre — il est utile d'esquisser la voie qui conduit du mondial au local.

Tout d'abord, la mondialisation des marchés de capitaux et la fusion des intérêts financiers du monde entier efface les formes très particulières d'interdépendance qui existaient traditionnellement entre les systèmes économiques et les États. Comme les stratégies tant de production que de commercialisation en viennent à adopter une perspective internationale — dans les PME comme dans les grandes entreprises — les capitaux sont plus mobiles et, au lieu de travailler à l'intérieur des limites légales, politiques et culturelles d'un État donné, les agents financiers partent à la recherche des conditions les plus avantageuses partout dans le monde. L'économie capitaliste devient de plus en plus monolithique, et chaque État peut de moins en moins l'influencer. Cette autonomie croissante des économies face aux États rend ces derniers moins capables de réguler leur propre économie nationale. C'est ainsi que les politiques protectionnistes nationales s'affaiblissent. Par conséquent, plus l'autonomie de l'économie s'accroît, plus l'autonomie relative des États diminue.

Du point de vue économique, l'État s'est traditionnellement servi de son autonomie relative, non seu-

lement pour contrôler directement les comportements économiques, mais aussi pour adopter des mesures correctrices lorsque les forces du marché avaient des conséquences imprévues, et pour promouvoir de la sorte un certain équilibre socio-économique au sein des territoires. C'est ainsi que l'État providence s'est doté de lois pour donner aux travailleurs, de façon tangible et intangible, de meilleures conditions, plus de pouvoir et plus de richesse, et pour assurer un filet de sécurité aux victimes de la production capitaliste. Parallèlement, il veillait à ce que le milieu de la production demeure stable et à ce que le marché de la consommation favorise l'accumulation de capitaux. Ce système est parfois appelé modèle de régulation fordiste-keynésien, parce qu'il suppose la coordination de stratégies de gestion technico-organisationnelles au niveau des lieux de travail et de stratégies macro-économiques du point de vue de la demande au niveau de l'État. Ensemble, ces stratégies ont donné une période de stabilité économique relative, grâce à ce qu'on appelle communément l'État providence. Cependant, depuis le milieu des années soixante-dix, cette stabilité a été peu à peu ébranlée. On est en train de mettre au point de nouvelles techniques mondiales d'accumulation, et le contrat social fordiste — qui accordait aux travailleurs passablement de sécurité et de pouvoir de consommation — est abandonné au profit d'une « flexibilité » accrue. Le filet de sécurité de l'État providence n'est plus perçu comme un facteur de reproduction de la main-d'œuvre et d'expansion des marchés; dans l'optique d'un objectif de flexibilité, il est devenu superflu, sinon contreproductif.

Comme les agents économiques au niveau mondial sont beaucoup moins pressés que dans le passé de négocier avec chaque État les ques-

tions de développement « dans l'intérêt national », leurs stratégies visent avant tout à la simple accumulation rapide de capitaux. Cela suppose, par exemple, la prédominance de l'activité financière sur la production, les prises de décision motivées par la spéculation, la poursuite transnationale d'une main-d'œuvre bon marché et l'investissement dans des technologies électroniques programmables aux dépens des travailleurs. L'escalade de ces stratégies a des effets dévastateurs sur les économies nationales, effets de nature et d'intensité variables selon les pays. Il peut s'agir d'une désindustrialisation ou d'une restructuration qui entraîne un chômage élevé, des récessions successives et des reprises ratées, ce qui provoque en retour un écart croissant entre les riches et les pauvres, ainsi qu'une hypermobilité de la main-d'œuvre à l'intérieur des États et entre eux. Cette dernière conséquence entraîne ce que nous appelons par euphémisme « une immigration de sources non traditionnelles » (Asie du Sud-Est, Afrique, Antilles et Amérique centrale) vers les pays occidentaux hautement industrialisés et politiquement plus stables. Pourtant, en Occident, les économies locales sont incapables d'intégrer adéquatement la majorité de ces « étrangers », du moins sans créer de ressentiment parmi les groupes sociaux établis et déjà menacés de déstabilisation économique. En résumé, le désengagement relatif du capital des contextes nationaux et locaux provoque un bouleversement économique et social de plus en plus profond sur la scène nationale. La dépendance de l'aide sociale, l'itinérance, la mendicité, les activités économiques illégales ou souterraines et un racisme violent sont des phénomènes de plus en plus courants en Occident.

Déjà affaibli par le désengagement local du capital, l'État pro-

vidence doit faire face à ce bouleversement national avec une assiette fiscale réduite. Il n'a pas totalement échoué dans ses efforts pour gérer la crise puisque la détérioration socio-économique indéniable qui est ressentie presque partout n'a pas provoqué les violentes protestations qu'on avait connues pendant les années trente. Par contre, ces tentatives de gestion sociale ont plongé les États, à des degrés divers, dans une situation déficitaire qui est aggravée par les intérêts de leur dette réclamés par les institutions financières nationales et internationales. Cet endettement direct envers des agents financiers transnationaux vient donner le coup de grâce à la capacité des États de résoudre leurs problèmes nationaux en concevant et en mettant en vigueur des politiques socio-économiques favorables aux économies locales. En fait, même là où il existe peut-être un désir politique de le faire, on ne semble pas avoir suffisamment d'autonomie pour refuser des politiques comme le libre-échange, qui améliorent les infrastructures du marché du travail et de la consommation au profit de l'économie mondiale, tout en désorganisant complètement bien des économies locales.

En dernière analyse, le problème immédiat des États occidentaux contemporains est leur incapacité croissante de s'occuper des

victimes de « l'accumulation flexible », c'est-à-dire la population de plus en plus nombreuse qui est coupée de l'économie locale légitime. Des segments croissants de la population sont totalement exclus par suite de mises à pied permanentes dues à la fermeture ou à la réorganisation des entreprises. Quantité d'autres personnes sont marginalisées par la création stratégique d'un marché du travail périphérique, qui englobe non seulement le marché du travail secondaire traditionnel, mais aussi les nouvelles formes prédominantes d'offres de travail, comme la sous-traitance à des travailleurs autonomes, les emplois subventionnés par l'État, le travail à temps partiel, les emplois temporaires et les contrats à court terme. Les partisans de la « flexibilité » soutiennent que les travailleurs très bien formés et adaptables, ceux qui sont capables d'exécuter « des tâches multiples » et de travailler à l'endroit et au moment où on a besoin d'eux, formeront un nouveau « noyau » de travailleurs permanents bien rémunérés. Les autres seront relégués à la « périphérie » parce qu'ils n'ont pas la compétence, l'expérience ou les connaissances (le « capital humain ») qu'exigent les entreprises de haute technologie flexibles (Gilbert, Burrows et Pollert, 1992).

Cependant, le profil des victimes des économies locales ne correspond pas seulement aux traits individuels du « capital humain ». Il semble nettement exister un profil *social* des exclus et des marginaux. Ce seraient :

— les travailleurs âgés et moins âgés perçus comme coûteux, lents ou incapables de s'adapter au changement ;

— les jeunes et les moins jeunes considérés comme insuffisamment formés, indisciplinés et rebelles à tout engagement ;

— les minorités visibles jugées non acculturées et perturbatrices

de l'harmonie sur les lieux de travail ;

— les femmes chefs de famille, qu'on suppose préoccupées et peu fiables ou qui sont censées préférer le travail à temps partiel malgré l'absence de sécurité et d'avantages sociaux ;

— les personnes handicapées ou mésadaptées et les femmes enceintes, qui sont toutes perçues comme improductives et, par conséquent, comme un fardeau pour l'employeur.

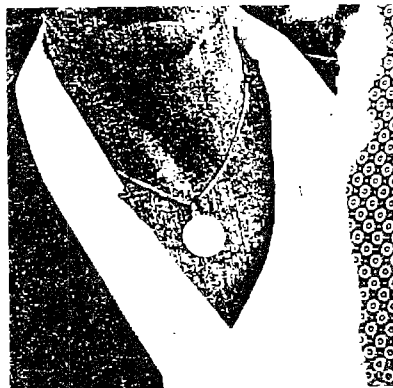
Dans le cadre de l'État providence, la plupart des exclus ou des marginaux par rapport au marché du travail ont bénéficié du droit à un soutien public. Par contre, cela voulait dire qu'une augmentation de l'exclusion et de la marginalisation entraînait des dépenses et des dettes sans cesse croissantes pour l'État. Des mesures sociales récentes, destinées sinon à réduire, du moins à contenir les dépenses gouvernementales, se sont révélées inefficaces ou ont eu des effets pervers. Par exemple, dans bien des sociétés occidentales, la privatisation massive des sociétés d'État et des services sociaux a été la première stratégie envisagée, et on a élu partout des gouvernements conservateurs pour mettre de telles politiques en œuvre. Cependant, sauf aux États-Unis et en Grande-Bretagne, ces politiques ne sont jamais allées aussi loin que certains le craignaient². En fait, là où elles ont été adoptées, elles ont eu pour conséquence d'accroître l'exclusion et la marginalisation, si bien que le déficit de l'État a continué de croître.

Les stratégies que les États adoptent pour contenir leur dette ont non seulement pour résultat d'accroître l'écart entre les riches et les pauvres, mais elles mettent aussi en péril de vastes secteurs professionnels et techniques de la fonction publique. Ce ne sont plus seulement les groupes sociaux les

moins capables de participer à une activité économique légitime qui sont privés d'un emploi stable, mais également des techniciens, des professionnels et des gestionnaires hautement qualifiés, rejetés par l'industrie privée et par le secteur public. S'ils ont de la chance, ils vont occuper des emplois précaires sur le marché du travail périphérique, où ils gonflent les rangs des « sous-employés ». D'autres mesures d'économie — par exemple, la non-institutionnalisation des malades mentaux, des déficients, des personnes âgées et des invalides — a rendu des gens déjà exclus visibles et présents dans la vie quotidienne des populations locales. On dirait que plus l'État tente de s'occuper de l'exclusion au niveau local, plus sa dette augmente; et plus sa dette augmente, « plus il devient vulnérable aux [...] mesures disciplinaires de la finance internationale » (Harvey, 1989: 194), et moins il est capable d'élaborer des politiques autonomes pour corriger les conditions locales. Ce cercle vicieux explique pourquoi l'État cherche de nouvelles formes de gestion sociale et voit dans le partenariat avec la communauté un modèle viable.

Par contre, l'accroissement de l'exclusion et de la marginalisation a également entraîné des réactions significatives de la part des populations touchées. L'exclusion est à la fois un processus mondial et une expérience locale. Elle fait appel à des stratégies de gestion sociale venant d'en haut comme à des stratégies culturelles ou existentielles venant de la base. Les théories sur le processus d'exclusion confirment implicitement cette dualité: d'un côté, les autorités pratiquent le repérage des « populations cibles » ou des « groupes vulnérables » (Castel, 1994), et de l'autre, les gens qui s'identifient eux-mêmes comme « à l'extérieur » tendent à s'organiser selon leurs propres

normes (Xiberras, 1993). En fait, l'exclusion entraîne rarement une rupture totale du lien social; ce lien se recrée dans le ghetto, dans l'hôpital psychiatrique, dans la prison, dans la bande, dans le quartier ou dans les rues du centre-ville. Toutefois, est-ce cette communauté que l'État veut associer à ses projets de partenariat ?



De quelle communauté s'agit-il ?

Au début des années quatre-vingt, au moment où la mise en vigueur des politiques de désinstitutionnalisation des malades mentaux et de non-institutionnalisation des personnes âgées s'accélérait au Québec, des appels à la participation de la communauté se faisaient constamment entendre. Beaucoup accueillent ces appels avec un mélange de prudence et de scepticisme (Corin et Lauzon, 1986). De quelle communauté les autorités parlaient-elles exactement? À l'extérieur des établissements, ces populations marginales risquaient de trouver de l'hostilité et du rejet plutôt qu'un accueil chaleureux; elles risquaient de trouver une masse informe d'étrangers aliénés, des rebuffades répétées auprès des propriétaires et des employeurs et des tracasseries bureaucratiques sans fin, plutôt qu'un lieu d'intégration familial et sympathique. La seule « communauté » était la famille prise au piège, mais même elle

n'était plus aussi stable ni aussi disponible qu'à l'époque traditionnelle. Nous vivons, dit Baudrillard (1983), à l'ère des « simulacres », une ère où l'illusion, le mirage, la feinte n'ont pas nécessairement de référent dans le monde réel. La communauté sur laquelle les nouvelles politiques sociales semblent compter paraît n'être qu'un tel mirage, qu'une illusion nostalgique sans référent dans le monde réel.

Les théoriciens de la société de masse avaient peut-être raison de soutenir que le concept de communauté est incompatible avec la modernité. Dans le cas du Québec, toutefois, le scepticisme initial que je viens de mentionner a été rapidement oublié par les chercheurs qui étudiaient cette question pour la Commission Rochon sur la santé et les services sociaux (Lesemann et Lamoureux, 1988). Ils ont constaté que, dans les faits, les familles demeuraient sans conteste les principaux dispensateurs de soins pour leurs membres en perte d'autonomie. En outre, ils ont découvert une pléthore d'associations bénévoles qui s'étaient matérialisées de façon autonome sur le terrain, afin de répondre aux besoins très variés de ceux que « le système » semblait avoir abandonnés (comme les malades mentaux désinstitutionnalisés), mal desservis (comme les jeunes) ou ne pas cibler dans ses interventions (comme les femmes battues). De telles associations ne naissent pas au sein d'une société de masse dépourvue de liens affectifs stables. Si « la communauté » n'est qu'un mirage, d'où ces groupes auraient-ils pu jaillir ?

Dans cette optique, l'existence d'une communauté semble aller de soi et peut être induite tout naturellement de l'apparition d'une action sociale collective et d'associations bénévoles. Dans le cadre d'une politique sociale, les questions pratiques ne se centrent donc pas sur

l'existence d'une communauté sous sa forme essentielle, mais sur ses effets. Il s'agit d'une communauté instrumentale, d'une communauté définie en fonction de ce qu'elle fait plutôt que de sa signification pour ses membres. Si l'existence d'associations bénévoles permet de présupposer une communauté, nous n'avons donc besoin que des associations elles-mêmes pour identifier les communautés ; ainsi, une « coalition de la communauté noire » doit représenter une « communauté noire » ; un groupe de défense des droits des malades mentaux représente sans doute la volonté ou l'action d'une « communauté » quelconque. Bien plus, dans la mesure où il est possible d'encourager la multiplication des associations communautaires, au moyen d'incitations financières et politiques par exemple, on peut penser que les communautés peuvent être « organisées », « développées » ou même « inventées » (Donzelot, 1988). La communauté en vient à se distinguer de l'État et de l'économie uniquement par ses caractéristiques organisationnelles : c'est le secteur de la société occupé par des entreprises sans mandat de l'État et sans but lucratif. Quant à savoir s'il y a derrière ces entreprises une communauté qui a une signification subjective, cela est sans intérêt dans une telle optique.

Pourtant, selon certains, s'engager dans ce secteur communautaire

défini de façon objective, c'est s'engager dans une expérience communautaire qui a une signification subjective, un sens au niveau du monde vécu, au niveau local et immédiat des interactions quotidiennes. Ce sens provient des frontières symboliques qui sont tracées et maintenues pour délimiter le particulier (Gusfield, 1975 ; Cohen, 1985). C'est à cette communauté existentielle que je faisais allusion précédemment en disant qu'elle avait une fonction expressive par opposition à une fonction instrumentale. Elle permet aux groupes de se constituer à partir d'une certaine façon symboliquement significative d'exprimer qui ils sont et comment les autres sont différents d'eux. Elle constitue un lien au niveau pré-institutionnel des émotions et de l'identité. La prise de conscience de ce lien a le pouvoir de repousser les sentiments d'isolement, d'aliénation et d'exclusion.

Ces communautés subjectivement significatives sont-elles la source des exemples d'action collective bénévole qui forment le secteur communautaire ? Ou, au contraire, les organismes qui prétendent représenter les valeurs et les besoins particuliers des communautés fournissent-ils le matériel symbolique et discursif qui est à l'origine d'un sentiment communautaire ? Le processus peut souvent être réciproque : des communautés sont produites et reproduites par les pratiques réciproques de personnes animées d'un sentiment communautaire et d'organismes et mouvements qui suscitent ce sentiment. Par contre, l'apparition de cette réciprocité est arbitraire. Rien n'oblige l'organisme sans but lucratif du secteur communautaire à prétendre représenter une collectivité élargie ayant une identité subjective commune. En fait, il n'y a aucune nécessité pour qu'un sentiment communautaire naisse au sein d'un organisme du secteur commu-

nautaire, et s'il naît, il n'y a aucune nécessité pour qu'il transcende les frontières de cet organisme.

De plus, l'identification de communautés ayant une signification subjective est problématique parce que ceux qui ont en commun des caractéristiques objectives (comme le pays d'origine, l'âge ou le sexe) partagent rarement ce qui équivaut à une « conscience de classe » ou à une « conscience collective ». C'est pourquoi, lorsque nous faisons référence à une communauté, nous voulons dire généralement de façon précise les associations qui prétendent la représenter. Certaines associations en viennent à incarner des communautés simplement parce qu'elles disent les représenter, comme par exemple les associations qui prétendent représenter un quartier, alors qu'en fait elles ne représentent que les résidents et non-résidents de ce quartier qui participent à l'association elle-même. D'autres organismes créent des frontières symboliques, non dans un but de représentation, mais pour se distinguer d'autres organismes engagés dans des activités similaires. Par exemple, des organismes de services au sein de la communauté peuvent chercher à se distinguer des services sociaux de l'État par le sens qu'ils donnent aux circonstances entourant leur création, par les aptitudes de leurs travailleurs ou par les normes et valeurs respectives des deux groupes. Dans un cas comme dans l'autre, l'organisme lui-même incarne essentiellement la communauté.

Il semblerait donc que s'il existe aujourd'hui des communautés, ce sont des espaces sociaux façonnés simultanément par des frontières symboliques et par des frontières bureaucratiques. Elles peuvent, d'une part, prendre la forme d'organismes significatifs capables de servir dans la lutte pour gérer l'exclusion de façon autonome ou d'associations formées pour combattre

l'aliénation, l'exclusion et l'impuissance au moyen d'une action collective. Ce sont, d'autre part, des organismes financés ou même créés par l'État pour gérer l'intégration sociale de groupes exclus et marginalisés, tels les sans-emploi, les pauvres et les minorités visibles. Ces deux visages de la communauté ne s'excluent pas mutuellement. Ils ne représentent pas des sphères distinctes et parallèles de l'action sociale dans laquelle les organismes communautaires s'engagent, les uns axés sur la lutte, les autres sur l'intégration (Lustiger-Thaler et Shragge, 1993). Ils laissent plutôt entrevoir une certaine mutualité, une vague congruence entre les stratégies existentielles et expressives d'un éventail de plus en plus large de marginaux dans la société, et les stratégies instrumentales des autorités afin de gérer cette population croissante de marginaux (Rose et Miller, 1991).

Des organismes significatifs

À mesure que les autorités et les marginaux convergent avec inquiétude vers un modèle de partenariat, les relations entre l'État et le secteur communautaire deviennent très tendues (Mendel, 1993; Lamoureux, 1994). Cette tendance au partenariat n'est pas une stratégie unilatérale de l'État, car les organismes communautaires dépendent eux-mêmes de plus en plus de l'État pour leur financement, au moyen de programmes subventionnés, de contrats ou d'autres formes d'aide. D'une part, ils recherchent une stabilité et une marge de manœuvre plus grandes que celles qu'ils auraient s'ils dépendaient du travail bénévole et de la philanthropie locale. De plus, ils aspirent à influencer les politiques gouvernementales et la planification des services locaux. D'autre part, ils se montrent féroce-ment vigilants face à une institutionnalisation de leur secteur qui risquerait de les

transformer en une fonction publique nouvelle (moins coûteuse) sous le contrôle direct ou indirect de l'État, et de les dépouiller de leur particularité (White et Mercier, 1991). La congruence croissante entre les stratégies existentielles et instrumentales mises en place dans le secteur communautaire renforce ce secteur tout en menaçant la capacité des organismes communautaires de servir de substituts pour la communauté.

Aux yeux de certains groupes communautaires, la responsabilisation et la coordination représentent un prix normal et raisonnable à payer pour que l'État appuie directement ou indirectement les services qu'ils fournissent. Pour eux, la frontière entre le secteur communautaire et le secteur public a peu d'importance, généralement parce qu'ils regroupent soit des élites locales ou professionnelles qui considèrent leur travail comme une extension de la fonction publique, soit des personnes plutôt impuissantes regroupées par ces élites³. Par contre, comme la définition de cette frontière a pris depuis quelques années une signification accrue dans le discours des groupes communautaires, on peut penser que la particularité de l'identité communautaire devient de plus en plus importante à mesure que ces groupes se rapprochent de l'État. Même lorsqu'ils semblent remplir un mandat étatique (par exemple, les programmes de développement de l'employabilité), certains groupes communautaires tiennent à la particularité de leur approche. Par conséquent, tandis que les stratégies de l'État insistent sur le capital humain et favorisent l'intégration sociale par la participation sur le marché du travail, les organismes communautaires peuvent chercher à promouvoir plutôt la création et le renforcement de relations informelles qui seront une source constante d'appui social tout au long de la

démarche démoralisante que constitue la recherche d'un emploi. Aucune des deux stratégies n'est vraiment efficace; toutes deux débouchent, dans le meilleur des cas, sur la précarité économique. Cependant, l'organisme communautaire fournit un espace moral et discursif à l'intérieur duquel il est possible de découvrir d'autres formes d'intégration sociale.

Le secteur communautaire — auquel on a tendance à donner le nom de mouvement communautaire lorsqu'il est question d'une action ayant une signification subjective — ne jaillit pas d'une communauté et ne représente pas cette communauté; il constitue plutôt lui-même une communauté. Les frontières de sa particularité ne sont pas des caractéristiques objectives communes (comme la pauvreté, le chômage, la victimisation), mais se définissent plutôt en fonction d'une identité collective qui oppose une solution communautaire au caractère aliénant des institutions modernes. C'est une identité utopique; elle incarne une façon radicalement différente d'être ensemble et d'agir ensemble, devant être soigneusement protégée des pratiques universalisantes du système social en place (Habermas, 1987; Sandel, 1985; Mouffe, 1991). D'où l'élaboration d'un discours communautaire qui se veut avant tout un discours contestataire, d'où aussi l'accent mis sur un système de valeurs totalement non modernes, mais aussi non traditionnelles. Ce mouvement communautaire se méfie du professionnalisme et de l'expertise, ces moyens modernes de domination. Il refuse de compter sur des institutions bureaucratiques qui ne reconnaissent ni les différences ni les particularités. Il dénigre la spécialisation qui catégorise les individus et fait abstraction de leurs conditions de vie locales. Bref, ce que nous considérons comme utopique dans ce mouvement est une

46

réaction contre les dures conséquences de la modernité qui prend la forme d'une réaffirmation et aussi d'une reconstitution des pratiques traditionnelles.

Pour la gestion de l'exclusion, l'efficacité potentielle des organismes communautaires est intimement liée à la signification qu'ils revêtent aux yeux des participants. Cette efficacité ne découle donc pas d'une rationalité scientifique, mais des pouvoirs que confère la *vie associative*, c'est-à-dire le fait d'être ensemble, le partage de la vie quotidienne, la convivialité, l'aide mutuelle, la concertation et le consensus. En fait, on a conceptualisé cette relation communautaire « alternative » comme une forme de « don » (Godbout, 1992). C'est une expérience qui, selon les participants, se différencie des relations d'échange et des relations au sein du réseau public, ce qui laisse entrevoir une congruence discursive avec la distinction plutôt instrumentale entre le secteur communautaire, le secteur privé et le secteur public. Il s'agit d'un ensemble d'interactions qui ne sont pas orientées vers un résultat mesurable ou un produit, mais plutôt vers des processus mutuellement gratifiants. Bien que Godbout laisse entendre que cette autre forme de relation s'institutionnalise de plus en plus avec le développement du secteur communautaire, d'autres conservent une vision plus utopique. Pour eux,

cette relation qui est celle du « don » correspond à la nature éphémère de la communauté moderne, et défie les liens stables créés par une unité culturelle ou une éthique de réciprocité. Cette communauté prend plutôt la forme d'une expérience passagère de gratification commune (Corlett, 1989). Elle disparaît avec le premier souffle d'institutionnalisation. Dans cette optique, la relation communautaire est extrêmement fragile, et il faut la protéger de la menace de l'institutionnalisation. Dans la tradition utopique, elle est une perpétuelle alternative.

Pourtant, à mesure que l'État et le secteur communautaire en viennent à mieux se connaître et à mesure que leurs stratégies convergent, il devient urgent pour les organismes communautaires de renforcer leur particularité en maintenant avec assurance leurs frontières symboliques. En effet, à cause de son expansion due à l'arrivée incessante d'exclus et de marginalisés, le secteur communautaire devient encore plus hétérogène. Ainsi, sa croissance récente provient en partie de la disponibilité croissante de professionnels marginalisés dotés d'une formation qui leur permet de structurer les groupes communautaires d'une façon qui réponde aux attentes de l'État. Les politiques qui orientent les « oisifs », personnes assistées sociales, vers les travaux communautaires ont constitué un autre facteur de croissance. Ces politiques ont ouvert à certains de nouvelles perspectives d'appartenance et de soutien, mais d'autres sont des participants hésitants ou non initiés pour qui le symbolisme de l'option communautaire demeure sans signification. Cet émiettement des frontières significatives du secteur communautaire pourrait constituer un danger pour lui. Par contre, des frontières symboliques sont infiniment malléables; il n'est pas nécessaire qu'elles aient la *même*

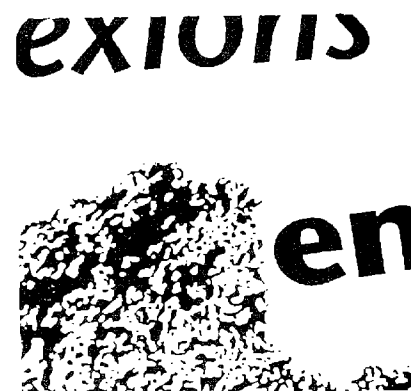
signification pour tous les participants (Cohen, 1991).

Des organismes efficaces ?

L'efficacité des organismes communautaires repose sur une affirmation audacieuse: la seule façon d'échapper à une existence dépourvue de certitude est de rechercher l'autodétermination (Heller et Feher, 1988). En tant que processus et en tant que valeur, les associations bénévoles et sans but lucratif répondent bien au *désir* d'autodétermination, mais dans quelle mesure atténuent-elles les périls que représentent l'exclusion et la marginalité? Comme le note Smart (1993), le sentiment d'autodétermination que la participation à des organismes « alternatifs » peut susciter agit sur les personnes, mais non sur les conditions dans lesquelles elles vivent. « Une telle stratégie n'élimine pas la précarité, mais elle peut, dans le meilleur des cas, apporter un soulagement momentané pendant que la personne elle-même et les autres travaillent à façonner leur destin, puis démontrent leur participation en actualisant une possibilité qui leur est offerte et qu'ils connaissent » (Smart, 1993 : 97).

L'autodétermination exige une prise de conscience des options ainsi que des moyens qu'il est possible de réunir en vue de les promouvoir. Cette prise de conscience est la principale ressource des per-

EXISTIS
en



sonnes militantes, professionnelles ou conseillères, dans le secteur communautaire comme dans tout mouvement social. Le discours qu'elles défendent vise d'abord à faire prendre conscience des options et, en deuxième lieu, à promouvoir la prise en charge individuelle et collective. Les limites de cet ambitieux projet sont cependant évidentes. Face aux forces lointaines et universalisantes de la mondialisation, ces réactions locales peuvent atténuer temporairement les sentiments d'impuissance, mais elles n'ont pas le pouvoir de changer le monde. Cette constatation crée une certaine ambivalence, même chez les militants les plus engagés du secteur communautaire. Elle leur permet d'accepter un partenariat avec l'État en dépit de la fragilité de l'option communautariste.

Pour le secteur communautaire, l'État représente la seule force de médiation entre les actions des associations et collectivités locales et le processus de mondialisation de l'économie qui influence leur composition, leur discours et leurs stratégies. Face à ce processus, le secteur communautaire et l'État occupent ensemble une position désespérée. C'est vers cet espace communautaire que l'État achemine ses « groupes cibles » — les désinstitutionnalisés, les assistés sociaux, les minorités visibles et les autres personnes marginalisées par l'avènement de « l'accumulation flexible » —, comme si le secteur communautaire pouvait leur offrir un moyen efficace de réintégrer la vie économique légitime. Cette arrivée massive briserait le secteur communautaire si l'État ne le finançait pas et ne le reconnaissait pas comme un partenaire dans la planification des services locaux et régionaux.

Par contre, l'acheminement des marginaux et des exclus vers cet espace signifie que « la poursuite de

l'autodétermination » ne peut pas être une source réaliste de motivation pour la majorité des membres du secteur communautaire. La plupart ne sont pas là par choix, mais par accident (comme les professionnels qui ont perdu des emplois dans le réseau public ou comme les laissés pour compte du système de services sociaux) ou même par force (comme les bénéficiaires de l'aide sociale qui sont obligés d'exécuter des travaux communautaires). En règle générale, la participation de ces personnes qui vivent aux limites ou en dehors de l'économie légitime constitue une réaction de base au problème suivant : comment survivre devant la pénurie, l'instabilité, l'incertitude, les risques sociaux, l'isolement et la menace croissante d'un effondrement physique ou mental. C'est souvent uniquement au cours de rencontres passagères et variées avec des associations communautaires, ou grâce à elles, que les exclus découvrent un certain sentiment d'appartenance sociale et d'identité collective. C'est sous cet aspect palliatif uniquement que l'organisme communautaire peut être efficace. Il importe peu qu'il remplisse sa mission instrumentale et les réintègre dans la société générale car, avec un peu de chance, ce secteur *devient* leur communauté.

Néanmoins, les décideurs et les autres autorités politiques continuent de louer le caractère instrumental du secteur communautaire. Ils prônent le remplacement d'une institutionnalisation coûteuse par des soins à domicile pour les malades chroniques et les personnes âgées, par des services d'entraide et des services bénévoles ou sans but lucratif pour les malades mentaux, par une vie autonome pour les handicapés physiques et par des travaux communautaires pour les contrevenants non violents ; ils prônent le partenariat avec les instances et entreprises locales pour susciter un

sursaut d'activité économique ; ils prônent de nouvelles formes d'intervention sociale, comme des maisons des jeunes, des maisons des femmes et des centres de développement de l'employabilité. Pourtant, en tant que solution locale à des problèmes mondiaux, le secteur communautaire n'est pas plus efficace que l'État pour abaisser le taux mesurable de marginalité et d'exclusion.

Là où il est peut-être plus efficace — apportant une solution importante pour l'État — c'est dans l'atténuation des conséquences affectives de l'exclusion ainsi que des conséquences physiques et mentales qui en découlent. Cette solution ne prend pas la forme d'une réintégration à la société générale, mais plutôt d'une intégration à une sphère périphérique, conçue pour les marginaux et les exclus, occupée par eux, et à l'intérieur de laquelle ils peuvent développer des sentiments d'appartenance et d'autodétermination. Même pour ceux à qui il peut sembler une zone d'autodétermination, le secteur communautaire demeure une zone *marginale* où règnent la précarité et la privation. Pour ceux qui trouvent en lui un refuge à la dégradation causée par l'exclusion économique et la dépendance de l'État, il ne représente qu'un répit passager.

Le partenariat

Les États ne peuvent plus justifier devant leurs créanciers des dépenses d'aide sociale toujours croissantes. Même si la stratégie de beaucoup d'entre eux est de tenter d'accroître leur autonomie et de renforcer les économies locales en réduisant leur dette, on aurait tort de croire qu'une réduction de leurs dépenses est l'unique raison impitoyable qui motive les avancées qu'ils font à « la communauté ». Dans bien des États, on voit nettement que les gouvernements ont fait des efforts sincères, quoique

futiles, pour s'occuper directement du problème de l'exclusion. Ayant peu ou pas de prise sur le marché du travail, ils ont habituellement ciblé les groupes les plus vulnérables, en utilisant par exemple des politiques de discrimination positive en faveur des femmes, des minorités visibles ou des personnes handicapées, des programmes de développement de l'employabilité et d'aide financière pour le recyclage des chômeurs, des réformes du système d'éducation à l'intention des jeunes, notamment le financement de l'apprentissage et d'autres formes d'insertion dans l'entreprise. Toutes ces mesures montrent nettement que l'État reconnaît que le taux croissant de dépendance est dû à l'absence d'accès à la vie économique ainsi qu'aux saignées faites sur le marché du travail. Il existe donc un second motif, parallèle au premier, de promouvoir des politiques de partenariat ; c'est l'élargissement des horizons stratégiques pour la gestion de cette situation sociale difficile.

Le problème, c'est que toutes les politiques d'intégration au marché du travail échouent généralement lorsque l'économie locale elle-même est complètement bouleversée. Dans les corporations multinationales comme dans les petites entreprises ayant des visées internationales, la sélection des travailleurs qui occuperont les emplois stables

et payants est de plus en plus exclusive. De plus en plus, les travailleurs actuels sont regroupés à la « périphérie » comme main-d'œuvre à temps partiel, temporaire ou contractuelle, afin d'augmenter la flexibilité de l'entreprise, si bien qu'ils font face à une concurrence croissante même pour avoir accès à ce secteur marginal. Dans ce contexte, le secteur communautaire en vient inévitablement à être considéré moins comme un partenaire dans la lutte stratégique contre les forces de l'exclusion, et davantage comme un prolongement direct de l'économie préphérique. Lorsque l'économie capitaliste à but lucratif ne fait plus vivre les populations locales, le secteur sans but lucratif prend de l'expansion. Cependant, que nous considérons les travailleurs professionnels en surnombre ou les chômeurs dont la compétence n'est plus reconnue, le secteur communautaire n'offre ni une stabilité d'emploi ni un revenu suffisant pour une intégration normale à nos sociétés de consommation.

Ce que le secteur communautaire offre — à *certain*s — c'est une communauté. Les intervenants communautaires frustrés et ambivalents le reconnaissent bien lorsqu'ils admettent que leurs efforts ne sont fructueux qu'occasionnellement. Ils soulignent, par contre, que ceux qui participent sont au moins intégrés à un réseau de contacts humains ; en effet, ils ont un endroit où aller, ils constatent qu'ils ne sont pas seuls, ils sentent qu'ils participent vraiment à un projet collectif et leur estime de soi est renforcée. C'est là une source de tensions pour bien des groupes communautaires. Ils incarnent une communauté d'exclus uniquement dans la mesure où ils demeurent des enclaves locales d'une autre forme de participation, au sein desquelles les relations hiérarchiques de contrôle et d'exploitation sont radicalement atténuées, sinon éliminées.

Par contre, comme le secteur est appelé à absorber de plus en plus de personnes diversifiées et comme il doit compter de plus en plus sur les programmes subventionnés par l'État pour les intégrer, il risque de voir son caractère communautaire s'affaiblir. De moins en moins de participants partagent sa vision utopique. De moins en moins de programmes peuvent échapper aux normes gouvernementales. L'expansion et la diversification nécessitent l'établissement d'une structure et l'adoption de techniques administratives. Sous l'influence des stratégies mondiales d'« accumulation flexible », le secteur communautaire est lui-même entraîné dans le système économique mondial à titre de marché du travail périphérique, ainsi que dans un mode de régulation naissant à titre de ghetto des exclus et des marginalisés.

Tracer uniquement un portrait sombre de la « communauté » contemporaine risque sans doute de nous induire en erreur. En effet, la participation communautaire apparaît comme un mécanisme d'intégration sociale axé sur l'édification d'une solution de rechange par rapport au lieu de travail, ou même à la communauté traditionnelle d'ailleurs. Le secteur communautaire sert de palliatif contre la marginalité et l'exclusion. Son assimilation dans l'économie mondiale et dans un mode de régulation est inévitable, car le local ne peut échapper au mondial. Par contre, le local a néanmoins une vie qui lui est propre. Les tensions inhérentes aux politiques contemporaines de partenariat entre l'État et la communauté sont les manifestations d'une résistance aux forces mondiales qui est significative au niveau local. En fait, le succès des politiques communautaires ne peut s'évaluer de façon réaliste en fonction de leur capacité de renverser ou de réorienter les tendances mondiales, mais

plutôt en fonction de leur capacité d'appuyer cette résistance. Tout mode de régulation efficace comporte un espace institutionnalisé pour les protestations et la contestation.

Conclusion

Il semble que nous soyons revenus à notre point de départ, à quelque chose qui ressemble à l'ancienne notion de l'École de Chicago selon laquelle la communauté demeure un espace moral. Façonné par des forces mondiales et impersonnelles comme la décommodification du travail, le secteur communautaire semble fournir un antidote à l'aliénation, un espace structuré dans lequel les exclus du monde traditionnel du travail peuvent élaborer du sens et une identité sociale. Selon Durkheim, la solidarité organique est imbriquée dans la division du travail. Cependant, étant donné le désengagement du capital au niveau local, la solidarité organique n'est peut-être plus une promesse crédible. La *conscience collective* qui a contribué plus ou moins à la maintenir se désagrège rapidement. Le monde traditionnel du travail en vient à être perçu comme une zone de dangers plutôt que comme une zone d'intégration, comme la principale source d'incertitude et d'angoisse dans le monde moderne. Il offre une identité sociale significative à une élite de plus en plus restreinte.

Dans ce cas, pouvons-nous penser que le secteur communautaire est en train de remplacer le monde du travail comme principal lieu d'intégration? Pas du tout. La répartition de la communauté représente plutôt un processus de dualisation culturelle de la société, la contrepartie locale du dualisme mondial — les marchés du travail du centre et de la périphérie — qui est inhérent à la montée du paradigme économique de l'accumulation flexible. Dans une optique

heuristique, cette dualisation culturelle peut se caractériser de la façon suivante :

Intégration par le travail	Intégration par la communauté
Consommation de biens	Consommation de services
Satisfaction des désirs	Satisfaction des besoins
L'identité par la différence	L'identité par la mutualité
Choix	Portes closes
Style de vie acheté	Style de vie imposé

La renaissance du concept de communauté dans les politiques sociales, dans l'action sociale et dans les théories sociales peut donc signifier un processus de reculturation, l'élaboration d'une intégration sociale différente et de nouvelles stratégies de régulation, ancrées dans une nouvelle façon « d'être ensemble ». Au lieu de compter sur nos liens communs avec l'économie de marché et les processus de production, la société d'aujourd'hui doit s'accommoder d'une foule de sources et de moyens d'intégration sociale. Je ne peux cependant pas les considérer comme des équivalents du point de vue moral. Les processus d'agencement des populations en communautés sont aujourd'hui de plus en plus transparents.

Le concept de la *communauté de destin* de Maffesoli (1993) permet peut-être de conceptualiser le caractère affectif et relativement impuissant de la communauté dans les discours et les pratiques d'aujourd'hui. Constituée d'une multitude d'acteurs liés seulement par leur présence commune dans un espace social donné, la communauté ne représente, selon Maffesoli, ni un agent collectif ni même un enjeu commun, mais plutôt un destin commun. L'institutionnalisation du secteur communautaire à la croisée des pressions mondiales et des stratégies locales peut encore

alimenter la résistance et la promesse d'une solution de rechange. Par contre, il devient à la fois plus difficile et plus urgent de conserver cette vision utopique de la communauté lorsque nous voyons en elle le *destin* des exclus et des marginalisés.

Deena White
Groupe de recherche sur les aspects sociaux de la prévention (GRASP)
Département de sociologie
Université de Montréal
Traduit de l'anglais par
Suzanne Mineau

49

Notes

- ¹ Le premier exemple important est le projet de la Tennessee Valley Authority, dans lequel la participation active des groupes sociaux locaux était un élément clé (Selznick, 1949). À partir des années 1960, aux États-Unis, la guerre contre la pauvreté urbaine et la création de centres communautaires pour la santé mentale se réclamaient d'un discours communautaire ; au Québec, le Bureau d'aménagement de l'Est du Québec (Gagnon et Rioux, 1988) et les centres locaux de services communautaires (CLSC) reflétaient la même préoccupation.
- ² Au Québec, par exemple, un des premiers gestes du nouveau gouvernement libéral élu en 1985 a été de créer, à grands renforts de publicité, trois groupes de travail pour étudier les questions de privatisation, de déréglementation du secteur privé et de rationalisation ou d'allègement de la fonction publique. Il n'a adopté aucune mesure à partir de leurs rapports, mais les a utilisés pour inaugurer et légitimer un nouveau discours néolibéral.
- ³ Comme exemple de ce dernier cas, citons les groupes d'entraide créés pour les anciens patients des établissements psychiatriques, qui fonctionnent sous le patronage des hôpitaux ou d'autres services spécialisés.

Bibliographie

ARNSTEIN, Sherry. 1969. « A Ladder of Participation », *American Institute of Planners Journal*, 35: 216-224.

- BAUDRILLARD, Jean. 1983. *In the Shadow of the Silent Majorities... or The End of the Social and Other Essays*. N.Y., Semiotext(e).
- BENN, S. I. 1983. « Individuality, Autonomy, Community », dans Eugene KAMENKA, éd. *Community as a Social Ideal*. N.Y., St. Martin's Press.
- BERGER, Peter. 1980. *The Heretical Imperative : Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. N.Y., Doubleday.
- BERMAN, M. 1985. *All That is Solid Melts Into Air : The Experience of Modernity*. Londres, Verso.
- BERNARD, Jessie. 1973. *The Sociology of Community*. Glenview, Illinois, Scott, Foresman.
- CASTEL, Robert. 1994. « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation », *Cahiers de recherche sociologique*, 22 : 12-27.
- CASTELLS, Manuel. 1972. *La Question urbaine*. Paris, François Maspero.
- COHEN, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. N. Y., Tavistock.
- CORIN, E., et G. LAUZON. 1988. « Réalités et mirages : les espaces psychiques et sociaux de la réinsertion », *Santé mentale au Québec*, XIII, 1 : 69-86.
- CORLETT, William. 1989. *Community Without Unity : A Politics of Derridian Extravagance*. Londres, Duke University Press.
- DAY, Graham, et Jonathon MURDOCH. 1993. « Locality and Community : Coming to Terms with Place », *Sociological Review* : 82-111.
- DONZELOT, Jacques. 1988. « The Promotion of the Social », *Economy and Society*, 7, 3.
- GAGNON, Gabriel, et Marcel RIOUX. 1988. *À propos d'autogestion et d'émancipation*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- GILBERT, Nigel, Roger BURROWS et Anna POLLERT. 1992. *Fordism and Flexibility : Divisions and Change*. N.Y. St. Martin's Press.
- GÖDBOUT, Jacques T. 1983. *La Participation contre la démocratie*. Montréal, Éditions Saint-Martin.
- GODBOUT, Jacques T. 1992. *L'Esprit du don*. Paris, Éditions la découverte.
- GRAFMEYER, Yves, et Joseph ISAAC. 1984. *L'École de Chicago*. Paris, Éditions Aubier.
- GUSFIELD, J. R. 1975. *Community : A Critical Response*. N.Y., Harper and Row.
- GUTMAN, A. 1991. « Communitarian Critics of Liberalism », dans Scott LASH, dir. *Post-structuralist and post-modernist sociology*. Brookfield, Vt., Edward Elgar.
- HABERMAS, Jurgen. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris, Fayard.
- HARVEY, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Londres, Blackwell.
- HELLER, A., et F. FEHER. 1988. *The Post-modern Political Condition*. Cambridge, Polity Press.
- KLEIN, J.-L. 1989. « Développement régional et espace local : vers une régulation territorialisée », *Revue internationale d'action communautaire*, 22/62.
- KUKLICK, H. 1979. « L'École de Chicago et la politique de planification urbaine : la théorie sociologique comme idéologie professionnelle », dans GRAFMEYER et ISAAC.
- LAMOUREUX, Henri, Robert MAYER et Jean PANET-RAYMOND. 1989. *Community Action*. Montréal, Black Rose Books.
- LAMOUREUX, Jocelyne. 1994. Thèse de doctorat, École de service social, Université de Montréal.
- LASCH, Christopher. 1988. « The Communitarian Critique of Liberalism », dans Charles H. REYNOLDS et Ralph V. NORMAN, éd. *Community in America : The Challenge of Habits of the Heart*. Berkeley, University of California Press.
- LESEMANN, F., et J. LAMOUREUX. 1988. *Les Filières d'action sociale*. Québec, Les Publications du Québec.
- LIPIETZ, Alain. 1989. *Choisir l'audace : une alternative pour le vingt et unième siècle*. Paris, La Découverte.
- LUSTIGER-THALER, H., et E. SCHRAGGE. 1993. « Social Movements and Social Welfare : The Political Problem of Needs », dans Glen DROVER et Patrick KERANS, dir. *Welfare Theory*. Brookfield, Vt., Edward Elgar.
- LYOTARD, J.-F. 1986. *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge*. Manchester, Manchester University Press.
- MAFFESOLI, Michel. 1993. « Le Quotidien et le local comme espaces de la socialité », dans M. AUDET et H. BOUCHIKHI, éd. *Structuration du social et modernité avancée*. Ste-Foy (Québec), Les Presses de L'Université Laval.
- MAHEU, Louis. 1984. « Les mouvements de base et la lutte contre l'appropriation du tissu social », *Sociologie et sociétés*, 15, 1.
- MARCUSE, Herbert. 1968. *L'Homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris, Éditions de minuit.
- MELUCCI, Alberto. 1989. *Nomads of the Present*. Philadelphie, Temple University Press.
- MENDEL, Marguerite. 1993. *New Social Partnerships : Crisis Management or a New Social Contract ?* Montréal, Karl Polanyi Institute of Political Economy, Concordia University.
- MILLS, C. Wright. 1966. *Les Cols blancs : essai sur les classes moyennes américaines*. Paris, Maspero.
- MOUFFE, Chantal. 1991. « Democratic Citizenship and the Political Community », dans MIAMI THEORY COLLECTIVE, éd., *Community at Loose Ends*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MOWBRAY, Martin. 1985. « The Medicinal Properties of Localism : A Historical Perspective », dans R. THORPE et J. PETRUCHENIA, éd. *Community Work or Social Change ?* Londres, Routledge and Kegan Paul.
- NANCY, Jean-Luc. 1986. *La Communauté désœuvrée*. Paris, Christian Bourgois.
- NISBET, R. 1953. *The Quest for Community : A Study in the Ethics of Order and Freedom*. N.Y., Oxford University Press.
- OFFE, Claus. 1984. *Contradictions of the Welfare State*. Londres, Hutchison.
- PARK, Robert Ezra. 1926. « La communauté urbaine. Une modèle spatial et un ordre moral », dans GRAFMEYER et ISAAC : 197-211.
- PATEMAN, Carole. 1970. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PIORE, Michael J. 1983. « Economic Fluctuation, Job Security and Labor Market Duality in Italy, France and the United States », *Politics and Society*, 9, 4 : 379-407.
- RHÉAUME, Jacques, et Robert SÉVIGNY. 1988. « Les enjeux sociaux de la pratique dite "alternative" », *Revue canadienne de la santé mentale communautaire*, 6, 2.
- ROBERTSON, R. 1990. « Mapping the Global Condition : Globalisation as the Central Concept », *Theory, Culture and Society*, 7, 2 et 3.
- RORTY, R. 1989. *Philosophy, Irony and Solidarity*. Cambridge. Cambridge University Press.

- SANDEL, M. 1985. *Liberalism and its Critics*. N.Y., NYU Press.
- SELZNICK, Philip. 1949. *T.V.A. and the Grassroots*. Berkeley, University of California Press.
- SENNETT, Richard. 1970. *The Uses of Disorder*. N.Y., Knopf.
- SENNETT, Richard. 1979. *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris.
- SMART, Barry. 1993. *Postmodernity*. N.Y., Routledge.
- SMITH, A. D. 1990. « Towards a Global Culture ? », *Theory, Culture and Society*, 7, 2 et 3.
- TOLOLYAN, K. 1991. « The Nation-State and Its Other », *Diaspora*, 1, 1.
- URRY, J. « Localities, Regions and Social Class », *International Journal of Urban and Regional Research*, 5, 4: 455-474.
- WHITE, D, et C. MERCIER. 1991. « Reorienting Mental Health Systems : The Dynamics of Policy and Planning », *International Journal of Mental Health*, 19, 4: 3-24.
- XIBERRAS, Martine. 1993. *Les Théories de l'exclusion*. Paris, Méridiens Klincksieck.