

Le concept de communauté dans les sciences sociales et sa pertinence juridique

Par : Isabelle Schulte-Tenckhoff, Ph.D.

août 2001

Ce document a été préparé pour la Commission du droit du Canada. Les points de vue exprimés sont ceux de l'auteur(e) et ne reflètent pas nécessairement ceux de la Commission.

This paper is also available in English under the title: The Concept of Community in the Social Sciences and its juridical Relevance.

Résumé

La communauté n'est pas une évidence, notamment lorsqu'il s'agit d'élaborer des normes juridiques en réponse à l'invocation stratégique du lien communautaire à l'appui de revendications de droits collectifs. C'est pourquoi une distinction est introduite ici entre l'étude *des communautés*, au pluriel, comprises comme populations, groupes locaux ou minorités, et celle de *la communauté*, au singulier, en tant que modèle conceptuel, voire idéaltype.

La première partie retrace la contribution de quatre auteurs classiques, à savoir Tönnies, Durkheim, Weber et Redfield. L'accent est mis sur la célèbre opposition entre *Gemeinschaft* (communauté) et *Gesellschaft* (société) de Tönnies, qui constitue la référence de base pour l'étude de la communauté en tant qu'idéaltype, c'est-à-dire construction mentale à laquelle ne correspond aucun groupe vivant, mais qui aide dans la formulation d'hypothèses en vue de l'explication et de l'interprétation des faits sociaux. Tönnies décrit la communauté comme un tout organique au sein duquel les intérêts des membres coïncident avec ceux du groupe, engendrant un ordre social relativement homogène, cohésif et traditionnel. La société, en revanche, est basée sur les intérêts individuels et fait intervenir des rapports de compétition et de concurrence, engendrant un ordre social où prédominent des rapports impersonnels de type contractuel. La dichotomie communauté/société a servi à conceptualiser deux formes irréductibles du lien social en même temps qu'une séquence historique de formes culturelles concrètes, traduisant une progression inéluctable vers la disparition de la communauté sous l'effet de la modernisation "sociétaire". Marquée historiquement, l'œuvre de Tönnies autorise du même coup une relecture (critique) à la lumière des développements actuels. Ce n'est dès lors pas un hasard si la communauté resurgit comme un concept privilégié de la réflexion sur le lien

social à l'heure de la mondialisation et des changements provoqués par les migrations de masse et les flux culturels transnationaux.

Le terme "communauté" n'est donc pas neutre mais traduit un certain idéal du lien social, que l'on retrouve également, de manière sous-jacente, dans l'anthropologie des communautés à laquelle est consacrée la seconde partie. Dans sa forme classique, cette démarche obéit aux principes du fonctionnalisme: centrée sur le groupe restreint ou local, elle met l'accent sur les interrelations entre les institutions sociales et les modèles culturels au sein du groupe. En privilégiant la dynamique intra-communautaire, elle tend cependant à négliger les structures plus englobantes d'ordre social, économique et politique, tout en courant le risque de l'essentialisme qui consiste à réifier la culture. Les travaux plus récents, axés sur l'approche dite constructiviste, attestent ainsi le passage d'une conception des communautés en tant que groupes sociaux homogènes et clairement spatialisés à celle d'entités symboliques hétérogènes construites par les individus dans la poursuite d'objectifs communs. La référence communautaire comporte ici une dimension stratégique servant de riposte à des conditions d'inégalité ou à une situation de "minorisés" dans l'État libéral et pluraliste.

L'approche actuelle des communautés veut rendre compte à la fois des transformations subies par les sociétés "exotiques" traditionnellement étudiées par l'anthropologie et des conséquences de la mondialisation. D'où son intérêt pour les communautés dites transnationales et déterritorialisées, qui renvoient à des collectifs d'acteurs sociaux n'ayant entre eux que des liens ténus. La communauté s'appuie ici davantage sur la conscience qu'elle a de sa singularité que sur la nature objective de la différence qu'elle revendique à l'égard d'autres groupes; dans certains cas, elle relève de l'imaginaire.

Dans le contexte canadien, les communautés sont d'une grande diversité, faisant intervenir des facteurs de différenciation comme l'ethnicité, la religion, la situation locale, la mémoire d'un événement historique; et nombre d'entre elles conjuguent plusieurs de ces caractéristiques. Certaines communautés sont fortement structurées, d'autres le sont très peu ; certaines perdurent, d'autres disparaissent. Mais au-delà de ces différences, on peut relever quelques similitudes. Pour que l'on puisse parler de communautés, il faut qu'il y ait parmi leurs membres une solidarité et un sens d'appartenance, un intérêt commun, ainsi qu'une forme de participation et d'organisation. Par ailleurs, toute communauté est potentiellement un lieu de conflit, notamment en ce qui concerne les questions identitaires et de représentativité; de plus, les limites de la communauté sont rarement définies de manière précise, au contraire, elles varient en fonction de la position de l'interlocuteur. Le regard extérieur influe sur la définition des limites de la communauté. Enfin, si le discours communautaire officiel véhicule souvent l'idée d'une entité homogène, les communautés sont en réalité hétérogènes et complexes.

Se pose donc la question de savoir si la notion de communauté possède une valeur analytique ou normative intrinsèque – question abordée dans la conclusion qui vise à poser quelques jalons en vue d'une perspective informée par les principes du pluralisme juridique. Dans le contexte actuel, où l'invocation du culturel tend à fonctionner comme le marqueur "naturalisé" d'une différence présumée immuable, on est confronté au double problème de la délimitation des entités culturelles juridiquement pertinentes et de la reproduction et de la stabilisation des référents culturels. Les communautés sont-elles susceptibles de se prévaloir d'une personnalité juridique (comme semble le suggérer le terme "collectivité" qui sert de traduction canadienne française à *community*)? L'inscription purement spatiale de "collectivité" ne couvre cependant qu'un aspect – peu significatif au demeurant – des diverses acceptions qui s'attachent au concept de communauté en tant que groupe social ou description du lien social; elle n'est pas non plus nécessairement la seule à être invoquée à l'appui des droits de

groupe. L'élaboration de normes juridiques en faveur de telle ou telle communauté s'avère ainsi un exercice délicat. Il s'agit non seulement de déterminer à quelles conditions et selon quelles modalités une communauté est susceptible de revendiquer des droits spéciaux, mais encore de voir quelles en sont les répercussions sur d'autres communautés se trouvant dans une situation comparable, quel rôle revient au droit dans la promotion ou la répression des traits particuliers d'une communauté donnée, voire, plus généralement, comment il faut gérer juridiquement les rapports entre communautés d'une manière qui tienne compte, à la fois, de leur diversité et du fait qu'elles se trouvent insérées dans une structure plus englobante à tendance uniformisatrice.

Penser les communautés en droit, c'est aussi poser le problème fondamental de la nature du droit, car la localisation d'un "droit des communautés" présuppose le pluralisme et, partant, une certaine évolution de l'ordre juridique. Il faut donc aller au-delà de la conception positiviste du droit et valoriser une approche informée par d'autres domaines du savoir – d'où l'intérêt de la notion de pluralisme juridique et des méthodes de l'anthropologie juridique. Le présent rapport invite ainsi à favoriser des recherches inspirées par un pluralisme entendu comme un choix épistémologique, notamment dans le traitement de problèmes relevant typiquement du droit.

Notice biographique

Isabelle Schulte-Tenckhoff est titulaire d'une licence ès sciences politiques, d'un diplôme postgrade en études du développement et d'un doctorat en anthropologie et sociologie, tous obtenus en Suisse. Elle a enseigné dans diverses universités en Europe et au Canada, et a également travaillé pour des organisations internationales, dont l'ONU. Elle est membre du Centre d'études et de recherches: Fondements du droit public (CER:FDP – universités de Paris X-Nanterre et Cergy-Pontoise, France). Au Canada, elle est professeure associée au Département d'anthropologie de l'université McGill.

Ses recherches portent sur les droits des minorités et des peuples autochtones, les relations interculturelles et le pluralisme juridique. Elle a publié plusieurs livres, le plus récemment l'ouvrage dirigé *Altérité et droit* (Brussels, 2001), et de nombreux articles spécialisés. Elle est co-fondatrice et co-directrice (avec G. Koubi) de la collection "Droits, territoires, cultures" chez Bruylant, à Bruxelles.

Table des matières

Résumé.....	iii
Notice biographique.....	vii
Le mandat	1
La problématique	4
I. Comprendre la communauté: acquis	7
A. Communauté et société (F. Tönnies).....	8
B. Actualité et critique de Tönnies	11
C. Solidarité mécanique et solidarité organique (É. Durkheim).....	13
D. Communalisation et sociation (M. Weber)	14
E. Le continuum société traditionnelle/société urbaine (R. Redfield).....	17
F. Bilan d'étape	19
II. Comprendre les communautés: défis.....	20
A. L'approche fonctionnaliste des groupes sociaux	21
B. La problématique de la culture	27
C. La problématique de l'identité.....	31
D. La notion de communauté ethnique (I): état des lieux	35
E. La notion de communauté ethnique (II): problèmes	38
F. Éclatement et recomposition des communautés	41
G. Bilan d'étape	50
III. Perspective: penser les communautés en droit	52
Bibliographie	61

Le mandat

La Commission du droit du Canada m'a chargée de contribuer à une réflexion sur l'évolution du concept de communauté à la lumière des tendances plus larges au sein de la société, dans le but de jeter les bases conceptuelles pouvant servir aux recherches ultérieures réalisées par la Commission dans le cadre du Chantier sur les communautés. Les trois aspects principaux du mandat qui m'a été confié sont:

- l'analyse de la différence entre l'approche empirique et l'approche idéaltypique dans l'étude de la communauté;
- la présentation des principaux critères ou éléments-clés caractérisant la vie en communauté, à l'aide de divers profils illustrant la réalité de ce phénomène au Canada;
- l'étude de la signification juridique des diverses dichotomies recourant à l'idée de communauté.

Pour m'acquitter de ce mandat, j'ai surtout cherché à mettre en relief le premier aspect, qui me semble fondamental pour la compréhension des deux autres. Une telle démarche de type déductif se justifie par l'orientation conceptuelle du mandat, qui interdit une étude empirique à large échelle et doit recourir, par la force des choses, à la littérature spécialisée. Celle-ci relève, en l'occurrence, des sciences sociales, l'anthropologie en particulier, selon mon domaine de spécialisation. Mais je me suis inspirée également des travaux juridiques que j'ai pu consulter au cours de recherches antérieures sur le problème des droits des collectivités non étatiques¹. Le présent rapport est donc écrit dans une perspective interdisciplinaire, où l'éclairage réciproque du savoir et de l'outillage conceptuel des disciplines mises à contribution

¹ Cf. I. SCHULTE-TENCKHOFF, *La Question des peuples autochtones*, Bruxelles, Bruylant, Paris, L.G.D.J., 1997; *id.*, Les minorités en droit international, in: *Le Droit et les minorités: analyses et textes. Deuxième édition* (A. FENET, G. KOUBI, I. SCHULTE-TENCKHOFF), Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 17-113.

permet, idéalement, de dépasser les limites propres à chacune d'entre elles prise individuellement. Il est entendu toutefois que du point de vue de l'analyse juridique à proprement parler, une telle approche est encore largement à construire.

Je tiens à souligner par ailleurs, pour éviter tout malentendu, que l'étude anthropologique du concept de communauté implique un point de vue plus restrictif que ne le suggère le terme "collectivité" qui, au Canada, sert de traduction à *community* dans les textes officiels (comme dans ceux de la Commission du droit). D'après le *Petit Robert*, le terme "collectivité" comporte trois significations principales. Il réfère à un "ensemble d'individus groupés naturellement" (ici il se confond avec "communauté" dans son sens classique en sciences sociales) ou groupés, plus généralement, "pour atteindre un but commun" (il tend alors à échapper au sens précité de "communauté"); et pour compliquer les choses, il désigne également une "circonscription administrative dotée de la personnalité morale". Dans ce qui va suivre, j'en resterai cependant à la dimension sociale et identitaire de la notion de communauté, telle qu'elle est préfigurée par les sciences sociales.

Sur la base de la problématique formulée en introduction, la réflexion proposée ici se déroule en deux étapes. Dans un premier temps, il s'agit de décrire la communauté en tant qu'idéaltype sur la base de quatre auteurs classiques, à savoir Tönnies, Durkheim, Weber et Redfield. Dans un second temps, l'évolution de l'approche anthropologique des communautés est retracée, l'accent étant mis sur trois problématiques clés, à savoir le fonctionnalisme, la culture et l'identité. Par ailleurs, conformément au mandat, une attention particulière est accordée à certains phénomènes d'actualité, notamment la déterritorialisation des groupes socioculturels et la multiplication des processus de communalisation. À titre d'illustration, quelques exemples puisés dans la réalité canadienne sont évoqués. En conclusion, à la lumière

du pluralisme juridique, une perspective est offerte sur la pertinence du concept de communauté en droit.

La présente recherche a bénéficié de la collaboration d'Annick Lenoir-Achdjian, à qui j'exprime ici ma gratitude; je remercie également Niloofar Ahmadzadeh pour son aide bibliographique.

Westmount, le 15 août 2001

La problématique

Dans les sciences sociales, le terme “communauté” désigne le groupe local de dimension réduite et souvent décrit, à tort ou à raison, comme “traditionnel” ou “replié sur lui-même”. Pris dans ce sens, le terme en question a été utilisé notamment pour décrire les communautés paysannes plus ou moins isolées qui subsistent au sein de la société industrielle moderne et qui, de par leur logique sociale fondée sur la proximité, contrastent avec cette dernière. Comme on le verra, l’opposition entre une logique de type communautaire et une de type sociétaire, plus impersonnelle, joue un rôle fondamental en sciences sociales – qu’il s’agisse de l’étude des communautés comprises comme populations, groupes locaux ou minorités, ou de celle de la communauté en tant que modèle conceptuel, voire idéaltype.

La distinction entre *la* communauté (au singulier) et *les* communautés (au pluriel) constitue l’axe principal de la présente étude. Envisager l’étude de la communauté en tant que type construit sous-entend le recours à divers modèles dichotomiques dont la communauté – ou une catégorie équivalente – forme l’un des pôles. La plus célèbre de ces dichotomies, considérée comme proprement “archétypique” de par son statut de référence fondamentale en sociologie², est l’opposition entre *Gemeinschaft* (communauté) et *Gesellschaft* (société) du sociologue allemand F. Tönnies. Celui-ci conçoit la communauté comme un tout organique où les relations sociales reposent sur des attaches d’ordre moral et affectif, par opposition au caractère artificiel et impersonnel des relations de type sociétaire.

Le terme “communauté” n’est donc pas neutre mais traduit un certain idéal du lien social et de l’organisation sociale, que l’on retrouve aussi dans le qualificatif “communautaire” lorsqu’il

² F. FARRUGIA, *La Crise du lien social: essai de sociologie critique*, Paris, L’Harmattan, 1993, p. 75.

est associé à des projets ou politiques axés sur les intérêts et le bien-être de la majorité de la population ou des secteurs populaires de la société. Participation par le bas, décentralisation, délégation de pouvoirs: autant de principes véhiculés par des expressions comme “action communautaire”, “développement communautaire” et “participation communautaire”. À ce titre, la notion de communauté remplit une fonction idéologique indissociable de la pensée politique moderne. Sans relever directement du mandat qui m’a été confié, cette question a le mérite de faire ressortir les dérives potentielles d’une valorisation non critique de la communauté, telle qu’elle est véhiculée par l’usage rhétorique du terme. D’où la nécessité d’explorer, non seulement les diverses acceptions du concept de communauté mais encore sa dimension empirique, c’est-à-dire les communautés comprises, au demeurant, comme des groupes locaux au sein desquels prédominent des relations personnelles directes se déployant dans des réseaux sociaux restreints.

Si les communautés peuvent être considérées comme autant de “réalités” dans le sens d’entités socioculturelles concrètes et clairement délimitées, elles n’en subissent pas moins les effets de la mondialisation et des migrations de masse. Ainsi, les communautés locales se transforment, voire disparaissent, de “nouvelles” communautés émergent; et l’on assiste à la “communalisation” des mouvements sociaux dits nouveaux. C’est dans ce contexte que se pose, de nos jours, le problème d’une “gestion” juridique des communautés. Le principal défi réside ici dans l’élaboration de normes juridiques en réponse à l’invocation stratégique de liens communautaires afin de légitimer ou de contester des revendications de droits collectifs – qu’il s’agisse de droits individuels exercés collectivement ou de droits revenant potentiellement à des collectivités en tant que telles.

Dans ce domaine, il faut éviter de prendre le concept de communauté pour une simple évidence – il ne l’est ni du point de vue de l’image du lien social qu’il véhicule, ni du point de vue

des propriétés structurelles des groupes qu'il est censé désigner. Comme on le verra, les sciences sociales accordent au terme "communauté" un sens plus restrictif que ne le fait la pensée ordinaire qui tend à privilégier l'aspect spatial et l'intérêt commun.

Entreprendre l'étude combinée de la communauté comme idéaltype et des communautés comme groupes sociaux signifie garder une certaine distance critique à l'égard de la manière dont la communauté est conçue en dehors du champ des sciences sociales (notamment par les juristes et les représentants des institutions publiques), c'est-à-dire comme une entité clairement délimitée, culturellement homogène et ancrée territorialement – la proximité spatiale étant postulée comme le fondement même de tout processus de communalisation. Or, si cette conception essentialiste de la communauté a été remise en cause, l'éclatement conceptuel qui l'accompagne n'est pas pour reconforter ceux qui s'attachent à accorder à la notion de communauté – notion d'une grande complexité, qui se soustrait dans une large mesure aux définitions univoques – une valeur analytique ou normative intrinsèque. Comme on le verra, il existe néanmoins un consensus minimal sur un certain nombre de caractéristiques générales de la, voire des communautés, et c'est sur cette base qu'il s'agira d'offrir, en conclusion, quelques suggestions sur la manière de penser la communauté en droit.

Par ailleurs, opter pour une approche inspirée des sciences sociales, c'est s'engager dans une entreprise qui, tout en visant la connaissance des faits sociaux et culturels, est aussi théorie d'une pratique possible et se doit d'être une pensée critique; car elle soulève un problème de valeurs, tel qu'il réside au cœur même de l'étude des sociétés humaines:

La société n'est pas, comme on l'a cru souvent, un événement étranger à la morale ou qui n'a sur elle que des répercussions secondaires; c'en est, au contraire, la condition nécessaire. Elle n'est pas une juxtaposition d'individus qui apportent, en y entrant, une moralité intrinsèque; mais l'homme n'est un être

moral que parce qu'il vit en société, puisque la moralité consiste à être solidaire d'un groupe et varie comme cette solidarité³.

En posant le problème en ces termes, on s'intéresse non seulement aux valeurs communes qui rendent possible la vie collective, mais encore aux pratiques productrices d'ordre social – processus dans lequel le droit joue un rôle central.

I. Comprendre la communauté: acquis

Les modèles dichotomiques ou typologies bipolaires s'interposent entre la synthèse de données empiriques et les catégories pures de la théorie. Une telle catégorie pure serait le lien social qui est considéré comme essentiel à la société parce que, sans lui, "la société, non seulement ne possède aucune existence effective", mais "cesse d'être tout simplement pensable et connaissable"⁴. Les dichotomies en question servent ainsi à décrire et à expliquer les faits sociaux. Mais elles ne s'y limitent pas, car elles soulèvent aussi un problème de valeurs. Dans le cas de l'opposition entre communauté et société, on est confronté au paradoxe inscrit dans le double sens du terme "société", voire du qualificatif "social":

[...] le terme *social* finit par désigner non pas ce qui existe comme société, c'est-à-dire 'societas', mais, au contraire, ce qui n'existe pas comme société: la 'communitas'. Au sens strict, est donc 'société' telle qu'elle devrait être, la 'communauté'. Est lien social au sens fort, le lien communautaire⁵.

Il faut donc garder présent à l'esprit les diverses nuances conceptuelles qui s'attachent au terme "société", lequel peut être compris, non seulement de manière "neutre", comme une

³ É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., 1991, p. 394 (1^{re} éd. 1893).

⁴ FARRUGIA, *supra* note 2, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

catégorie pure de la théorie, mais aussi comme une valeur – valeur négative, en l'occurrence, lorsqu'elle est opposée à la communauté, comme c'est le cas dans l'œuvre de Tönnies.

A. Communauté et société (F. Tönnies)

L'ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft*⁶ du sociologue allemand Ferdinand Tönnies (1855-1936) est la référence de base pour l'étude de la communauté en tant que modèle construit, voire idéaltype. C'est un ouvrage qui tranche avec l'utilitarisme de l'économie politique, issu qu'il est d'un contexte marqué par l'adhésion générale à l'idée du caractère primordial du lien communautaire, tout en s'opposant à la conception contractualiste de la philosophie politique et juridique des Lumières. Si la Révolution française joue un rôle crucial en tant que mythe fondateur de la société libérale contractuelle, elle amène aussitôt une réflexion sur "la notion même de société qui devient l'objet d'une interrogation parce que la société est devenue le lieu d'une contradiction⁷". Tönnies va traduire cette contradiction par l'opposition entre la forme communautaire du lien social et sa forme sociétaire, davantage centrée sur l'individu.

D'une manière générale, Tönnies décrit la *Gemeinschaft* ou communauté comme un tout organique au sein duquel les intérêts des membres coïncident avec ceux du groupe. Pour Tönnies, les relations communautaires reposent sur des attaches d'ordre moral et affectif et engendrent un ordre social relativement homogène, cohésif et traditionnel. La *Gesellschaft*, en revanche – terme traduit diversement par "société", "organisation" et "association" – est basée sur les intérêts individuels et fait intervenir des rapports de compétition et de concurrence, engendrant un ordre social où prédominent des rapports impersonnels de type contractuel.

⁶ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887; j'utilise ici la traduction française de J. Leif: *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Retz-CEPL, 1977 (2^e éd.).

⁷ FARRUGIA, *supra* note 2, p. 72.

Toute la théorie de Tönnies repose sur le contraste entre la communauté, “vie réelle et organique”, et la société, “représentation virtuelle et mécanique”, si bien que “l’on peut, dans une certaine mesure, comprendre la communauté comme un organisme vivant, la société comme un agrégat mécanique et artificiel⁸”. Il y a donc contradiction: l’organique et le mécanique sont dans un rapport conflictuel, la communauté affronte la société qui empiète sur elle. Or, si Tönnies aborde l’opposition entre communauté et société dans le cadre d’une théorie relevant de la sociologie pure (théorie portant sur les rapports sociaux, le lien social, les groupes, corps et organisations constitutifs de l’ordre social, et enfin les normes régissant l’ordre soit communautaire, soit sociétaire), il ne la fonde pas moins sur la psychologie individuelle. Tönnies est influencé ici par le courant psychologique des sciences sociales, qui prédominait en Allemagne à la fin du XIX^e siècle et s’intéressait par exemple à la “psychologie des peuples” et aux fondements psychiques du droit – préoccupations auxquelles Tönnies ajoute la question des fondements psychiques du lien social.

Ainsi, d’après Tönnies, le conflit entre communauté et société se joue à travers l’activité sociale qui, elle, est animée par deux formes opposées de volonté (ce terme étant entendu ici dans un sens très général), dont communauté et société résultent respectivement. Dans le premier cas, c’est la volonté organique (*Wesenswille*, *Wesen* signifiant l’“essence”), faisant intervenir le plaisir, l’habitude, la mémoire, la raison, la fantaisie, l’apprentissage... La seconde volonté est la volonté réfléchie (*Kürwille* ou, parfois, *Willkür*) issue d’un choix, dont les formes sont la réflexion, la convenance et le concept, voire, plus généralement, ce que Tönnies appelle les systèmes de pensée: aspiration, calcul, connaissance de soi... L’opposition inhérente à ces deux formes de volonté est essentielle à la compréhension de la théorie de Tönnies – mais il s’agit là de l’aspect le plus contestable de sa théorie. La volonté organique, qui ne s’explique que par le passé, est vue comme le principe même de toute action et le moteur du

⁸ TÖNNIES, *supra* note 6, pp. 47, 48.

comportement; elle enveloppe la pensée et la détermine⁹. En revanche, la volonté réfléchie, orientée vers l'avenir, est considérée comme un "produit de la pensée", où prédomine l'idée du but. Mais cette pensée n'est pas pour autant la source première de la volonté, elle lui sert simplement d'orientation¹⁰. La volonté réfléchie n'est efficace que par rapport à la volonté organique; et sa prédominance (lorsque "la pensée s'érige en maître¹¹") ne tient qu'à l'agencement, voire à la hiérarchisation des buts¹². L'opposition entre volonté organique et volonté réfléchie est donc radicale: l'une se situe pleinement dans la vie, l'autre n'en est qu'une vue superficielle: "toute volonté réfléchie contient quelque chose de non naturel et de faux¹³".

Aux deux formes de volonté se rattachent deux formes sociales essentielles. La communauté résulte des rapports de volontés organiques individuelles, fondés sur les liens de sang ou familiaux. À la communauté de sang s'ajoute celle de localité, c'est-à-dire les relations de voisinage et d'amitié; et toutes ces relations donnent lieu à la concorde, c'est-à-dire à une communauté d'esprit. Tönnies offre comme illustration le village ou la petite ville, l'économie domestique, la prépondérance de la coutume¹⁴. La société, en revanche, réunit des individus dépourvus de réels liens entre eux, dont les rapports sont régis par l'argent, le crédit, l'obligation, la convention, la politesse, vivant dans un monde dominé par l'échange intéressé (désunion des biens), tel que l'illustrent la grande ville et le marché mondial; un monde dont les protagonistes sont le commerçant, le travailleur salarié¹⁵.

⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹¹ *Ibid.*, p. 145.

¹² *Ibid.*, p. 144.

¹³ *Ibid.*, p. 151.

¹⁴ *Ibid.*, p. 56 sqq.

¹⁵ *Ibid.*, p. 85 sqq.

On peut se demander si la dichotomie communauté/société sert seulement à conceptualiser deux formes essentielles et foncièrement différentes du lien social ou s'il ne faut pas y voir aussi une séquence historique de formes culturelles concrètes, traduisant une progression inéluctable vers la marginalisation, voire la disparition de la communauté sous l'effet de la rationalisation et de la modernisation "sociétales". L'œuvre de Tönnies semble autoriser l'une et l'autre hypothèses, la première étant soutenue par l'ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft*, la seconde par ses travaux ultérieurs dans lesquels il cherche à appliquer sa sociologie à l'histoire¹⁶.

B. Actualité et critique de Tönnies

Les grandes théories sociales, souvent confrontées à des situations de rupture-émergence, reflètent l'évolution de la société, offrant ainsi une (ré)interprétation des mouvements sociaux et des conditions sociales. Mais ils proposent en même temps un projet de société et, à ce titre, cherchent à conceptualiser les ruptures sociales vécues par tout un chacun. L'étude sociologique du lien social par le biais de l'opposition entre communauté et société représente donc, tout à la fois, l'analyse d'une situation sociale concrète, une théorie générale de la société dépassant cette situation et un projet de société plus ou moins explicite.

La pensée de Tönnies traduit les conséquences des processus d'industrialisation et d'urbanisation qui se sont accélérés dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Tönnies voit deux logiques sociales distinctes à l'œuvre, deux manières contradictoires de constituer le lien social. La communauté, en tant qu'elle valorise la proximité des êtres humains et la dimension affective, se fonde sur un lien social susceptible de résister à la rationalisation et à la

¹⁶ Voir par exemple F. TÖNNIES, *Geist der Neuzeit*, Leipzig, Hans Buske, 1935.

modernisation. Face à cela, la société est décrite comme une machine, comme le règne de l'anonymat. L'ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft* illustre ainsi le problème d'un état social conçu comme originel et naturel mais saisi dans sa phase de déclin ou de décomposition, c'est-à-dire dans son combat, à proprement parler, avec un état social conçu comme construit ou artificiel. Si l'œuvre de Tönnies est marquée historiquement, elle autorise du même coup une relecture (critique) à la lumière des développements actuels.

Ce n'est donc pas un hasard si la communauté resurgit comme un concept privilégié de la réflexion sur le lien social à l'heure de la mondialisation et des changements provoqués par les migrations de masse et les flux culturels transnationaux. Comme le souligne Guy Rocher, Tönnies n'a pas caché sa sympathie pour les relations de type communautaire, qu'il identifiait à une "sorte de morale naturelle", si bien que l'on "a pu dire que son œuvre a contribué à la prolifération des mouvements romantiques et nationalistes allemands, y compris le nazisme¹⁷". Mais il rappelle aussi que d'autres sociologues se sont laissés guider, dans leur réflexion, par leurs préférences personnelles; à témoin les travaux régis par le paradigme évolutionniste, qui postulent la prétendue supériorité de la société occidentale sur le reste du monde.

Au-delà de son psychologisme et de son romantisme, l'intérêt de l'œuvre de Tönnies réside dans ce que l'on a pu appeler son "naturalisme méthodologique¹⁸": la communauté "posée dans sa naturalité fondamentale est une fiction idéale nécessaire". Le sens de cette fiction va se préciser dans les travaux ultérieurs dans lesquels Tönnies attribue à la communauté le statut d'un "type normal" semblable à la notion plus célèbre d'*Idealtypus* de Max Weber (cf. *infra*). Mais auparavant, il convient de faire ressortir le parallèle entre la théorie de

¹⁷ G. ROCHER, *Introduction à la sociologie générale*, vol. 2, Paris, HMH, 1968, p. 58.

¹⁸ FARRUGIA, *supra* note 2, p. 92

Tönnies et l'opposition solidarité mécanique/solidarité organique du sociologue français Émile Durkheim (1858-1917).

C. Solidarité mécanique et solidarité organique (É. Durkheim)

Durkheim postule que les structures sociales sont déterminées par le type de cohésion qui leur est propre, donnant lieu à une typologie semblable à celle élaborée par Tönnies, mais dans laquelle les qualificatifs sont inversés. Certaines sociétés seraient ainsi régies par une solidarité mécanique fondée sur la “ressemblance” des groupes et des personnes qui les composent – cette ressemblance étant déterminée par le fait que, dans ces sociétés, la collectivité exerce une contrainte sur ses membres, empêchant ceux-ci de s’exprimer en tant qu’individus. La solidarité mécanique “est à son maximum quand la conscience collective recouvre exactement notre conscience totale [...] mais à ce moment notre individualité est nulle [...] de plus notre personnalité s’évanouit¹⁹”. D’autres sociétés, en revanche, se caractériseraient par une tendance à la division du travail et à l’individualisme; en raison de la complémentarité de leurs éléments constitutifs, elles engendreraient un nouveau type de solidarité, la solidarité “organique”. Cette dernière “n’est possible que si chacun a une sphère d’action qui lui est propre, par conséquent une personnalité”; et plus la personnalité et l’individualité sont évidentes, “plus est forte la cohésion qui résulte de cette solidarité²⁰”. Selon un point de vue évolutionniste, Durkheim considère l’opposition entre solidarité mécanique et solidarité organique comme doublement pertinente: d’une part, la “simplicité” des sociétés relevant de la première faciliterait l’étude des processus structurels fondamentaux qui régissent la vie sociale en général; d’autre part, les résultats de recherche ainsi obtenus se prêteraient à être élargis à la société industrielle moderne, la rendant ainsi plus intelligible.

¹⁹ DURKHEIM, *supra* note 3, p. 99.

²⁰ *Ibid.*, p. 101.

Durkheim connaissait les travaux des sociologues allemands. Dans un commentaire à propos de Tönnies, il décrit la communauté dans des termes calqués sur sa description des deux formes de solidarité, comme “une unité absolue qui exclut la distinction des parties”, voire “une masse indistincte et compacte qui n’est capable que de mouvements d’ensemble, que ceux-ci soient dirigés par la masse elle-même ou par un de ses éléments chargés de la représenter²¹”. La communauté représenterait ainsi une société domestique qui trouve ses racines dans l’origine commune, dans les souvenirs communs d’un même passé et dans la vie commune au sein d’un même espace. Elle “est donc d’origine absolument naturelle, c’est un groupement organique [...] c’est par ce caractère qu’elle se distingue essentiellement de la *Gesellschaft*²²”.

D. Communalisation et sociation (M. Weber)

Max Weber (1864-1920), juriste de formation, est réputé – entre autres – pour son apport méthodologique et théorique à la sociologie qu’il définit comme “une science qui se propose de comprendre par interprétation [*deutend verstehen*] l’activité sociale et par là d’expliquer causalement [*ursächlich erklären*] son déroulement et ses effets²³”. Ce que la sociologie veut comprendre, c’est le sens que vise une activité, c’est la signification donnée aux conduites et aux institutions. Pour expliquer, elle se dote de deux outils, le type et l’idéaltype. Loin de correspondre à une moyenne, le type est représenté par les propriétés constitutives ou essentielles d’une activité sociale qui, d’après Weber, implique “une relation *significative* entre le comportement de l’individu et sa condition de membre d’une ‘masse’²⁴”. Quant à l’idéaltype,

²¹ É. DURKHEIM, Communauté et société selon Tönnies, in: *Textes: éléments d’une théorie sociale*, Paris, Minuit, 1975, p. 384 (1^{re} éd. 1889).

²² *Ibid.*

²³ M. WEBER, *Économie et société*, vol. 1, Paris, Plon, 1995 (1^{re} éd. 1921), p. 28.

²⁴ WEBER, *supra* note 23, p. 53, souligné par l’auteur.

Weber l'obtient "en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes isolés, diffus et discrets [...] qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un tableau de pensée homogène²⁵". Il s'agit d'une image ou construction mentale, d'un facteur d'intelligibilité, voire d'une "construction idéale²⁶". Aucune société vivante ne lui correspond mais il peut aider dans la formulation d'hypothèses en vue de l'explication et de l'interprétation des faits sociaux. L'idéaltype devient ainsi "un instrument heuristique qui doit aider le sociologue à 'débusquer' les configurations de sens²⁷".

Un autre concept crucial est celui de relation sociale: Weber voit dans cette dernière la catégorie fondamentale de la société, car les individus orientent réciproquement leur comportement les uns d'après les autres. Selon une opposition qui rappelle la dichotomie de Tönnies, Weber identifie deux principes régissant la relation sociale, à savoir la communalisation et la sociation. La première repose sur le fait que les êtres humains agissent les uns envers les autres en fonction d'un sentiment partagé d'appartenance, alors que la seconde se fonde sur une fusion d'intérêts ou sur un engagement réciproque obéissant à des mobiles motivés rationnellement²⁸. Mais à la différence de Tönnies, Weber donne un sens tout à fait général aux deux principes, en particulier à celui de la communalisation qui peut embrasser "des réalités extrêmement hétérogènes²⁹" mais dont la communauté familiale "constitue le type le plus commode³⁰". Quant à la sociation, les types les plus purs sont

²⁵ M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 81.

²⁶ C. JAVEAU, Définition préalable et idéal-type: une comparaison méthodologique, in: *Durkheim, Weber: vers la fin des malentendus*, sous la direction de M. HIRSCHHORN et J. COENEN-HUTER, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 123-134.

²⁷ *Ibid.*, p. 132.

²⁸ WEBER, *supra* note 23, p. 78.

²⁹ *Ibid.*, p. 80.

³⁰ *Ibid.*, p. 79.

l'échange rigoureusement rationnel en finalité, ainsi que l'association à but déterminé ou à base de convictions³¹. Mais Weber souligne aussitôt que la plupart des relations sociales obéissent, en réalité, aux deux principes à la fois: même la relation la plus rationnelle en finalité "peut faire naître des valeurs sentimentales³²".

Le concept de rationalisation est fondamental, dans la mesure où il renvoie au trait distinctif de la civilisation occidentale qui est au centre des préoccupations théoriques de Weber. La rationalité concerne l'économie capitaliste dans son organisation, dans la recherche du profit maximal, dans le recours à la technique et aux sciences. Elle concerne aussi la religion et, surtout, le droit. D'où la manière dont Weber caractérise les déterminants de l'activité sociale, en qualifiant celle-ci soit de rationnelle en finalité, soit de rationnelle en valeur. L'activité rationnelle en valeur [*wertrational*] est "conforme à des 'impératifs' ou à des 'exigences' dont l'agent croit qu'ils lui sont imposés³³", tandis que l'activité rationnelle en finalité [*zweckrational*] s'oriente "d'après les fins, moyens et conséquences subsidiaires [...] et [...] *confronte* en même temps rationnellement les moyens et la fin, la fin et les conséquences subsidiaires et enfin les diverses fins possibles entre elles³⁴". Mais là encore, on ne saurait affirmer que l'activité sociale s'oriente uniquement d'après l'un ou l'autre déterminant.

Par sa distinction entre communalisation et sociation, Weber souligne que le sentiment communautaire est avant tout une réalité culturelle, transmise à travers le processus de socialisation, c'est-à-dire l'apprentissage que l'individu fait des rôles qu'il est censé remplir dans sa société et des normes qui régissent cette dernière. Weber suggère ainsi la présence, dans la communalisation, d'aspects à la fois objectifs et subjectifs, tels qu'on les retrouve dans la

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 56.

réflexion actuelle sur les communautés ethniques définies comme des groupes d'identité dont les membres partagent certains comportements sociaux, sentiments ou modes de penser. Ce qui m'amène à l'anthropologie des communautés (au pluriel) – le lien entre celle-ci et l'approche idéaltypique de la communauté étant bien illustré par l'œuvre de Redfield.

E. Le continuum société traditionnelle/société urbaine (R. Redfield)

S'inspirant, lui aussi, de Tönnies, l'anthropologue américain Robert Redfield (1897-1958) – également de formation juridique – propose ce qu'il appelle le continuum entre société traditionnelle et société urbaine (*folk-urban continuum*) pour rendre compte, sur la base de recherches sur le terrain effectuées dans quatre communautés mexicaines³⁵, des changements que les communautés rurales et traditionnelles traversent au fur et à mesure qu'elles s'agrandissent et se complexifient. L'urbanisation joue ici un rôle crucial. D'après Redfield, elle entraîne nécessairement trois changements majeurs. Tout d'abord, la communauté subit une désagrégation de sa culture, qui se manifeste par la perte de son homogénéité originelle, par l'émergence d'un éventail de choix culturels pour l'individu, par la diminution des interdépendances entre les divers aspects de la culture et par l'émergence de conflits entre différentes normes culturelles. Par ailleurs, la communauté se sécularise et, enfin, elle s'individualise. Dans sa forme "pure", la communauté traditionnelle se caractérise donc par une population hautement homogène vivant dans un isolement à la fois géographique et social, si bien que les divers éléments de sa culture apparaissent comme formant un tout intégré; l'accent est mis sur l'aspect sacré des pratiques sociales, et les membres de la communauté privilégient le groupe plutôt que l'individu. À l'opposé, la communauté urbaine serait marquée par

³⁴ *Ibid.*, p. 57, souligné par l'auteur.

³⁵ Toutes situées au Yucatán, soit: un centre urbain, un village autochtone isolé, un village autochtone cherchant à s'intégrer à la région et un village mi-urbain mi-rural; voir R. REDFIELD, *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.

l'hétérogénéité culturelle, la prépondérance de la dimension temporelle des pratiques sociales et l'individualisme.

À l'encontre de ce modèle, il a été avancé que les communautés peuvent traverser des changements indépendamment du phénomène de l'urbanisation (par exemple, sur le plan technologique). De plus, les variables utilisées ne doivent pas, en toute circonstance, être vues comme interdépendantes. Redfield soutient par exemple que, si une communauté sort de son isolement, elle subit par voie de conséquence une désagrégation culturelle; mais on peut tout aussi bien imaginer l'un sans l'autre. L'importance de l'œuvre de Redfield réside néanmoins dans sa contribution à l'étude des sociétés paysannes ou d'autres groupes vivant à la marge ou au sein de la société industrielle, ainsi que de la ville comme cadre d'analyse particulier, amenant l'anthropologue à porter son regard au-delà des sociétés "primitives" et exotiques dont l'étude a dominé les diverses écoles de la pensée anthropologique jusque dans les années 1940. On retrouve ainsi la dichotomie de Redfield dans les travaux de l'école de Chicago d'anthropologie urbaine, qui s'intéresse à l'apparente désagrégation sociale associée à la ville moderne, contrastant avec le niveau d'intégration sociale que l'on suppose être le propre de la société traditionnelle. Dans ce contexte, le concept de communauté sert à comprendre comment les secteurs marginalisés de la société (notamment les immigrants "ethniques" et les Afro-Américains) se regroupent dans des aires morales communes dont ils définissent les règles. Mais ces *community studies* restent calquées sur les monographies ethnographiques classiques: régies par le paradigme fonctionnaliste, elles mettent l'accent sur les interrelations entre les institutions sociales et les modèles culturels au sein des communautés afin de décrire leurs modes d'interaction sociale, valeurs et institutions, et d'analyser la manière dont la structure sociale et le système culturel perdurent et se reproduisent à travers le temps. Dans l'œuvre de Redfield, cette préoccupation se traduit surtout par le concept de "vision du monde" (*world view*): la continuité de la culture traditionnelle serait assurée par un ensemble cohérent

d'actes, de sentiments et de modes de penser, qui s'expriment de manière exemplaire dans les cérémonies et les rites religieux. Cette approche synthétique et synchronique des communautés en tant que groupes sociaux a fait l'objet de critiques, notamment en ce qui concerne la représentation de la communauté traditionnelle qui sous-tend le continuum de Redfield. Ainsi l'anthropologue américain Oscar Lewis a étudié vingt ans plus tard l'un des villages dans lesquels Redfield a fait ses recherches³⁶ et il en rend une description très différente, davantage axée sur les phénomènes de conflit social. D'après Lewis, Redfield s'est mépris sur la cohésion et la stabilité internes de ce village parce qu'il l'aurait regardé à travers le prisme de son modèle de la communauté traditionnelle.

F. Bilan d'étape

Le concept de communauté en tant qu'idéaltype véhicule surtout l'idée d'une certaine qualité du lien social, tenant à la proximité spatiale, aux attaches d'ordre affectif ou moral et ainsi de suite. Surtout, il doit servir d'outil de classification. D'où le caractère quelque peu problématique des dichotomies ou typologies bipolaires: il s'agit de modèles conceptuels utiles pour l'étude comparée des sociétés à travers le temps et l'espace. Mais ces modèles ne reflètent pas directement la réalité sociale; ils en exagèrent plutôt tel ou tel trait, l'enjeu étant de maîtriser la multiplicité et la diversité des sociétés existantes en les réduisant à quelques grandes catégories. Comme on l'a vu, cette démarche de type classificatoire occupe une place centrale dans l'évolution du concept de communauté en sociologie classique. Mais elle risque de poser problème (on le voit avec le modèle de Redfield) lorsqu'elle guide l'étude empirique des communautés. C'est sur ce plan que réside l'importance d'une analyse complémentaire visant à faire ressortir le fonctionnement et l'organisation internes des groupes sociaux, dans le

³⁶ R. REDFIELD, *Tepotzlán, A Mexican Village: A Study of Folk Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1930; O. LEWIS, *Life in a Mexican Village: Tepotzlán Revisited*, Urbana, University of Illinois Press, 1951.

but de construire des modèles théoriques permettant d'étudier les structures et les transformations sociales: voilà le type de démarche qui préside généralement à l'étude anthropologique des communautés.

II. Comprendre les communautés: défis

L'anthropologie-fille du colonialisme, comme l'a dit Lévi-Strauss³⁷, se spécialise dans l'étude des sociétés "primitives" dont on pense qu'elles sont vouées à disparaître sous le coup de la modernisation. La notion de communauté qui en découle est réservée au groupe restreint vivant sur un territoire commun producteur du lien social et possédant une culture qui lui soit propre.

D'une manière générale, l'anthropologie des communautés obéit aux principes du fonctionnalisme: ayant pour point de mire le groupe local, elle met l'accent sur les interrelations entre les institutions sociales et les modèles culturels au sein d'un tel groupe. Par ailleurs, elle est fortement tributaire de la notion de culture qui pose problème cependant lorsqu'il s'agit de l'appliquer en dehors du champ de l'anthropologie. Comme on le verra, l'approche de type fonctionnaliste et culturaliste rencontre certaines limites. En privilégiant la dynamique *intra*-communautaire, elle tend à négliger les structures plus englobantes d'ordre social, économique et politique, qui affectent les communautés elles-mêmes autant que les rapports qu'elles entretiennent avec les systèmes national, régional et international. Par ailleurs, elle court le risque de l'essentialisme qui consiste à réifier la culture sur la base d'une représentation du monde comme étant constitué de systèmes culturels clairement séparés et dotés d'un noyau invariable.

³⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 69.

En l'état actuel, le débat sur les communautés est marqué non seulement par la critique théorique de telles prémisses classiques mais encore par la volonté de rendre compte de deux réalités relativement nouvelles, à savoir les transformations subies par les sociétés "exotiques" traditionnellement étudiées par l'anthropologie, mais aussi les conséquences de "l'implosion des périphéries dans les centres"³⁸ entraînée par la mondialisation. Dans ce domaine, où la problématique de l'ethnicité occupe une place centrale, c'est surtout l'approche dite constructiviste des rapports socioculturels (cf. *infra*) qui s'est imposée. Il convient néanmoins de s'interroger sur la pertinence de cette approche pour l'étude des communautés autres que celles qualifiées de transnationales ou diasporiques, objets privilégiés de la recherche actuelle.

A. L'approche fonctionnaliste des groupes sociaux

Le terme "fonction" comporte divers sens en sciences sociales, qu'il est impossible de passer en revue ici. Il convient de souligner, par contre, ce qui distingue l'analyse fonctionnelle en général de ce qu'il est convenu d'appeler le fonctionnalisme anthropologique. D'une manière générale, l'analyse fonctionnelle cherche à expliquer un phénomène donné – par exemple le suicide, pour évoquer une étude classique du genre³⁹ – à la lumière de l'influence qu'exercent sur lui d'autres aspects, c'est-à-dire à identifier les variables indépendantes les plus lourdes de conséquences, expliquant le phénomène en question, en l'occurrence: "Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu"⁴⁰. L'analyse fonctionnelle est indissociable de la démarche inductive, qui consiste à aller des données factuelles à des propositions plus générales d'ordre théorique; elle joue donc un rôle de première importance dans toute recherche empirique.

³⁸ M. KEARNEY, The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism, *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 547-565, citation p. 550.

³⁹ É. DURKHEIM, *Le Suicide*, Paris, P.U.F., 1960 (1^{re} éd. 1897).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 223.

Mais le terme “fonction” peut aussi renvoyer à la contribution d’une activité partielle à l’activité totale dont elle fait partie, acquérant ainsi un sens établi par analogie avec l’organisme vivant⁴¹. Compris dans ce sens, le terme “fonctionnalisme” traduit la préoccupation théorique qui consiste à expliquer les institutions, relations et pratiques sociales selon les fonctions qu’elles remplissent au sein du système socioculturel; on cherche donc à savoir à quel besoin du système elles répondent⁴². Le même raisonnement guide la première formulation proprement anthropologique de la théorie fonctionnaliste par Bronislaw Malinowski (1884-1942), lorsqu’il affirme qu’“au niveau le plus élémentaire de la condition humaine, la fonction peut se définir comme la satisfaction d’un désir organique dans l’accomplissement de l’acte qu’il appelle⁴³”.

On reconnaît à Malinowski, qui a surtout étudié les sociétés mélanésiennes, le mérite d’avoir su imposer l’exigence de l’enquête sur le terrain à l’aide de l’observation participante (à la place du recours à l’“informateur” indigène) – méthode qui doit viser trois objectifs: étudier la société depuis l’intérieur, en suivant de près son fonctionnement quotidien; chercher à comprendre le point de vue de ses membres afin de tempérer l’ethnocentrisme qui guette tout chercheur et qui pourrait amener celui-ci à interpréter les phénomènes sociaux et culturels d’après ses propres critères ou préjugés; enfin, acquérir une vision dynamique de la société, non pas en termes historiques mais sous l’angle des contradictions qui se font jour entre ce que la société veut être, conformément à ses normes, et son fonctionnement réel.

⁴¹ Cf. B. MALINOWSKI, *Une théorie scientifique de la culture, et autres essais*, Paris, Maspero, 1968 (1^{re} éd. 1944).

⁴² Voir par exemple DURKHEIM, *supra* note 3, p. 11: “Se demander quelle est la fonction de la division du travail, c’est donc chercher à quel besoin elle correspond”.

⁴³ MALINOWSKI, *supra* note 41, p. 72.

Malinowski affirme que chaque société se distingue par une culture particulière qui forme un système cohérent et intégré, sa singularité tenant à la manière dont elle organise l'interdépendance de ses divers éléments. Dès lors, l'anthropologie s'apparente à une science fonctionnelle de la culture qui, elle, est conçue comme un ensemble de réponses aux "besoins fondamentaux" imposés par la nature – besoins primaires d'ordre physiologique et affectif autant que besoins secondaires d'ordre social. Malinowski voit ainsi dans la culture une sorte d'unité de travail, c'est-à-dire la somme des moyens mis en œuvre par les êtres humains pour satisfaire leurs besoins⁴⁴. De plus, il postule que chaque élément culturel "remplit une fonction vitale" et "représente une partie indispensable d'une totalité organique"⁴⁵, la fonction elle-même répondant au "besoin" du maintien de la culture dans l'ensemble. Ce postulat n'est pas sans poser problème. Malinowski accorde une importance analytique particulière aux institutions (familiales ou parentales, économiques, juridiques...) qui donnent accès à l'étude des groupes sociaux, dont chacune, d'après lui, répond nécessairement à un besoin. L'on ne saurait ainsi envisager l'existence d'institutions "non fonctionnelles" ou qui ne soient pas indispensables au système dont elles font partie – ce qui est démenti par la réalité. Le fonctionnalisme anthropologique tend donc à laisser de côté le potentiel de rupture qui est le propre de tout système socioculturel.

Mais l'aspect le plus controversé du fonctionnalisme anthropologique tient au postulat de l'unité de la culture en tant que fondement de l'intégration sociale, d'après Malinowski, ou, comme l'a affirmé un autre représentant de cette école de pensée, A.R. Radcliffe-Brown⁴⁶ (1881-1955), à celui de la pérennité intrinsèque de la société (le terme "société" étant pris ici dans son sens neutre de catégorie sociologique). D'après Radcliffe-Brown, la continuité de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁵ Cité dans ROCHER, *supra* note 17, p. 169.

⁴⁶ Voir notamment A.R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, P.U.F., 1968 (1^{re} éd. 1952).

toute société dépend de la solidarité sociale, c'est-à-dire de l'existence, chez l'individu, d'un ensemble de sentiments faisant vertu de la permanence de l'ordre social. Ces sentiments s'acquerraient sous l'effet de la contrainte sociale; et c'est précisément parce que l'élément psychologique se trouve soumis aux "conditions nécessaires d'existence" de la société, qu'il est inapte à expliquer, à lui seul, les lois de fonctionnement social (le point de vue de Radcliffe-Brown différant ici fondamentalement de celui de Tönnies). En conséquence, la tâche de l'anthropologue consiste à faire ressortir la contribution que les institutions sociales, les coutumes et les croyances fournissent au maintien de la solidarité sociale: voilà leur fonction. À noter que le concept de fonction sociale ne peut être dissocié ici de celui de la structure sociale en tant que reflet de la réalité concrète étudiée par l'anthropologue. Radcliffe-Brown définit ainsi la structure comme la somme totale de toutes les relations sociales entre individus et entre groupes à un moment donné⁴⁷, mais il y voit également une réponse au besoin d'intégration qu'il attribue à toute société. La fonction sociale se définit donc d'après la relation qu'elle entretient avec la structure sociale dont elle assure l'existence et la pérennité, comme l'illustrent les rites et les cérémonies qui, de par leur nature collective, servent à renforcer les sentiments sociaux chez chaque membre du groupe – Radcliffe-Brown reprenant ici à son compte la notion de "conscience collective" de Durkheim⁴⁸.

Il faut s'interroger toutefois sur la notion d'équilibre qui est au centre du modèle fonctionnaliste. Cette notion présuppose que tout système socioculturel tende intrinsèquement vers la stabilité, c'est-à-dire vers un équilibre fonctionnel entre sa dynamique interne et son environnement (au sens large). Mais elle n'a pas de valeur analytique ou explicative en soi, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas de déterminer la raison ou la logique propre à une pratique, à

⁴⁷ Le sens anglophone du terme "structure" se distingue ici de son acception française liée au structuralisme où il désigne plutôt un modèle abstrait préétabli.

⁴⁸ É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1968 (1^{re} éd. 1912).

une institution ou à une relation sociale donnée. Il s'ensuit que le modèle fonctionnaliste s'expose, soit au piège du raisonnement tautologique ou circulaire (en mettant l'accent sur les interrelations entre les éléments d'un système, on explique les uns simplement par référence aux autres), soit à celui du raisonnement téléologique (on explique un élément par référence à sa contribution à l'ensemble, donc la cause par ses effets). Les aspects négligés dans ce type de modèle sont le conflit social (évacué en vertu du postulat de l'équilibre) et la dimension historique (évacuée en vertu de la priorité accordée à l'analyse synchronique des groupes sociaux).

Or, si les communautés peuvent être vues comme autant de "réalités" dans le sens d'entités socioculturelles concrètes et clairement délimitées, leur pertinence comme unités fondamentales de l'analyse anthropologique est désormais remise en cause. À l'heure de la mondialisation, sous l'emprise des changements provoqués par les migrations de masse, les communautés locales se transforment, voire disparaissent, et de "nouvelles" communautés émergent; l'on assiste en outre à la "communalisation" des mouvements sociaux dits nouveaux. On est confronté ainsi à une profusion de communautés d'une très grande diversité, qui prennent forme à travers des processus de différenciation mettant à contribution une multitude de facteurs, par exemple la mémoire partagée d'un événement historique, comme dans le cas de l'expérience du génocide de 1915 pour les Arméniens.

La diaspora arménienne, axée sur le devoir de mémoire de l'individu envers la nation, véhicule un double discours. Le premier, fondé sur la mémoire historique commune à tous les Arméniens, soutient l'idée de l'unité nationale en vertu de laquelle les différences confessionnelles, politiques ou de pays d'origine doivent s'estomper. Le second institue des différences: entre l'État d'Arménie, qui veut s'imposer comme le centre national, et la diaspora qui cherche à instaurer un rapport d'égalité avec l'État; entre les Arméniens de l'Ouest

originaires de l'ex-Empire ottoman, descendants des rescapés du génocide de 1915, et les Arméniens de l'Est originaires d'Arménie et d'Iran, épargnés par ce génocide; entre les membres de la communauté et les représentants des organisations; et ainsi de suite. La transmission active de l'identité arménienne et la lutte pour la cause arménienne ont donné lieu à une organisation communautaire hautement structurée, qui forme une Arménie "virtuelle", et c'est la participation à cette structure qui légitime la revendication d'appartenance à la nation arménienne; cette appartenance peut prendre différentes formes, selon l'importance qu'elle revêt pour les membres de la diaspora arménienne au Canada ou ailleurs⁴⁹.

Si, dans la communalisation, une importance cruciale revient à l'idée d'une continuité avec le passé (les termes "origine" et "filiation" sont fréquemment employés pour asseoir l'identité collective), l'appartenance à un groupe donné est habituellement argumentée en termes de différences culturelles. Celles-ci sont entendues comme tel ou tel aspect d'une culture partagée, souvent assimilée à la tradition et invoquée en tant que mémoire de la condition présumée authentique ou originelle du groupe, quelles que soient les conditions que celui-ci connaît actuellement. Les facteurs de différenciation, tels que le recours au passé mais aussi la religion, la langue, la localité ou encore l'ethnicité, font donc intervenir deux problématiques clés, qui sont la culture et l'identité. Ce n'est pas le lieu ici pour les aborder dans toute leur complexité; mais on ne peut pas non plus les ignorer complètement, vu leur rôle fondamental dans les processus de qualification de communautés revendicatrices de droits collectifs.

B. La problématique de la culture

⁴⁹ A. LENOIR-ACHDJIAN, *Appréhender la nation, vivre la diaspora: regards arméniens*, thèse de doctorat inédite, Département d'anthropologie, Université de Montréal, 2001.

Très brièvement, on peut dégager trois dimensions fondamentales de la culture. La première est la dimension concrète, dans le sens de communautés ou de groupes de populations dotés de traits culturels particuliers. La deuxième concerne la Culture en tant qu'outil de réflexion théorique. La troisième se rapporte à l'invocation stratégique de facteurs culturels pour justifier des revendications identitaires. Bien que ces trois dimensions se recoupent en partie, il faut les distinguer clairement, dans la mesure où ils renvoient à différentes échelles d'analyse. Tout d'abord, sur le projet traditionnel de l'anthropologie, qui aspire à la connaissance des cultures particulières, s'est toujours greffé le projet de problématiser la Culture en tant qu'interface organisant le rapport entre l'individu et sa société. Le passage de l'acceptation empirique à l'acceptation théorique de la notion de culture, véritable acquis de l'anthropologie, est la condition qui permet au chercheur de se décentrer par rapport à sa situation de sujet culturel.

Le principal défi de l'anthropologie en tant que modèle de connaissance consiste à concilier deux idées fondamentales de la culture, qui se rattachent à deux traditions intellectuelles divergentes. Dans la pensée universaliste des Lumières, la culture apparaît comme l'opposé de la nature et l'apanage de l'être humain (par opposition à l'animal). Inversement, le romantisme historique allemand offre une conception particulariste de la culture conçue comme le génie d'un groupe ou d'un peuple. La première tradition minimise les différences (culturelles) entre les groupes; la seconde, voyant dans la culture un moyen pour délimiter les groupes, tend à les exacerber. Idéalement, l'anthropologie, qui joue pleinement dans ce champ de tension, parvient à poser l'unicité du genre humain porteur de culture tout en mettant en relief la diversité des sociétés humaines à travers le temps et l'espace⁵⁰. Pareil idéal d'une conjonction de principes universalistes et particularistes s'impose parce qu'il faut non

⁵⁰ I. SCHULTE-TENCKHOFF, *La Vue portée au loin: une histoire de la pensée anthropologique*, Lausanne (Suisse), éd. d'En Bas, 1985.

seulement éviter la dérive de l'universalisme réducteur, qui ramène tout au sujet et à la culture de l'Occident, mais encore acquérir une perspective (auto)critique que l'on pourrait qualifier de relativisme contrôlé.

La prépondérance de l'enquête de terrain en anthropologie classique a favorisé l'étude du caractère systémique des cultures, appréhendées en fonction de leur logique interne (selon l'idée que chaque culture possède sa propre rationalité, sur la base de laquelle il faut étudier ses pratiques et représentations). Cela est particulièrement apparent dans l'anthropologie culturelle nord-américaine, où l'acception allemande particulariste de la notion de culture s'est imposée à travers l'œuvre d'auteurs comme Franz Boas⁵¹. Le relativisme culturel propre à cette tradition récuse, à juste titre, toute hiérarchisation des cultures et favorise une critique de l'eurocentrisme qui allègue la supériorité de la culture occidentale. Mais poussé à l'extrême, le relativisme comporte le double risque du différentialisme excessif et de l'essentialisme. Non seulement il croit pouvoir se passer de tout jugement moral mais il postule encore l'impossibilité de la communication interculturelle. L'anthropologie se voit ainsi privée de toute base théorique pour entreprendre la comparaison et les généralisations (prudentes) nécessaires à la connaissance des sociétés humaines; sans parler du fait que le relativisme extrême risque de servir de caution pseudoscientifique à la xénophobie.

Quant à l'essentialisme, il signifie réifier la culture en considérant les systèmes culturels comme des entités homogènes, bien délimitées, "naturellement" données et clairement localisées. Pourtant, la culture n'est pas une "chose" (ni ne doit être "personnalisée"): ce n'est pas la culture que le chercheur rencontre sur le terrain, mais des individus qui agissent et interagissent tout en élaborant leur propre discours sur leur culture. La tâche de l'anthropologue

⁵¹ I. SCHULTE-TENCKHOFF, L'anthropologie contemporaine face au défi de la culture, in: *Le Monde et son double*, sous la direction de L. AUBERT, Paris, A. Biro, 2000, p. 18-24.

consiste donc à concevoir et à reconstruire la culture de ceux qu'il observe, et ce dans une perspective systémique et historique, car la culture est structurée (et non pas faite d'éléments disparates) et en transformation constante.

Il importe toutefois de souligner que le recours à la Culture en tant que moyen permettant de penser la diversité culturelle et le rapport individu/société repose sur une représentation désormais contestée des cultures individuelles. Le principal défi de l'anthropologie consiste ainsi à repenser la Culture en tenant compte des transformations profondes que les cultures ont subies, lesquelles viennent démentir les prémisses de l'essentialisme, tout en faisant ressortir la troisième dimension, déjà évoquée, du terme "culture", à savoir sa dimension stratégique. Celle-ci est inscrite dans une notion particulière, qui est celle de l'ethnicité; et son étude est indissociable de l'approche constructiviste de la culture associée au nom de l'anthropologue norvégien Fredrik Barth, qui s'intéresse davantage aux relations *entre* les groupes (*insider/outsider*) et à la manière dont la culture est utilisée dans l'organisation de ces relations, qu'aux traits intrinsèques des cultures particulières. Car il ne peut y avoir d'acte d'identification (culturelle, communautaire, nationale....) sans que celui-ci n'entraîne simultanément un acte de différenciation, voire d'exclusion. F. Barth s'oppose ainsi à l'idée que les différences entre groupes "deviennent des différences dans des inventaires de traits"⁵². Bien au contraire, dans la réalité, la diversité culturelle et les frontières socio-ethniques sont loin de se recouper:

[...] bien que les catégories ethniques tiennent compte des différences culturelles, nous ne pouvons en déduire une simple relation univoque entre les entités ethniques d'une part, et les différences ou ressemblances culturelles d'autre part⁵³.

⁵² F. BARTH, Les groupes ethniques et leurs frontières[1^{re} éd. 1969], in: P. POUTIGNAT et J. STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F., 1995, p. 203-249, citation p. 208.

⁵³ *Ibid.*, p. 211.

Il faut donc comprendre l'ethnicité comme une "forme d'organisation sociale" qui "classe une personne selon son identité fondamentale, la plus générale, qu'on présume déterminée par son origine et son environnement⁵⁴". Mais cette identité n'est pas entièrement attribuée ni acquise une fois pour toutes. Bien au contraire, il arrive souvent que les personnes ou les groupes changent d'identité (sociale, culturelle, ethnique...). L'appartenance ethnique évolue selon le contexte social qui lui est propre, et elle est tributaire du processus d'identification réciproque qui relie l'individu et son groupe⁵⁵. Il s'ensuit que la pérennité du groupe ethnique dépend, non pas d'une continuité biologique ou culturelle sur le plan individuel ou collectif, mais du maintien d'une frontière⁵⁶ opposant les membres du groupe à ceux du dehors. Dès lors, pour reprendre la formule la plus célèbre de Barth, "le point crucial de la recherche devient la frontière ethnique qui définit le groupe et non le matériau culturel qu'elle renferme⁵⁷".

C. La problématique de l'identité

L'identité individuelle résulte d'un processus de construction sociale que les acteurs sociaux ont intégrée jusqu'à un certain point et à laquelle ils se réfèrent dans leur interaction avec autrui. L'identité collective comporte une dimension normative dans la mesure où il faut pouvoir se reconnaître dans certains traits associés au groupe. Sa transmission passe par le processus de socialisation au sein de la famille et par les divers réseaux d'appartenance

⁵⁴ *Ibid.*, p. 210-211.

⁵⁵ Voir aussi G. ELWERT, Boundaries, cohesion and switching: on we-groups in ethnic national and religious forms, in: *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe*, sous la direction de H.-R. WICKER, Oxford/New York, Berg, 1997, p. 251-271.

⁵⁶ "Boundaries are the demarcation lines or regions for the definition of appropriate system activity, for admission of members into the system, and for the other imports into the system. The boundary constitutes a barrier for many types of interaction between the people on the inside and the people on the outside, but it includes some facilitating device for the particular types of transactions necessary for organizational functioning. [...] The incursion of environmental influence would be uncontrolled and would vitiate the intra-system influence"; cf. D. KATZ et R. KAHN, Open-systems theory, in: *Readings in Organization Theory: Open-System Approaches*, sous la direction de J. G. MAURER, New York, Random House, 1971, p. 17.

⁵⁷ BARTH, *supra* note 52, p. 213.

religieuse, locale, régionale et communautaire⁵⁸. Les processus d'inclusion et d'exclusion se construisent tant au niveau "primaire" des relations informelles (famille, amis, voisinage) qu'au niveau "secondaire" des échanges utilitaires régis par des règles préétablies⁵⁹. Le fait que les attitudes d'exclusion manifestées au niveau primaire se répercutent directement sur les relations du niveau secondaire autorise l'hypothèse suivante⁶⁰: les frontières ethniques ont à la fois une face interne (correspondant au principe de socialisation au niveau primaire ou communautaire) et une face externe (correspondant au principe de catégorisation au niveau secondaire ou social), qui concourent simultanément à la construction identitaire. Compte tenu du fait que ce processus implique un rapport de pouvoir, il faut souligner, en outre, que les relations sociales qui se déploient sur la face externe influent directement (bien que de manière invisible) sur le processus de socialisation, voire d'ethnisation se déroulant sur la face interne: s'il y a domination, celle-ci engendre toujours une vision statique de l'identité (fixation des frontières). Autrement dit, les frontières de la communauté s'établissent à la fois par la stigmatisation imposée de l'extérieur et par la réaction à cette stigmatisation, venant de l'intérieur.

Dès lors, la catégorisation sociale sert de principe organisateur susceptible d'être investi de divers contenus, selon les choix opérés par les individus et les groupes en fonction du contexte socioculturel dans lequel ils vivent. Ces choix, qui font intervenir des règles ou normes culturelles, peuvent être appréhendés comme des moyens pour gérer les rapports sociaux, en isolant certains aspects de la culture pour les protéger contre toute influence externe. Mais les marqueurs identitaires (selon l'expression de Barth) ne peuvent jamais être tenus pour acquis:

⁵⁸ M. CATANI, Le transnational et les migrations, *Peuples méditerranéens* 35-36 (1986): 149-163.

⁵⁹ A. LEDOYEN, *Montréal au pluriel: huit communautés ethno-culturelles de la région montréalaise*, Montréal, IQRC, 1992.

⁶⁰ Cf. D. JUTEAU, Les communalisations ethniques, in: *L'Ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 151-176.

ils forment des enjeux politiques⁶¹ et font l'objet d'une contestation de sens. On le constate dans de nombreux cas: fruit d'un processus social, l'appartenance de groupe évolue au gré des significations diverses qu'acquiert l'interaction sociale selon le point de vue des acteurs considérés. Or, toute société cherche fondamentalement à se perpétuer, ce qui exige une certaine unité de vue: "[elle] tend à éliminer de sa mémoire tout ce qui pourrait séparer les individus, éloigner les groupes les uns des autres, et [...] à chaque époque elle remanie ses souvenirs de manière à les mettre en accord avec les conditions variables de son équilibre⁶²".

Dans les processus identitaires, une importance cruciale revient donc au contrôle de la mémoire collective, qui constitue ainsi un enjeu politique important. Dès lors, se pose le problème de la pérennité des marqueurs qui servent à tracer les frontières entre les groupes par référence symbolique à la langue, à la religion, aux pratiques sociales ou encore aux référents spatiaux, assurant ainsi l'identification collective aussi bien que l'exclusion des non-membres. Ce processus implique nécessairement un rapport de force, susceptible de donner lieu à la mobilisation sociale, c'est-à-dire à l'organisation du groupe sur la base d'une identité commune et en vue de l'action collective⁶³.

Mais il ne faut pas confondre la réalité sociale d'un groupe donné avec la manière dont ce groupe se représente lui-même et l'image qu'en donnent ceux qui parlent en son nom: bien qu'elle soit généralement présentée comme unie et homogène, la communauté en tant que lieu de création, de transmission et d'évolution des appartenances est un espace de conflit marqué par la négociation et la manipulation des représentations sociales. Mais le conflit n'est pas nécessairement un mal; dans bien des cas, en effet, plutôt que de saper l'idée d'une commune

⁶¹ Cf. R. BRETON, La communauté ethnique, communauté politique, *Sociologie et sociétés* 15(2) (1983): 23-37.

⁶² M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris/La Haye, Mouton, 1976, p. 290 [1^{re} éd. 1925].

⁶³ M. MARTINELLO, *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, P.U.F., 1995, p. 23.

appartenance, il peut aussi lui redonner vie et renforcer la participation collective; par ailleurs, il peut confirmer chacun dans l'idée que le patrimoine commun, lorsqu'il est l'enjeu du conflit, représente une ressource inépuisable en vue de la définition d'une position représentative⁶⁴.

Ainsi, la communauté mennonite⁶⁵ préserve depuis quatre siècles des croyances et des pratiques sociales distinctes de celle de la société majoritaire. Mais il semble qu'avec le temps et la dispersion graduelle de ses membres, sa culture traditionnelle traverse actuellement une "crise d'identité" provoquée par l'urbanisation, la mondialisation et l'interaction avec les non-Mennonites. Depuis quelque temps, l'identité mennonite fait l'objet d'un débat interne qui tourne principalement autour de l'alternative suivante: faut-il privilégier l'ethnicité commune aux dépens de la religion et ainsi restreindre les critères d'appartenance ou, inversement, privilégier la religion (évangélique) aux dépens de l'ethnicité commune et ainsi élargir le cadre de la communauté? Paradoxalement, cet effort de mieux cerner l'identité mennonite pour l'unifier génère aujourd'hui une multitude de définitions, mettant à contribution divers aspects d'ordre social, géographique, ethnique et religieux qui, du coup, semblent porter atteinte à l'idée même de cette communauté. Néanmoins, un élément reste commun aux Mennonites en dépit de conditions de vie diversifiées, à savoir le partage d'un système de croyances et un sentiment commun d'appartenance. On constate ainsi chez les dirigeants communautaires une tendance à taire les tensions internes et à soupeser certains marqueurs identitaires afin d'offrir au regard extérieur l'image d'une communauté unie.

Ce phénomène de gestion identitaire par les représentants communautaires renvoie à un autre facteur important. La réflexion sur les processus d'inclusion et d'exclusion, ainsi que le

⁶⁴ Cf. M. ORIOL, *Modèle idéologique et modèles culturels dans la reproduction des identités collectives en situation d'émigration*, *Revue internationale d'action communautaire* 21(61) (1989): 117-123.

⁶⁵ Cf. D. WINLAND, *The Quest for Mennonite Peoplehood: Ethno-dilemma of Definitions*, *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 30 (1) (1993): 110-152.

rapport de force qui les sous-tend, renvoie à la dimension politique des communautés, qu'elles soient de type ethnique ou non. Comme on l'a vu, celles-ci cherchent à minimiser et à contrôler les relations avec l'extérieur en même temps qu'à préserver les relations au sein du groupe – tendances qui se renforcent lorsque le groupe considéré pratique une langue autre que celle de la société d'accueil, que ses membres sont victimes de discrimination et que le groupe est en mesure de leur offrir des ressources d'ordre économique, culturel et social. Le type de migration que connaît le groupe (volontaire ou forcée, économique ou politique, etc.) y joue également un rôle. Par ailleurs, toute action collective demande une mobilisation de ressources matérielles, financières et humaines, et toute mobilisation sous-entend une certaine forme d'organisation (en termes de temps, de travail et de fonds) exigeant un minimum de participation de ses membres. Mais les groupes ne disposent pas tous des mêmes ressources ni de compétences identiques en matière d'organisation associative. Dans certains cas comme celui des Italiens⁶⁶, qui privilégient des réseaux communautaires informels fondés sur la parenté, l'amitié, le voisinage et la région d'origine, le champ d'action politique tend même à coïncider presque entièrement avec celui de l'organisation sociale.

D. La notion de communauté ethnique (I): état des lieux

D'une manière générale, l'étude des communautés ethniques appartient à la ville. La sociologie et l'anthropologie urbaines s'intéressent, entre autres, aux modalités de l'exode rural, aux relations interethniques et aux caractéristiques socioculturelles des quartiers défavorisés. Jusque dans les années 1970, les chercheurs valorisent l'assimilation des immigrants, que ce soit dans des pays d'immigration à proprement parler, comme le Canada, ou en Europe où les ex-puissances coloniales ont accueilli, bon gré mal gré, leurs anciens colonisés, puis d'autres

⁶⁶ M. ROSENBERG et J. JEDWAB, Institutional Completeness, Ethnic Organizational Style and the Role of the State: the Jewish, Italian, and Greek Communities of Montreal, *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 29(3) (1992): 266-287.

types de migrants. C'est que, d'une manière générale, l'étude de l'immigration dans sa configuration actuelle semble imposer d'elle-même une perspective axée sur l'ethnicité en raison de la persistance des différences culturelles en milieu immigré et de l'échec de l'assimilationnisme (échec ayant joué un rôle fondamental dans l'adoption de politiques multiculturalistes dans divers pays, dont le Canada). Dans ce contexte, selon une approche calquée sur les *communities studies* déjà évoquées, l'appellation "communautés" est surtout réservée aux groupes d'immigrants "nouveaux" (au Canada dès les années 1970) ou en provenance des ex-colonies, se confondant ainsi, par glissement terminologique, avec celle d'"ethnies" mais contrastant avec l'idée de la "communauté nationale"⁶⁷. Dès lors, le fait de définir quelqu'un en fonction de son ethnicité ou comme membre d'une minorité ethnique revient à postuler un rapport de domination en faveur du groupe incarnant la nation ou la société majoritaire.

Grâce à ses moyens de coercition réelle ou symbolique (armée, police, école, médias...), l'État est en mesure de déterminer les inclus et les exclus de la nation, assumant ainsi une certaine responsabilité dans l'émergence de revendications ethniques, voire ethnistes: les exclus réagissent en réclamant la reconnaissance d'une identité collective dans le cadre des institutions étatiques. Le discours mettant à contribution des critères ethniques est donc à la fois défensif, puisqu'il s'oppose à un extérieur déstructurant, et contre-offensif, dans la mesure où il vise à restructurer, à l'aide d'un projet collectif, l'appartenance à une collectivité porteuse de sens⁶⁸. Le cas des Chinois⁶⁹ est un exemple pertinent.

⁶⁷ D. SCHNAPPER, Traditions nationales et connaissances rationnelles, *Sociologie et sociétés* 31(2) (1999): 5-13.

⁶⁸ M. GADANT *et al.*, L'identité, alibi? *Peuples méditerranéens* 16 (1981): 3-29.

⁶⁹ Cf. P. S. LI, *The Chinese in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1988; J. TAN et P. ROY, *Les Chinois au Canada*, Ottawa, Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, 1985.

La première vague de la migration chinoise vers le Canada remonte à 1875. Mais à l'inverse d'autres groupes, les Chinois – qui travaillent dans la construction du chemin de fer Canadian Pacific – ne se perçoivent pas comme de véritables immigrants et n'envisagent qu'un séjour économique de courte durée pour aider leur famille restée au pays. La majorité d'entre eux arrive au Canada via le système du passage à crédit (un entrepreneur paie leur passage et récupère son investissement en vendant leur force de travail); ce qui explique la composition essentiellement masculine de cette émigration. Or, les travailleurs chinois arrivent dans un pays marqué par l'anglo-conformité. Jugés inassimilables, ils sont rapidement victimes de mesures discriminatoires qui les isolent doublement. D'une part, de 1875 à 1923, on leur impose un droit d'entrée; puis, une loi adoptée en 1923 interdit la réunification des familles. D'autre part, la forte ségrégation sociale, économique et résidentielle qu'ils subissent favorise leur concentration spatiale, leur organisation en associations et l'émergence de commerces ethniques. En œuvrant de la sorte pour leur communalisation, les Chinois cherchent moins à transplanter leur culture en sol canadien qu'à contrer le racisme dont ils sont victimes, qui les exclut de toute participation au système anglo-canadien. De cette manière, le racisme ambiant contribue directement à l'émergence de la communauté chinoise.

Or, loin d'être homogène, cette communauté se caractérise dès le départ par une différenciation interne entre clans (terme à connotation familiale mais en même temps plus générale) qui rivalisent pour les ressources économiques. Originaires pour la plupart des mêmes provinces de Chine, les migrants sont, soit apparentés, soit membres des mêmes réseaux sociaux, et certains portent des ethnonymes identiques. À l'origine, ils s'organisent en fonction de réseaux de solidarité servant à contrebalancer les difficultés qu'ils rencontrent dans la vie quotidienne; l'association devient ici un point de chute. Mais étant donné leur grande diversité linguistique, les Chinois ayant le même nom de famille ou originaires du même lieu tendent généralement à se regrouper, formant ainsi des réseaux de parenté fictive. Les

associations qui, à l'origine, visent à fournir à leurs membres un soutien moral et parfois aussi matériel, jouent rapidement aussi un rôle de médiation, voire d'arbitrage lors de conflits internes.

Il faut souligner que la communauté chinoise actuelle diffère à bien des égards de celle du début du siècle. Premièrement, les immigrants possèdent désormais un niveau élevé d'éducation qui assure leur mobilité socioprofessionnelle. Deuxièmement, ils sont peu nombreux aujourd'hui à résider dans les différents *Chinatowns* canadiens. Troisièmement, beaucoup migrent maintenant en famille. Cependant, ils continuent à s'identifier à la communauté, retiennent leur langue d'origine et ont été jusqu'à récemment peu nombreux à envisager une participation active à la vie politique canadienne. En dépit des transformations qu'elle a subies au cours d'un siècle d'existence, la communauté chinoise demeure ainsi un point de ralliement pour ses membres, dans la mesure notamment où elle se fonde sur l'expérience commune – et persistante – du racisme.

E. La notion de communauté ethnique (II): problèmes

Le qualificatif "ethnique", bien que largement admis et d'usage officiel, n'en soulève pas moins des problèmes, dont deux sont particulièrement pertinents ici. Étymologiquement, le mot grec *ethnos* (dont dérivent "ethnie", "ethnique", "ethnologie"...) institue une rupture entre un monde perçu comme le centre et ce qui est tenu pour sa périphérie: en Grèce antique, *ethnos* s'applique à un peuple dont on dit qu'il ignore le modèle de la *polis* grecque et dont les membres ne parlent pas la langue hellénique⁷⁰. Plus loin que sa connotation d'altérité, le terme "ethnique" sert à désigner, par euphémisme, le concept scientifiquement invalide de "race".

⁷⁰ Cf. J.-L. AMSELLE, *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*, in: *Au cœur de l'ethnie*, sous la direction de J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO, Paris, Payot, 1985, p. 11-49.

Dans le langage courant, le terme “race” désigne un groupe de personnes qui partagent certains caractères physiques et forment une unité distincte, différente d’autres unités du même type. Mais cette acception du terme est dénuée de valeur scientifique (spécialement depuis le décodage du génome humain): il n’existe pas de groupes “raciaux” distincts au sein de la population humaine qui ne forme qu’une seule espèce. Si l’on a pu tenter une subdivision en diverses “races” selon des critères physiques, celle-ci est d’ordre purement classificatoire; et le fait qu’on l’ait tentée répond à des critères sociaux et politiques. En revanche, il n’y a nulle correspondance scientifiquement prouvée entre les gènes qui déterminent ces caractères visibles – pour autant qu’ils soient héréditaires – et d’autres traits génétiques susceptibles de conditionner le comportement. Les similitudes que l’on constate parmi des groupes spécifiques – le fait de parler la même langue, par exemple – sont des traits transmis culturellement, non par hérédité. Par ailleurs, des comportements sociaux changent rapidement, ce qui est également une preuve de transmission culturelle (la transmission génétique se fait sur le très long terme). Dès lors, les tentatives d’exclusion fondées sur des critères prétendument “raciaux” se réfèrent, en réalité, à l’appartenance sociale (classe, caste) ou à la religion, par exemple.

Le racisme représente une forme particulière de xénophobie qui, comme l’ethnocentrisme, est un phénomène culturel: tout groupe social cherchant à mettre en avant son identité a des velléités de rejeter ceux qui ne lui ressemblent pas. En un sens, les racistes reformulent les tendances xénophobes propres au genre humain sous forme de racisme parce qu’ils en profitent ou pensent en profiter à l’avenir. Il n’est dès lors pas surprenant que le racisme fleurisse en situation de crise économique.

La question du racisme renvoie à la dichotomie universalisme/relativisme, fondamentale en anthropologie: à l’unicité de l’espèce humaine, que traduit l’existence d’“universaux” comme le langage, la pensée symbolique et la sociabilité, s’oppose la multiplicité des créations

humaines, c'est-à-dire des cultures. Or, cette multiplicité culturelle ne se reflète pas au niveau de l'espèce: il n'y a pas de corrélation entre "races" et cultures, entre traits transmis par hérédité et traits transmis culturellement. D'où le caractère problématique du qualificatif "ethnoculturel" largement admis au Canada: par la disjonction entre l'aspect ethnique et l'aspect culturel qu'il véhicule, ce qualificatif sous-entend en effet un critère "racial", comme le suggère également la notion de "minorité visible"⁷¹. Ce qui m'amène au second problème à soulever ici.

L'héritage colonial que véhicule le concept d'ethnie est lourd de conséquences pour un pays d'immigration comme le Canada, car ce concept tend à perpétuer sur le plan interne et dans un réflexe de défense nationaliste, un modèle de domination à dimension internationale⁷². Dans un tel contexte, l'invocation de l'ethnicité fait que l'égalité *de jure* se trouve appréhendée à travers un processus de stabilisation des référents culturels⁷³, l'individu n'étant censé exister qu'en fonction de son appartenance à un groupe ethnique. Les différences ainsi instituées servent principalement à justifier une hiérarchisation des groupes (telles "minorités visibles") au sein de la nation⁷⁴.

Si cette vision à caractère essentialiste, sur laquelle se greffe une représentation spatiale des communautés inspirée de l'approche classique (c'est-à-dire qui sont vues comme

⁷¹ Cf. A. SYNNOTT et D. HOWSE, Canada's Visible Minorities: Identity and Representation, in: *Re-situating Identities: The Politics of Race, Ethnicity, Culture*, sous la direction de V. AMIT-TALAI et C. KNOWLES, Peterborough, Broadview Press, 1996, p. 137-160.

⁷² R. G. ALLISSOT, L'interrogation continue: minorités et immigration, *La France au pluriel* 34-35 (1984): 248-254; D. JUTEAU, L'ethnicité et la modernité, in: *L'Ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 185-197.

⁷³ G. KOUBI, Les "droits culturels": un nouveau concept ? in: *Savoir innover en droit: concepts, outils, systèmes. Hommage à Lucien Mehl*, Paris, La Documentation française, 1999, p. 241-251.

⁷⁴ SCHNAPPER, *supra* note 67; J.-L. AMSELLE, Quelques réflexions sur la question des identités collectives en France aujourd'hui, in: *Ethnicisation des rapports sociaux* 3, sous la direction de M. FOURIER et G. VERMES, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 44-53; N. KHOURI, Discours et mythes de l'ethnicité, *Les Cahiers scientifiques* 78 (1992): 1-17.

autant de cultures particulières et clairement localisées), est critiquée à juste titre aujourd'hui⁷⁵, il ne faut pas pour autant verser dans l'autre extrême, qui serait de considérer les attributs culturels associés à des groupes – ethniques notamment – comme étant entièrement situationnels et circonstanciels, ce qui voudrait dire qu'ils soient tout à fait arbitraires et, partant, dépourvus de valeur analytique. Il s'agit donc de faire la part des choses en donnant au facteur culturel la place qui lui revient sans retomber dans l'essentialisme ou le relativisme à outrance: l'ethnicité n'est pas vide de contenu culturel, mais elle n'est pas non plus la simple expression d'une culture préexistante⁷⁶.

La célèbre citation de Barth, qui oppose frontières ethniques et matériau culturel, ne doit donc pas être interprétée comme si les frontières ou les identités ethniques étaient construites et mobilisées sans référence aucune à leur contenu culturel. Après tout, Barth est anthropologue et son étude des relations sociales est difficilement pensable en l'absence de toute référence à la culture. Son modèle

[...] ne revient donc pas à voir les membres des groupes ethniques comme de froids tacticiens déterminés par la seule poursuite de leurs intérêts matériels ou comme des acteurs créant et recréant au gré des situations d'interaction des cultures infiniment malléables et manipulables. Les valeurs culturelles communes occupent au contraire dans sa théorie une place importante, non pas parce qu'elles définissent substantiellement les identités ethniques, mais parce qu'elles contraignent situationnellement les rôles et les interactions ethniques⁷⁷.

Or, l'intérêt croissant des chercheurs en sciences sociales pour les communautés dites transnationales, voire pour ce que Marc Augé appelle les "non-lieux" marqués par l'absence de

⁷⁵ Cf. A. GUPTA et J. FERGUSON, *Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference*, in: *id.*, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 33-51.

⁷⁶ J. D. ELLER, *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999.

⁷⁷ POUTIGNAT et STREIFF-FENART, *supra* note 52, p. 145.

rappports sociaux, de repères historiques, voire d'inscriptions identitaires⁷⁸, favorise peut-être exagérément la déconstruction des notions de culture, de communauté, d'ethnicité... Et à force de déconstruire de la sorte, on évacue, entre autres, le problème de la signification que ces notions revêtent pour les acteurs sociaux. Dès lors, le véritable défi consiste à repenser l'opposition entre l'essentialisme culturel et le formalisme relationnel à la Barth – démarche qui est encore largement à construire.

F. Éclatement et recomposition des communautés

La logique de l'accumulation du capital instituée dès la fin du XIX^e siècle entraîne la mondialisation économique. L'industrialisation à large échelle, le développement des moyens de transport, l'internationalisation du capital et le développement des firmes multinationales entraînent une interdépendance de plus en plus étroite entre les États, favorisant un "système-monde"⁷⁹ où les problèmes surgissant "en des lieux particuliers ont [...] des effets sur le reste du système; donc il n'y a plus d'espace qui ne soit un espace systémique⁸⁰. Ce processus se traduit par un changement marqué dans les flux migratoires: à une migration temporaire et économique, composée d'une main-d'œuvre avant tout masculine, se substitue une migration permanente, principalement politique, formée d'une population composée en majorité de réfugiés et de femmes.

⁷⁸ Un exemple de non-lieu serait les réseaux informatiques; voir M. AUGÉ, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

⁷⁹ Voir R. BOYER, P. DEWITT *et al.*, *Mondialisation: au-delà des mythes*, Paris, La Découverte, 1997.

⁸⁰ A. MELUCCI, Individualisation et globalisation, *Cahiers de recherches sociologiques* 24 (1995): 184-206, citation p. 188.

Dans l'étude des communautés, ce "déplacement du monde"⁸¹ est à l'origine d'une approche qui valorise l'aspect de l'intérêt partagé par opposition aux aspects de la cohabitation et de la culture commune, tels qu'ils sont liés à l'image traditionnelle des communautés. C'est en valorisant les communautés en tant que réseaux plutôt qu'entités spatialisées que les chercheurs en sciences sociales ont été amenés à étendre le concept économique de transnationalisation aux populations humaines. Leur regard se porte ainsi sur le transfert d'idées et l'institutionnalisation politique par delà les frontières étatiques, et sur la manière dont l'accélération des flux migratoires contribue à rompre l'unité effective de l'État et à remettre en cause sa légitimité⁸². Le concept de "communauté transnationale" traduit cette nouvelle réalité marquée par la constitution d'un espace global, où les frontières entre le centre et les périphéries s'estompent. Le concept apparenté de "déterritorialisation", s'appliquant à tous les migrants indépendamment de leur lieu de résidence et de leur citoyenneté légale, définit les frontières de l'État en termes sociaux plutôt que géographiques. L'extension des réseaux transnationaux contribue ainsi à une transformation profonde des modes d'appartenance et à la création de nouvelles formes d'interaction sociale.

D'une manière générale, l'émergence des communautés transnationales répond à la mise en place d'une double logique politique et économique, mettant en jeu la fermeture nationale aussi bien que le phénomène du déplacement. La fermeture progressive des frontières des pays du Nord entrave la mobilité des migrants et favorise la sédentarisation. Il en résulte la formation de minorités établies dans plusieurs États et la création de réseaux transnationaux plus ou moins informels. Ces réseaux forment des espaces polycentriques qui

⁸¹ Cf. S. NAÏR et J. de LUCAS (dir.), *Le Déplacement du monde: immigration et thématiques identitaires*, Paris, Kimé, 1996.

⁸² N. GLICK-SCHILLER, L. BASCH et C. SZANTON BLANC, From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration, *Anthropological Quarterly* 68(1) (1995): 48-63; L. MALKKI, National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees, in: *Culture, Power, Place, Explorations in Critical Anthropology*, in: GUPTA et FERGUSON, *supra* note 75, p. 52-74.

s'appuient sur des allégeances multiples et une solidarité de type multipolaire⁸³. Les migrants cherchent ainsi à refaire un réseau d'affiliations interpersonnelles et à organiser leur appartenance à un groupe social. Peu à peu, d'autres références collectives vont se faire jour en fonction de la poursuite d'objectifs communs. De tels réseaux sociaux créés sous l'effet de la migration ont certaines particularités⁸⁴. Ils sont généralement fort variés du point de vue géographique, et ils s'appuient sur une solidarité inspirée par un sentiment commun d'incertitude. Par ailleurs, ils reposent sur des liens de solidarité familiale et communautaire, tout en mettant à contribution les rapports de voisinage⁸⁵, dans le but d'instituer une origine commune, réelle ou putative⁸⁶.

Les frontières de ces communautés à dimension multiple ne sont jamais définies une fois pour toutes, et leur "territoire" relève dans bien des cas de l'ordre du symbolique, voire du mythique. Dans cette configuration, la notion de communauté renvoie à un collectif d'acteurs sociaux n'ayant entre eux que des liens ténus; à l'instar de la nation, elle relève de l'imaginaire⁸⁷.

Ainsi chez les jeunes Haïtiens⁸⁸, pour lesquels le pays de leurs parents ne constitue guère une référence: leur pays, c'est le Canada. Dans ce sens, leur engagement envers les

⁸³ BOYER, DEWITT *et al.*, *supra* note 79.

⁸⁴ A. PORTES, La mondialisation par le bas: l'émergence des communautés transnationales, *Actes de la recherche en sciences sociales* 129 (1999): 15-25.

⁸⁵ Cf. par exemple G. SHEFFER, Whither the Study of Ethnic Diasporas? Some Theoretical, Definitional, Analytical and Comparative Considerations, in: *Les Réseaux des Diasporas*, sous la direction de G. PREVELAKIS, Nicosie, Cyprus Research Center, 1996, p. 37-46; A. TARRIUS, Territoires circulatoires des entrepreneurs commerciaux maghrébins de Marseille: du commerce communautaire aux réseaux de l'économie souterraine mondiale, *Journal des anthropologues* 59 (1995): 15-36; A. ABDULKARIM, La diaspora libanaise: une organisation communautaire, in: *Diaspora*, sous la direction de M. BRUNEAU, Paris, GIP Reclus, 1995, p. 90-97; voir aussi J. CLIFFORD, Diasporas, *Cultural Anthropology* 9(3) (1994): 302-338.

⁸⁶ CATANI, *supra* note 58.

⁸⁷ B. ANDERSON, *L'Imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 (1^{re} éd. 1983).

⁸⁸ M. POTVIN, Second-generation Haitian Youth in Québec: Between "Real" Community and the "Represented" Community, *Canadian Ethnic Studies* 31(1) (1999): 43-72.

associations haïtiennes est le plus souvent de l'ordre du sentimental. Cependant, l'expérience du racisme contribue à renforcer une identité qui est basée sur la perception d'une différence de couleur et construite dans un rapport d'opposition. L'idée d'une "diaspora" afro-américaine vient appuyer cette construction identitaire qui, en transcendant l'appartenance haïtienne, vise la constitution de la "vraie" communauté. Ce mouvement est fortement influencé par celui des Noirs américains, notamment par le biais de la revendication de droits civils et de l'égalité des chances, ainsi que des manifestations de créativité culturelle visant à affirmer une identité positive construite par et pour les Noirs. Cependant, cette forme de communauté – comme toute autre d'ailleurs – comporte des limites relativement floues. Si le marqueur principal demeure la couleur de la peau, d'autres référents s'y ajoutent, tels le pays de résidence, la langue d'usage et l'appartenance religieuse (notamment l'Islam).

De par ses référents, l'exemple haïtien illustre l'idée d'une communauté unissant symboliquement des personnes qui, dans la réalité, n'ont guère de liens personnels directs, mais qui néanmoins s'opposent en tant que "Nous" à "Eux". Abordée sous cet angle, la notion de "communauté" renvoie directement à celle d'"identité":

Au-delà de sa forme délimitée dans l'espace et dans le temps [...], au-delà de ses structures internes et de ses règles de fonctionnement relativement rigides, au-delà de tous ses traits de caractères presque "visibles", la communauté représenterait bien *la dimension sociale fondamentale agissante au plus profond de l'individu*. Elle serait l'expression, la mise en pratique, la traduction dans l'espace et le temps de cette donnée primordiale de l'être humain mise en évidence par la psychanalyse: *l'Autre est constitutif de soi*⁸⁹.

Le rapport "Soi"/"Autre" induit une comparaison en fonction de laquelle les acteurs sociaux se désignent eux-mêmes ou désignent autrui, selon les cas: "enfermer un groupe (les étrangers, les femmes, etc.) dans une identité transformée en substance, en nature, c'est

⁸⁹ N. MOHIA-NAVET, De l'exil à la communauté, *Cultures et Sociétés* 6 (1995): 41-51, citation p. 48 (souligné dans le texte).

chercher à construire et à immobiliser ce rapport en faveur de ceux à qui il profite⁹⁰”. Alors que cette “opération d’authentification” sert principalement à confirmer ou à infirmer la perception que l’individu a de lui-même, le processus dans l’ensemble concourt au développement et au maintien des normes du groupe, à la définition des comportements valorisés et rejetés, et ainsi de suite⁹¹. Il s’ensuit que la production de l’identité collective présuppose que le groupe concerné soit en mesure de se reconnaître dans ces normes, comportements etc. C’est pourquoi la construction de l’appartenance de groupe et la détermination des marqueurs identitaires dépendent étroitement des représentations sociales.

En un sens, la communauté s’appuie ici davantage sur la “conscience” qu’elle a de sa singularité ou de sa différence perçue par comparaison avec d’autres groupes du même type, que sur la nature objective de cette singularité ou de cette différence. Cela est particulièrement manifeste dans le cas des communautés ethniques qui, pour citer Max Weber, font partie de

[...] ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d’origine fondée sur des similitudes de l’habitus extérieur ou des mœurs, ou des deus, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu’une communauté de sang existe ou non objectivement⁹².

Si la mondialisation et les mouvements transnationaux modifient radicalement le sens donné au territoire et à l’appartenance identitaire, la mise en réseau de la planète favorise l’émergence de nouvelles communautés morales déterritorialisées vers lesquelles convergent désormais les processus d’identification. De plus en plus diversifiées, elles regroupent toujours des individus sur la base du sentiment d’avoir quelque chose en commun, comme dans le cas

⁹⁰ C. CAMILLERI, Changements culturels, problèmes de socialisation et construction de l’identité, *Annales de Vaucluse* 28(1) (1988): 35-48, citation p. 38.

⁹¹ Voir par exemple P. SMITH, *Groups within Organizations*, London, Harper & Row, 1973.

⁹² WEBER, *supra* note 23, vol. 2, p. 130.

des groupes ethniques (histoire, culture, origine communes) mais elles les unissent également en fonction d'intérêts de plus en plus diversifiés, tels que la profession (la communauté médicale), l'appartenance religieuse (la communauté catholique), un handicap commun (la communauté sourde), un style de vie identique (la communauté végétarienne) ou même une activité partagée (la communauté des plongeurs). La conscience d'avoir un intérêt commun favorise ici la mobilisation et l'action collective, toutes deux facteurs de communalisation: "Comme résultat de ces mobilisations, ces collectivités acquièrent un sentiment d'appartenance communautaire et découvrent le capital social qu'elles possèdent⁹³." Considéré sous cet angle, le terme "communauté" se prête à être appliqué à des groupes très divers du point de vue de leurs caractéristiques et de leurs conditions d'émergence.

Sur cette base, les chercheurs (tout comme l'État) saisissent de plus en plus fréquemment l'espace communautaire comme un sous-espace de la société civile, comme l'illustre l'utilisation de la notion de communauté dans le cadre du système de santé canadien. Renvoyant à une multitude de réseaux constitutifs, le terme "communauté" se réfère ici à une entité de type informel, fondée sur la proximité et, de ce fait, mieux apte à répondre aux attentes et aux besoins des patients. En responsabilisant ainsi les familles et les réseaux sociocommunautaires, l'État justifie son désengagement (et son désinvestissement) dans le secteur de la santé⁹⁴.

Mais à eux seuls, les organismes communautaires ne font pas les communautés, pas plus qu'un espace commun ne suffit à lui seul pour identifier des communautés (encore qu'il puisse être un facteur de communalisation, comme dans le cas des associations de

⁹³ P. A. TREMBLAY et J. L. KLEIN, De l'appauvrissement des lieux à la reconstruction des communautés, *Cahiers de recherche sociologique* 29 (1997): 103-118, citation p. 104.

⁹⁴ L.-H. GROULX, Essai critique sur le discours sociocommunautaire, *Cahiers canadiens de sociologie* 25(3) (2000): 343-367.

voisinage⁹⁵). Le cas des collectivités autochtones (*Aboriginal communities*) est ici éloquent. D'après la clarification terminologique placée au début du rapport final de la Commission royale sur les peuples autochtones⁹⁶, le terme "collectivité autochtone" réfère à un groupe autochtone habitant une même localité, le plus souvent une réserve, et comporte donc surtout une portée administrative, dans la mesure où il désigne l'interlocuteur privilégié des divers paliers de gouvernement; mais sa signification culturelle ou politique réelle pour les Autochtones eux-mêmes est une autre affaire.

S'il est généralement admis que les communautés reposent avant tout sur le principe de solidarité et sur un sentiment d'appartenance, ces deux aspects ne vont pas de soi; ils se construisent – de gré ou de force... "La conception de la communauté, défendue par l'orientation sociocommunautaire présuppose que tous et chacun soient intégrés dans un réseau informel et volontaire d'aide et d'entraide ou sinon doivent s'y intégrer et y être intégrés⁹⁷." Les nouveaux "déviant" sont ainsi ceux qui refusent de jouer le jeu communautaire, qui transgressent les normes de la communauté ou qui refusent d'en reconnaître la légitimité. La référence à la communauté fonctionne dès lors comme une catégorie symbolique et idéologique qui prescrit un certain type de lien social, d'organisation sociale ou d'action sociale, renvoyant par là même à l'acception idéaltypique de la notion de communauté, décrite dans la première partie.

Que ce soit indirectement ou directement: l'État exerce une influence considérable sur l'organisation communautaire, notamment par sa politique des subventions dont l'octroi est

⁹⁵ Cf. G. BRAGER, H. SPECHT et J. L. TORCZYNER, *Community Organizing*, New York, Columbia University Press, 1987.

⁹⁶ *Rapport final de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Ottawa, Approvisionnement et Services Canada, 1996, vol. 1.

⁹⁷ GROULX, *supra*, note 94, p. 359.

assorti de l'exigence faite aux associations de se doter de représentants pouvant servir d'interlocuteurs aux administrations publiques. C'est ainsi qu'est née, en 1980, l'Association des Lao du Canada puis, sur le même modèle, en 1982, la Communauté laotienne du Québec⁹⁸. Depuis leur fondation, à la demande des gouvernements, les deux associations se partagent les responsabilités communautaires et les subventions. Leurs dirigeants se distinguent par un niveau élevé d'éducation et une bonne connaissance de l'une des deux langues officielles (si ce n'est des deux) et de la culture canadienne ou québécoise. De par leurs exigences, les gouvernements encouragent ainsi le choix de représentants communautaires auxquels ils font eux-mêmes confiance, si bien que "l'État contribue à la sélection de ses interlocuteurs de telle sorte qu'il puisse facilement imposer son langage, ses attentes et, finalement, sa propre vision de la situation"⁹⁹. L'élite susceptible de correspondre à ces critères est relativement peu nombreuse et ne reflète pas les caractéristiques de la communauté lao elle-même. Par ailleurs, on attend des associations subventionnées qu'elles fournissent des services à la communauté. Mais cette attente ne tient pas compte de la culture lao qui place tout demandeur de tels services dans une position inconfortable de débiteur. Les membres de la communauté tendent donc à délaisser ces associations au profit des organismes publics envers lesquels ils ne se sentent pas redevables, ainsi que des associations culturelles non subventionnées. D'où l'existence de deux "communautés" parallèles: celle définie par les autorités gouvernementales, dans laquelle les Lao du Canada ne se reconnaissent pas, et celle portée par ses membres, qui sert de support à la vie collective. Les porte-parole lao désignés par les gouvernements ne représentent en réalité aucune des deux, alors que les vrais représentants communautaires restent dans l'ombre.

⁹⁸ Cf. H. BERTHELEU, Les modes d'organisation collective des Lao à Montréal, *Études ethniques au Canada* 27(2) (1995): 81-100.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 86.

Il est largement admis que tout regroupement (formel ou informel) voué à l'action sociale constitue une communauté ; de même, lorsqu'on parle de communauté, on songe dans bien des cas aux associations qui prétendent la représenter¹⁰⁰. Mais qu'en est-il de la représentativité ? Le cas des Irlandais est ici éloquent : la dénomination "Irlandais" cache un degré élevé d'hétérogénéité, axée sur une sorte de division "ethnique" entre Irlandais de souche et Irlandais d'Angleterre ou d'Écosse. Celle-ci est à l'origine de divers stéréotypes, auxquels s'ajoutent les divisions religieuses bien connues. Contrairement à d'autres groupes d'immigrants, les Irlandais n'ont pas été victimes de discrimination raciale, mais ils transposent dans le pays d'accueil leurs clivages traditionnels. Or, à leur arrivée au Etats-Unis dès le milieu du XIX^e siècle, ils trouvent une société divisée sur une base religieuse mais aussi linguistique. De nouveaux réseaux de solidarité apparaissent alors en fonction du contexte local : les Irlandais sont unanimes à préférer l'anglais au français ; par ailleurs, tant les protestants que les presbytériens tendent, à Montréal, à faire front contre les catholiques, si bien que les Irlandais catholiques se trouvent triplement isolés (ils ne se reconnaissent ni dans la francophonie, ni dans le protestantisme, ni dans l'appartenance britannique) et sont nombreux à quitter le Etats-Unis pour les Etats-Unis. Et, tandis que les Irlandais d'origine anglo-saxonne et écossaise s'intègrent facilement à la société canadienne et accordent de moins en moins d'importance à l'identité irlandaise, la politique discriminatoire que les Irlandais catholiques rencontrent aux Etats-Unis en raison de leur religion favorise le maintien de leur identité d'origine et le nationalisme irlandais¹⁰¹.

G. Bilan d'étape

¹⁰⁰ D. WHITE, La question communautaire de l'exclusion, *Lien social-RIAC* 32 (1994): 37-52.

¹⁰¹ Cf. D. A. WILSON, *Les Irlandais au Canada*, Ottawa, Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, 1989.

L'étude récente des communautés en sciences sociales atteste le passage d'une conception de la communauté en tant que groupe social homogène et ancré territorialement à celle d'une entité symbolique hétérogène construite par les individus dans la poursuite d'objectifs communs. La référence communautaire comporte ainsi une dimension stratégique servant de riposte à des conditions d'inégalité ou à une situation de "minorisés" dans l'État libéral et pluraliste.

Dans le contexte canadien, les communautés sont d'une grande diversité. Certaines se différencient sur la base de l'appartenance ethnique, d'autres se fondent sur l'appartenance religieuse, d'autres encore se font jour en réponse à une situation locale, à un événement historique... et nombreuses sont celles qui conjugent plusieurs de ces caractéristiques. Si certaines communautés sont fortement structurées, d'autres le sont très peu. Si certaines perdurent, d'autres disparaissent. Mais en dépit du nombre de variables entrant en ligne de compte, la littérature existante permet de relever quelques points de consensus.

Pour que l'on puisse parler de communautés, il faut qu'il y ait parmi leurs membres une solidarité et un sens d'appartenance, un intérêt commun, ainsi qu'une forme de participation (active ou passive) et d'organisation (plus ou moins formelle), y compris des modalités de représentation. Par ailleurs, toute communauté est potentiellement un lieu de conflit, notamment en ce qui concerne les questions identitaires et de représentativité; de plus, les limites de la communauté sont rarement définies de manière précise, au contraire, elles varient en fonction de la position de l'interlocuteur. Enfin, le regard extérieur influe sur la définition de l'étendue de la communauté; et si le discours communautaire officiel véhicule souvent l'idée d'une entité homogène, les communautés sont en réalité éminemment hétérogènes et complexes. C'est pourquoi, de nos jours, on tend à considérer les communautés comme des entités mouvantes dont les limites ne sont pas définies en termes territoriaux mais en fonction de l'interaction

sociale et des échanges interindividuels. Les processus communautaire ou de communalisation diffèrent ainsi selon l'espace social considéré. Certains vont même jusqu'à affirmer, dans une perspective relativiste critiquable, qu'aucune communauté ne ressemble à une autre: chacune ayant sa propre histoire, elle serait dotée d'une structure singulière¹⁰².

Sans aller aussi loin, on peut sans doute convenir que la déterritorialisation (voire la "reterritorialisation") des groupes socioculturels et des identités invite à problématiser les oppositions binaires classiques, telles que centre/périphérie, local/national, tradition/modernité, voire société/communauté. Car elles sont loin de refléter la complexité des formes d'appartenance, des réseaux organisationnels et des loyautés collectives qui accompagnent les phénomènes migratoires et transnationaux actuels. Dans ce contexte particulier, l'invocation stratégique du culturel risque plutôt de fonctionner comme le marqueur "naturalisé" d'une différence présumée immuable. Du point de vue du droit, on est confronté ici à un double problème: celui de la délimitation des entités culturelles juridiquement pertinentes, et celui de la reproduction et de la stabilisation des référents culturels.

III. Perspective: penser les communautés en droit

Si le titre de cette conclusion s'inspire d'un chapitre de G. Koubi¹⁰³, c'est pour souligner ceci: en cherchant à penser, en termes juridiques, les communautés (à l'instar des minorités, notion souvent confondue avec celle de communautés), on présuppose l'existence de systèmes politiques fondés sur le pluralisme: "La notion de minorité ne revêt de validité que lorsque les politiques juridiques des États situent les minorités soit en objet du droit, soit en sujets de droits,

¹⁰² J. C. WALSH et S. HIGH, Rethinking the Concept of Community, *Social History* 32(64) (1999): 255-274.

¹⁰³ G. KOUBI, Penser les minorités en droit, in: FENET, KOUBI, SCHULTE-TENCKHOFF, *supra* note 1, p. 385-468.

explicitement ou implicitement¹⁰⁴. Or, cette localisation d'un droit des minorités ou des communautés dans le cadre des sociétés pluralistes présuppose une certaine évolution de l'ordre juridique dans le sens d'une reconnaissance de droits collectifs. Par ce dernier terme, j'entends à la fois les droits individuels exercés collectivement et les droits dont une collectivité pourrait se prévaloir en tant que telle¹⁰⁵. Cette distinction me paraît fondamentale pour toute réflexion sur la question des droits spéciaux; et c'est le second cas (droits dits de groupe) qui soulève les problèmes les plus épineux, l'exemple de choix dans le contexte canadien étant la question des peuples autochtones¹⁰⁶.

Dès lors, on a une double problématique dont il s'agit de poser quelques jalons en guise de perspective de recherche future. Le premier aspect concerne le problème de savoir si les communautés sont susceptibles de se prévaloir d'une personnalité juridique. La terminologie est ici ambiguë, étant donné que la traduction canadienne française officielle de *community* est "collectivité" – ce dernier terme se référant, entre autres, à "une circonscription administrative dotée de la personnalité morale" (*Petit Robert*). Or, cette inscription purement spatiale de "collectivité" ne couvre qu'un aspect – peu significatif au demeurant – des diverses acceptions qui, comme on l'a vu, s'attachent au concept de communauté en tant que groupe social ou description du lien social; elle n'est pas non plus nécessairement la seule à être invoquée à l'appui des droits de groupe notamment. C'est une raison de plus de ne pas prendre le concept de communauté pour une évidence, notamment lorsqu'il s'agit d'élaborer des normes juridiques en réponse à l'invocation stratégique de liens communautaires en vue de légitimer ou, inversement, de contester des revendications de droits collectifs. Voilà un exercice délicat. Il ne

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 388.

¹⁰⁵ Cf. G. KOUBI, Réflexions sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et "droits de groupe", in: *Du droit interne au droit international: le facteur religieux et l'exigence des droits de l'homme*, Rouen, Publications de l'Université, 1998, p. 105-117; P. JONES, Human Rights, Group Rights, and Peoples' Rights, *Human Rights Quarterly* 21 (1999): 80-107.

¹⁰⁶ Cf. par exemple G. KOUBI et I. SCHULTE-TENCKHOFF, "Peuple autochtone" et "minorité" dans les discours juridiques: imbrications et dissociations, *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 45 (2000): 1-26; voir aussi I. SCHULTE-TENCKHOFF, Droits collectifs et autochtonie: que penser des "traités modernes" au Canada ? in: *Quels droits collectifs ?* sous la direction de T. BERNIS, Bruxelles, Bruylant (à paraître).

s'agit pas seulement de déterminer à quelles conditions et selon quelles modalités, le cas échéant, une communauté est susceptible de revendiquer des droits spéciaux, mais encore de voir quelles en sont les répercussions sur d'autres communautés se trouvant dans une situation comparable, quel rôle revient au droit dans la promotion ou la répression des traits particuliers d'une communauté donnée, voire, plus généralement, comment il faut gérer juridiquement les rapports entre communautés d'une manière qui tienne compte, à la fois, de leur diversité et du fait qu'elles se trouvent insérées dans une structure plus englobante qui tend vers l'uniformisation. En effet, les divers exemples cités dans la seconde partie de ce rapport donnent une idée des effets parfois pervers d'une reconnaissance que l'État – ou le droit – est susceptible d'accorder à des communautés.

Le second aspect à évoquer ici tourne autour du problème fondamental de la nature du droit, problème axé en l'occurrence – si l'on songe à l'œuvre de Tönnies ayant servi de point de départ à la présente recherche – sur l'idée du déclin de régimes "communautaires" du droit sous l'emprise d'une idéologie contractuelle et individualiste. S'il y a là une invitation à relire les travaux de certains juristes et "pères fondateurs" de l'anthropologie, comme Bachofen, Maine, Morgan et McLennan... il faut cependant se défaire d'une part de leur héritage, qui est leur évolutionnisme¹⁰⁷. Et il faut pareillement éviter l'autre extrême qui consiste à rejeter, par le fait même de récuser l'évolutionnisme, toute étude de type historique, c'est-à-dire toute possibilité d'une comparaison à large échelle des systèmes juridiques dans leur diversité. Tönnies s'y est essayé, même si ce n'est pas toujours avec bonheur, comme on l'a vu. Prenant le contre-pied de Rousseau, il a conçu une sorte de lien naturel comme fondement d'un principe de sociabilité qui trouverait son expression privilégiée dans la communauté:

¹⁰⁷ Cf. É. LE ROY, Juristique et anthropologie: un pari sur l'avenir, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 29 (1990): 5-21.

On suppose donc une humanité unie comme existence naturelle et nécessaire, un protoplasme du droit en tant que produit primitif et nécessaire de la vie en commun et de la pensée commune [...] Il faut donc comprendre qu'il existe un droit auquel la nature a initié tous les êtres animaux, et qui, comme tel, est commun à toute l'humanité¹⁰⁸.

Et ce droit naturel, défini comme le droit commun à tous, l'emporte sur le droit civil des Romains – auquel Tönnies se réfère spécifiquement – ainsi que sur celui de “toutes les communautés politiques de culture antique¹⁰⁹”. Il l'emporte sur ces régimes particuliers après coup, pour ainsi dire; car Tönnies insiste sur ceci: bien qu'il semble que le droit commun ait été antérieur aux droits particuliers, la réalité montre le processus inverse:

Ainsi donc, le droit commun a été postérieur au droit particulier; il n'a pas été le fondement et la condition de celui-ci, mais sa conséquence et sa négation. Car il n'est pour lui qu'entrave; mais le commun est si naturel et si simple, qu'il semble avoir existé de toute éternité, sans condition; il aurait simplement été obscurci par des découvertes et des préceptes artificiels dont la disparition signifierait donc la restitution de l'état primitif¹¹⁰.

En d'autres termes: “Le simple est premier de droit, même s'il ne l'est pas de fait, car il doit fonder le fait du droit”; c'est donc dans sa sociologie du droit que l'on voit clairement apparaître la préoccupation centrale de Tönnies: découvrir la nature du lien social “telle qu'elle perdure sous l'artifice et la convention de la société civile”¹¹¹.

Penser les communautés en droit signifie donc problématiser l'idée d'un lien social de type communautaire et explorer sa signification juridique – ce qui soulève des questions générales d'ordre philosophique et anthropologique dont un traitement dépasserait sans doute le cadre du présent rapport. Une réflexion plus approfondie ne s'imposerait pas moins, étant donné l'usage rhétorique du concept de communauté dans de nombreux contextes. Il faut

¹⁰⁸ TÖNNIES, *supra* note 6, p. 239.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 240.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 241.

rendre explicite ce qui est souvent implicite, notamment pour gagner une perspective critique sur le problème de l'invocation stratégique de liens communautaires, et ce au-delà de la controverse, quelque peu stérile désormais, qui oppose le point de vue libéral à celui des communautariens.

Par ailleurs, selon une logique davantage axée sur la pratique, penser les communautés en droit, c'est aussi mettre en évidence, au cas par cas, les diverses réalités concrètes auxquelles le concept de communauté fait référence. Le principal défi tient ici à la multiplication des processus de communalisation sous l'effet de la mondialisation et à ce que l'on pourrait appeler sa dimension interculturelle. Il y a plusieurs manières de relever ce défi, dont voici une.

Si la localisation d'un droit des communautés dans le cadre des sociétés pluralistes présuppose une certaine évolution de l'ordre juridique dans le sens d'une reconnaissance de droits collectifs, il faut pouvoir aller au-delà de la conception dominante – étatiste ou positiviste – du droit. Sur le plan intellectuel, cette vue plus large présuppose que la réflexion juridique s'ouvre à d'autres domaines du savoir, notamment les sciences sociales – d'où l'intérêt de la notion de pluralisme juridique. Celle-ci renvoie à son tour au domaine de l'anthropologie juridique qui cherche à comprendre les systèmes de droit propres aux cultures différentes de la nôtre. Sans entrer ici dans le détail de cette approche interdisciplinaire, il convient d'insister sur la distinction entre deux démarches principales, à savoir l'analyse normative et l'analyse processuelle.

L'analyse normative correspond à la tradition civiliste selon laquelle le droit consiste en des normes explicites contenues dans des textes rassemblés en codes, tandis que l'analyse processuelle relève de la tradition du *common law* qui s'appuie sur les précédents et le droit

¹¹¹ FARRUGIA, *supra* note 2, p. 93.

jurisprudentiel. La conception du droit en tant que processus – notamment de processus liés aux différends¹¹² – a joué un rôle crucial en anthropologie et encouragé divers débats théoriques. Les normativists, qu'ils soient anthropologues ou juristes, cherchent à répertorier les normes et les règles gouvernant tel ou tel groupe social, rejetant ainsi de nombreuses sociétés hors du domaine du droit. Pareille réduction du champ du droit pose problème dans la mesure où très peu de sociétés en dehors de l'Occident possèdent une conception normative du droit¹¹³. Ainsi l'analyse processuelle semble-t-elle plus appropriée à l'étude de la dimension interculturelle du droit et à celle du changement (juridique) – ce qui ne signifie pas cependant qu'il faille ramener le droit au seul problème des différends et de leur résolution¹¹⁴.

L'analyse processuelle joue également un rôle important dans la mise en évidence du pluralisme juridique – acquis fondamental de l'anthropologie juridique qui reflète ainsi le caractère pluraliste *de facto* de la plupart des sociétés humaines. À noter toutefois que le terme "pluralisme juridique" réfère à divers paliers susceptibles d'être confondus: le pluralisme de groupes sociopolitiques, voire de communautés, celui d'ordres juridiques ou encore celui des méthodes d'analyse appliquées – à tel point qu'il vaudrait mieux parler de pluralité que de pluralisme. De même, il convient de distinguer la question du pluralisme juridique au sens anthropologique de l'idée d'une pluralité des sources du droit: on peut admettre l'existence de plusieurs sources formelles du droit (jurisprudence, loi, décret...) tout en restant confiné dans le monisme juridique, car toutes ces sources formelles trouvent leur origine dans l'État¹¹⁵.

¹¹² Voir par exemple B. MALINOWSKI, *Crime and Custom in Savage Society*, London, Kegan Paul, 1926.

¹¹³ Cf. N. ROULAND, *Anthropologie juridique*, Paris, P.U.F., 1988, p. 71.

¹¹⁴ Pour des études de cas, voir par exemple P. BOHANNAN (dir.), *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, Garden City, N.Y., American Museum of Natural History Press, 1967; L. NADER and H. F. TODD eds, *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, New York, Columbia University Press, 1978; J. L. COMAROFF and S. ROBERTS, *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in African Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1981. Pour les différends et leur résolution, voir aussi F. SNYDER, Law and anthropology, in: *Legal Frontiers*, P. A. THOMAS ed., Aldershot, Dartmouth, 1996, p. 135-179, en particulier p. 139-146.

¹¹⁵ Voir notamment G. GURVITCH, *Éléments de sociologie juridique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1940.

La question du pluralisme juridique a été abordée dans divers travaux dont voici quelques exemples classiques. Le sociologue français Henri Lévy-Bruhl¹¹⁶ distingue entre la loi (qui serait le fait d'un pouvoir politique différencié) et la coutume entendue comme l'ensemble des règles propres à un groupe social. C'est surtout l'école française qui se sert de cette distinction comme principe organisateur de sa démarche théorique; on ne la retrouve pas sous cette forme dans la tradition anglo-saxonne¹¹⁷. Quant à cette dernière, évoquons par exemple les travaux de l'anthropologue Pospisil¹¹⁸ pour qui toute société est constituée d'un ensemble de sous-groupes hiérarchiquement ordonnés, chaque sous-groupe (famille, communauté, etc.) étant doté de son propre système juridique. L'ensemble de ces systèmes juridiques formerait une hiérarchie calquée sur celle des sous-groupes. Sur cette base, Pospisil propose le concept de "niveau juridique" correspondant à la somme des systèmes juridiques des sous-groupes de même type et possédant le même degré d'intégration. Comme tout individu appartient généralement à plusieurs sous-groupes, il est soumis à plusieurs systèmes juridiques.

Le juriste Vanderlinden¹¹⁹ comprend le pluralisme juridique comme "l'existence, au sein d'une société déterminée, de mécanismes juridiques différents s'appliquant à des situations identiques". Dans un article ayant suscité une vive controverse, J. Griffiths¹²⁰ va plus loin en insistant sur la nécessaire corrélation entre pluralisme sociologique et juridique. À cette fin, il reprend à son compte le concept de "champ social semi-autonome" élaboré par Sally Falk Moore pour considérer la dimension horizontale, et non seulement verticale, du pluralisme

¹¹⁶ H. LÉVY-BRUHL, *Introduction à l'étude de la sociologie du droit*, Paris, Rousseau, 1951.

¹¹⁷ Mais voir aussi l'opposition entre droit (*Recht*) et loi (*Gesetz*) élaborée par Rüdiger Schott; R. SCHOTT, *Das Recht gegen das Gesetz: Traditionelle Vorstellungen und moderne Rechtsprechung bei den Bussa in Nord-Ghana*, in: *Recht und Gesellschaft: Festschrift für Helmut Schelsky*, sous la direction de F. KAULBACH et W. KRAWIETZ, Berlin, Duncker & Humblot, 1978, p. 605-636.

¹¹⁸ L. POSPISIL, *The Anthropology of Law: A Comparative Theory of Law*, New York, Harper & Row, 1971.

¹¹⁹ J. VANDERLINDEN, *Le pluralisme juridique: essai de synthèse*, in: *Le Pluralisme juridique*, sous la direction de J. GILISSEN, Bruxelles, éd. Université de Bruxelles, 1972, p. 19.

¹²⁰ J. GRIFFITHS, *What is legal pluralism?* *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24 (1986): 1-55.

(comme c'est le cas dans les travaux de Pospisil)¹²¹, ce qui devrait permettre de forger un concept applicable à tout type de société, ainsi qu'aux organisations sociales qui s'interposent entre l'individu et l'État producteur de droit.

Pour Griffiths comme pour Moore, le pluralisme juridique est "normal"; il n'est rien d'autre que la conséquence du pluralisme caractéristique de toute société. Par ailleurs, chaque champ social, plutôt que d'être régi uniformément par un seul droit, connaîtrait plusieurs systèmes de droit, à savoir celui qui lui est propre, ceux appartenant à d'autres champs sociaux, ainsi que le droit étatique. Or, si le pluralisme juridique consiste dans l'existence d'une multiplicité de droits à l'intérieur d'un même champ social, il n'en est pas moins dans la logique profonde de l'État de tenter de favoriser l'uniformisation juridique et politique. C'est ainsi que Griffiths envisage deux types de pluralisme: celui qui est autorisé par l'État et celui qui échappe au contrôle de ce dernier; mais seul le second serait authentique, le pluralisme s'opposant par nature aux velléités uniformisatrices de l'État. D'où le problème du pluralisme de façade, lorsque l'État reconnaît officiellement certaines manifestations du pluralisme (comme les droits des minorités), lesquelles s'accommodent toutefois du fait que l'État a le dernier mot dans la définition des modalités du partage des compétences et qu'il s'assure que les droits non étatiques soient subordonnés au droit étatique.

L'intérêt du débat sur le pluralisme juridique tient au fait qu'il relativise le rôle de l'État par rapport à la société et au droit, car toutes les théories du pluralisme juridique s'interrogent sur ce rôle, d'une manière plus ou moins radicale. Sans doute, Griffiths va le plus loin puisqu'il ne voit dans le droit étatique qu'une manifestation possible du droit, qu'il définit comme

¹²¹ Pour Moore, le champ semi-autonome "has rule-making capacities, and the means to induce or coerce compliance [...] but [...] is simultaneously set in as larger matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance"; voir S. F. MOORE, *Law and Social Change: the Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study*, in: *Law as Process: An Anthropological Approach*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 55-56.

l'autorégulation des champs sociaux semi-autonomes, chacun d'entre eux étant caractérisé par un degré de juridicité variable. Mais cette définition semble circulaire, dans la mesure où le champ social semi-autonome est lui-même défini en fonction de sa capacité de générer des normes – ce qui voudrait dire que toute norme, au fond, est du droit. Cette critique concerne d'ailleurs l'ensemble des théories du pluralisme juridique dont on a pu dire qu'elles nient toute différence entre le droit et les autres formes de régulation sociale. Dans la même veine, on a pu évoquer la “grande illusion” du pluralisme juridique qui, d'après Jean Carbonnier¹²², se réfère, en réalité, à ce qu'il appelle l'“infra-droit”. Le problème de la définition et de la localisation du droit reste donc tout entier posé au moment où il s'agit de “gérer” juridiquement des revendications de droits collectifs fondés sur des critères d'existence ou d'appartenance communautaire¹²³.

Plus loin que le constat d'une pluralité de systèmes et de représentations du droit, on peut aussi concevoir le pluralisme juridique comme un choix épistémologique. Pris dans ce sens, il signifie que l'on tire de ce constat un certain nombre de principes théoriques et un outillage conceptuel approprié. Voilà un domaine qu'il reste à travailler, par exemple en abordant certaines préoccupations centrales de la théorie du droit du point de vue du pluralisme juridique.¹²⁴ Les recherches futures de la Commission du droit pourraient contribuer à tracer la voie pour atteindre cet objectif.

¹²² J. CARBONNIER, *Sociologie juridique*, Paris, P.U.F., 1995 (1^{re} éd. 1978).

¹²³ On pourrait s'interroger également sur la pertinence du concept d'internormativité forgé par Carbonnier, lequel présuppose l'existence d'une pluralité de normativités dont il faut explorer les modalités d'interaction; *ibid*, p. 317-318. Pour sa part, Guy Rocher a souligné que le concept de l'internormativité jette un pont entre le droit et les sciences sociales; cf. G. ROCHER, Les “phénomènes d'internormativité”: faits et obstacles, in: *Le droit soluble: contributions québécoises à l'étude de l'internormativité*, sous la direction de J.-G. BELLEY, Paris, L.G.D.J., 1996, p. 26-28.

¹²⁴ Voir par exemple les travaux de F. Snyder sur le droit de la Communauté européenne; cf. F. SNYDER, *New Directions in European Community Law*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1990.

Bibliographie

- ABDULKARIM A., 1995, La diaspora libanaise: une organisation communautaire, in: *Diaspora* (M. BRUNEAU dir.). Paris: GIP Reclus, p. 90-97.
- ADDIS A., 1991, Individualism, communitarianism, and the rights of ethnic minorities. *Notre Dame Law Review*66: 1219-1280.
- AGRAWAL A., 1999, *Greener Pastures: Politics, Markets, and Community among a Migrant Pastoral People*. Durham (NC): Duke University Press.
- ALLISSOT R. G., 1999, L'interrogation continue: minorités et immigration. *La France au pluriel* 34-35: 248-254.
- AMSELLE J.-L., 1985, Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique, in: *Au cœur de l'ethnie* (J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO dir.). Paris: Payot, p. 11-49.
- AMSELLE J.-L., 1994, Quelques réflexions sur la question des identités collectives en France aujourd'hui, in: *Ethnicisation des rapports sociaux* 3 (M. FOURIER et G. VERMES dir.). Paris: L'Harmattan, p. 44-53.
- ANDERSON B., 1996 [1983], *L'Imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte.
- AUGÉ M., 1992, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- BARTH F., 1994, Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity, in: *The Anthropology of Ethnicity* (H. VERMEULEN et C. GOVERS dir.). Amsterdam: Het Spinhuis, p. 11-32.
- BARTH F., 1995 [1969], Les groupes ethniques et leurs frontières, in: *Théories de l'ethnicité* (P. POUTIGNAT et J. STREIFF-FENART). Paris: P.U.F., p. 203-249.
- BENVENISTE A., 1994, *Le Territoire immigré et ses réseaux*. Paris: L'Harmattan.
- BERTHELEU H., 1995, Les modes d'organisation collective des Lao à Montréal. *Études ethniques au Canada*27(2): 81-100.
- BLAUT J. M., 1993, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: The Guilford Press.
- BOHANNAN P. (dir.), 1967, *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*. Garden City (NY): American Museum of Natural History Press.
- BOYER, R., P. DEWITT *et al.*, 1997, *Mondialisation: au-delà des mythes*. Paris: La Découverte.
- BRAGER G., H. SPECHT et J. L. TORCZYNER, 1987, *Community Organizing*. New York: Columbia University Press.

- BRETON R., 1983, La communauté ethnique, communauté politique. *Sociologie et sociétés* 15(2): 23-37.
- CAMILLERI C., 1988, Changements culturels, problèmes de socialisation et construction de l'identité. *Annales de Vaucresson* 28(1): 35-48.
- CARBONNIER J., 1995 [1978], *Sociologie juridique*. Paris: P.U.F.
- CATANI M., 1986. Le transnational et les migrations. *Peuples méditerranéens* 35-36: 149-163.
- CÉSARI J., 1997, Les réseaux transnationaux entre l'Europe et le Maghreb: l'international sans territoire. *Revue européenne des migrations internationales* 13(2): 81-94.
- CLIFFORD James, 1994, Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3): 302-338.
- COMAROFF J. et S. ROBERTS, 1981, *Rules and Processes: the Cultural Logic of Dispute in African Context*. Chicago: University of Chicago Press.
- DORAIS Jean-Louis, 1993, Vie religieuse et adaptation: les Vietnamiens à Montréal. *Culture* XIII(1): 3-16.
- DRIEDGER L., 1996, *Multi-ethnic Canada: Identity and Inequalities*. Toronto: Oxford University Press.
- DURKHEIM É., 1960 [1897], *Le Suicide*. Paris: P.U.F.
- DURKHEIM É., 1968 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: P.U.F.
- DURKHEIM É., 1991 [1893], *De la division du travail social*. Paris: P.U.F.
- ELLER J. D., 1999, *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- ELWERT G., 1997, Boundaries, cohesion and switching: on we-groups in ethnic national and religious forms, in: *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe* (H.-R. WICKER dir.). Oxford/New York: Berg, p. 251-271.
- ERIKSEN T. H., 1993, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- FARRUGIA F., 1993, *La Crise du lien social: essai de sociologie critique*. Paris: L'Harmattan.
- FISCHER M., 1986, Ethnicity and the post-modern arts of memory, in: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (J. CLIFFORD et G. E. MARCUS dir.). Berkeley: University of California Press, p. 194-233.
- FISHER R. et J. KLING (dir.), 1993, *Mobilizing the Community: Local Politics in the Era of the Global City*. Newbury Park: Sage Publ.

- FONTAINE L. et D. JUTEAU, 1996, Appartenance à la nation et droits de la citoyenneté, in: *Les Frontières de l'identité* (M. ELBAZ et al. dir.). Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, p. 191-205.
- GADANT M. et al., 1981, L'identité, alibi ? *Peuples méditerranéens* 16: 3-29.
- GALLISSOT R., 1983, Communauté. *Pluriel* 36: 12-19.
- GLICK-SCHILLER N., L. BASCH et C. SZANTON BLANC, From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropology Quarterly* 68(1): 48-63.
- GREEN L., 1991, Two views of collective rights. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* IV: 315-317.
- GRIFFITHS J., 1986, What is Legal Pluralism ? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24: 1-55.
- GROULX L.-H., 2000, Essai critique sur le discours sociocommunautaire. *Cahiers canadiens de sociologie* 25(3): 343-367.
- GUPTA A. et J. FERGUSON, 1994, Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference, in: *id.*, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham (N.C.): Duke University Press, p. 33-51.
- GURVITCH G., 1940, *Éléments de sociologie juridique*. Paris: Aubier-Montaigne.
- HALBWACHS M., 1976 [1925], *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris/La Haye: Mouton.
- HANNERZ U., 1996, *Transnational Connections. Culture, People, Places*. New York: Routledge.
- HOWARD R., 1993, Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community. *Human Rights Quarterly* 15(2): 315-338.
- ISAJIW W., 1999, *Understanding Diversity: Ethnicity and Race in the Canadian Context*. Toronto: Thompson Educational Publ.
- JAVEAU C., 1994, Définition préalable et idéal-type: une comparaison méthodologique, in: *Durkheim, Weber: la fin des malentendus* (M. HIRSCHHORN et J. COENEN-HUTER dir.). Paris: L'Harmattan, p. 123-134.
- JONES P., 1999, Human Rights, Group Rights, and Peoples' Rights. *Human Rights Quarterly* 21: 80-107.
- JUTEAU D., 1999a, Les communalisations ethniques, in: *L'Ethnicité et ses frontières*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p. 151-176.
- JUTEAU D., 1999b, Ethnicité et modernité, in: *L'Ethnicité et ses frontières*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p. 185-197.

- KATZ D. et R. KAHN, Open-Systems Theory, in: *Readings on Organization Theory: Open-Systems Approaches* (J. G. MAURER dir.). New York: Random House, p. 13-32.
- KEARNEY M., 1995, The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism, *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.
- KHOURI N., 1992, Discours et mythes de l'ethnicité. *Les Cahiers scientifiques* 78: 1-17.
- KOUBI G., 1998, Réflexions sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et "droits de groupe", in: *Du droit interne au droit international: le facteur religieux et l'exigence des droits de l'homme*. Publications de l'Université de Rouen, p. 105-117.
- KOUBI G., 1999, Les "droits culturels": un nouveau concept ? in: *Savoir innover en droit: concepts, outils, systèmes. Hommage à Lucien Mehl*. Paris: La Documentation française, p. 241-251.
- KOUBI G., 2000, Penser les minorités en droit, in: *Le Droit et les minorités: analyses et textes. Deuxième édition* (A. FENET, G. KOUBI, I. SCHULTE-TENCKHOFF). Bruxelles: Bruylant, p. 385-468.
- KOUBI G. et I. SCHULTE-TENCKHOFF, 2000, "Peuple autochtone" et "minorité" dans les discours juridiques: imbrications et dissociations. *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 45: 1-26.
- KYMLICKA W., 1989, *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon.
- KYMLICKA W., 1995, *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon.
- LAVIE S. et T. SWEDENBURG (dir.) 1996, *Displacement, Diaspora and the Geographies of Identity*. Durham N.C.: Duke University Press.
- LEDOYEN A., 1986, *Montréal au pluriel*. Montréal: IQRC.
- LE ROY É., 1990, Juristique et anthropologie: un pari sur l'avenir. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 29: 5-21.
- LÉVI-STRAUSS C., 1973, *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- LÉVY-BRUHL H., 1951, *Introduction à l'étude de la sociologie du droit*. Paris: Rousseau.
- LEWIS O., 1951, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Revisited*. Urbana: University of Illinois Press.
- LI P.S., 1988, *The Chinese in Canada*. Toronto: Oxford University Press.
- MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*. London: Kegan Paul.
- MALINOWSKI B., 1968, *Une théorie scientifique de la culture, et autres essais*. Paris: Maspero.

- MALKKI L., 1997, National Geographic: the Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees, in: *Culture Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (A. GUPTA et J. FERGUSON dir.). Durham (N.C.): Duke University Press, p. 52-74.
- MANDERSON L. *et al.*, 1998, The Politics of Community: Negotiation and Consultation in Research on Women's Health. *Human Organization* 57(2): 222-229.
- MARTINIELLO M., 1995, *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Paris: P.U.F.
- McMULLEN M., 1997, The religious construction of a global identity: an ethnographic look at the Atlanta Bahá'í community, in: *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press, p. 221-243.
- MELUCCI A., 1995, Individualisation et globalisation. *Cahiers de recherche sociologique* 24: 184-206.
- MESURE S. et A RENAUT, 1999, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris: Aubier.
- MITCHELL J. P., 1998, The Nostalgic Construction of Community: Memory and Social Identity in Urban Malta. *Ethnos* 63(1): 81-101.
- MOHIA-NAVET N., 1995, De l'exil à la communauté. *Cultures et sociétés* 6: 41-51.
- MOORE S. F., 1978, Law and Social Change: the Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study, in: *id.*, *Law as Process: An Anthropological Approach* London: Routledge & Kegan Paul.
- NADER L. et H. F. TODD (dir.), 1978, *The Disputing Process: Law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press.
- NAÏR S. et J. de LUCAS (dir.), 1996, *Le Déplacement du monde: immigration et thématiques identitaires*. Paris: Kimé.
- OGIEN A., 1987, Les usages de l'identité, in: *Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France* (M. PIAULT dir.). Paris: ORSTOM, p. 133-139.
- ORIOR M., 1979, Identité produite, identité instituée, identité exprimée. *Cahiers internationaux de sociologie* LXVI: 19-28.
- ORIOR M., 1989, Modèle idéologique et modèles culturels dans la reproduction des identités collectives en situation d'émigration. *Revue internationale d'action communautaire* 21(61): 117-123.
- POPLIN D. E., 1979, *Communities: A Survey of Theories and Methods of Research, Second Edition*. New York/London: Macmillan.
- PORTES A., 1999, La mondialisation par le bas: l'émergence des communautés transnationales. *Actes de la recherche en sciences sociales* 129: 15-25.

- POSPISIL L., 1971, *The Anthropology of Law: A Comparative Theory of Law* New York: Harper & Row.
- POTVIN M., 1999, Second-generation Haitian Youth in Québec: between "Real" Community and the "Represented" Community. *Canadian Ethnic Studies* 31(1): 43-72.
- POUTIGNAT P. et J. STREIFF-FENART, 1995, *Théories de l'ethnicité*. Paris: P.U.F.
- RADCLIFFE-BROWN A. R., 1968, *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris: P.U.F.
- REDFIELD R., 1930, *Tepoztlan, a Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- REDFIELD R., 1941, *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- REY-VON ALLMEN M., 1994, Des mots aux actes. Terminologie et représentation des migrations, des rapports sociaux et des relations interculturelles, in: *Cultures ouvertes 2* (C. LABAT et G. VERMES dir.). Paris: L'Harmattan, p. 385-397.
- ROCHER G., 1968, *Introduction à la sociologie*, vol. 2. Paris: HMH.
- ROCHER G., 1996, Les "phénomènes d'internormativité": faits et obstacles, in: *Le droit soluble: contributions québécoises à l'étude de l'internormativité* (J.-G. BELLEY dir.). Paris: L.G.D.J.
- ROGERS A. et S. VERTOVEC (dir.), 1995, *The Urban Context: Ethnicity, Social Networks, and Situational Analysis*. Oxford: Berg Publ.
- ROOSENS E., 1989, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park: Sage Publ.
- ROSENBERG M. et J. JEDWAB, Institutional Completeness, Ethnic Organizational Style and the Role of the State: the Jewish, Italian and Greek Communities of Montréal. *Canadian Review of Anthropology and Sociology* 29(3): 266-287.
- ROULAND N., 1988, *Anthropologie juridique*. Paris: P.U.F.
- SCHNAPPER D., 1999, Traditions nationales et connaissances rationnelles. *Sociologie et sociétés* 31(2): 5-13.
- SCHOTT R., 1978, Das Recht gegen das Gesetz: Traditionelle Vorstellungen und moderne Rechtsprechung bei den Balsa in Nord-Ghana, in: *Recht und Gesellschaft: Festschrift für Helmut Schelsky* (F. KAULBACH et W. KRAWIETZ dir.). Berlin: Duncker & Humblot, p. 605-636.
- SCHULTE-TENCKHOFF I., 1985: *La Vue portée au loin: une histoire de la pensée anthropologique*. Lausanne (Suisse): éd. d'En Bas.
- SCHULTE-TENCKHOFF I., 1997, *La Question des peuples autochtones*. Bruxelles: Bruylant/Paris: L.G.D.J.

- SCHULTE-TENCKHOFF I., 1999, Du déjà-vu en Colombie-Britannique: l'affaire *Delgamuukwet* la controverse du potlatch. *Recherches amérindiennes au Québec* XXIX(3): 41-51.
- SCHULTE-TENCKHOFF I., 2000, Les minorités en droit international, in: *Le Droit et les minorités: analyses et textes. Deuxième édition* (A. FENET, G. KOUBI, I. SCHULTE-TENCKHOFF). Bruxelles: Bruylant, p. 17-113.
- SCHULTE-TENCKHOFF I. (à paraître), Droits collectifs et autochtonie: que penser des "traités modernes" au Canada ? in: *Quels droits collectifs ?* sous la direction de T. BERNIS, Bruxelles, Bruylant.
- SHAPIRO I. et W. KYMLICKA (dir.), 1997, *Ethnicity and Group Rights*. New York: New York University Press (Nomos XXXIX).
- SHEFFER G., 1996, Whither the Study of Ethnic Diasporas? Some Theoretical, Definitional, Analytical and Comparative Considerations, in: *Les réseaux des Diasporas* (G. PREVELAKIS dir.). Nicosie: Cyprus Research Centre, p. 37-46.
- SHORE C. et S. WRIGHT, 1997: Policy: a new field of anthropology, in: *The Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*. London: Routledge, p. 3-39.
- SMITH P., 1973, *Groups within Organizations*. London: Harper & Row.
- SNYDER F., 1990, *New Directions in European Community Law*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- SNYDER F., 1996, Law and Anthropology, in: *Legal Frontiers* (P. A. THOMAS dir.). Aldershot Dartmouth, p. 135-179.
- SYNNOTT A. et D. HOWSE, Canada's Visible Minorities: Identity and Representation, in: *Re-Situating Identities: The Politics of Race, Ethnicity, Culture* (V. AMIT-TAL et C. KNOWLES dir.). Peterborough (ON): Broadview Press, p. 137-160.
- TAN J. et P. ROY, 1985, *Les Chinois au Canada*. Ottawa: Multiculturalisme et Citoyenneté Canada.
- TARRIUS A., 1995, Territoires circulatoires des entrepreneurs commerciaux maghrébins de Marseille: du commerce communautaire aux réseaux de l'économie souterraine mondiale. *Journal des anthropologues*(59): 15-36.
- THURNWALD R., 1935, *Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts im Lichte der Völkerforschung*. Berlin/Leipzig: De Gruyter.
- TÖNNIES F., 1935, *Geist der Neuzeit*. Leipzig: Hans Buske.
- TÖNNIES F., 1977, *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris: Retz-CEPL (trad. J. Leif).
- TREMBLAY P. A. et J. L. KLEIN, 1997, De l'appauvrissement des lieux à la reconstruction des communautés. *Cahiers de recherche sociologique* 29: 103-118.

- TROPER H. et M. WEINFELD (dir.) 1998, *Ethnicity, Politics, and Public Policy: Case Studies in Canadian Diversity*. Toronto: University of Toronto Press.
- VANDERLINDEN J., 1972, Le pluralisme juridique: essai de synthèse, in: *Le Pluralisme juridique* (J. GILISSEN dir.). Bruxelles: éd. de l'Université de Bruxelles, p. 19-56.
- WALSH J. C. et S. HIGH, 1999, Rethinking the Concept of Community. *Social History* 32(64): 255-274.
- WARNER R. S. et J. G. WITTNER, 1998, *Gatherings in Diaspora, Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- WEBER M., 1965, *Essai sur la théorie de la science*. Paris: Plon.
- WEBER M., 1995, *Économie et société*, éd. par J. Chavy et E. de Dampierre. Paris: Plon, 2 vol.
- WHITE D., 1994, La question communautaire de l'exclusion. *Lien social-RIAC* 32: 37-52.
- WILLIAMS M.S., 1995, Justice towards groups: political not juridical. *Political Theory* 23(1): 67-91.
- WILSON D. A., 1989, *Les Irlandais au Canada*. Ottawa: Multiculturalisme et Citoyenneté Canada.
- WINLAND D., 1993, The Quest for Mennonite Peoplehood: Ethno-dilemma of Definitions. *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 30(1): 110-152.
- ZYLBERBERG J. et Y. SHIOSE, 1999: L'identité culturelle et l'état anthropologue, in: *Champ multiculturel, transactions interculturelles* (K. FALL et L. TURGEON dir.). Paris: L'Harmattan, p. 99-132.