

Modernité aiguë et minorité

Ronan Le Coadic

► **To cite this version:**

Ronan Le Coadic. Modernité aiguë et minorité. DUGALÈS Nathalie, LE COADIC Ronan et PATEZ Fabrice. Et la Bretagne ? Héritage, identité, projets, Presses universitaires de Rennes, pp.15-33, 2004. hal-00872357

HAL Id: hal-00872357

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00872357>

Submitted on 11 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Article de Ronan LE COADIC paru dans :
DUGALÈS, LE COADIC et PATEZ (dir.), *Et la Bretagne ? Héritage, identité, projets*,
Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004 (p. 15-33).

Modernité aiguë et minorité

RÉSUMÉ

Que devient le minoritaire dans la situation de globalisation et d'incertitude qui caractérise notre période de « modernité aiguë » ? Il passe souvent du reniement de soi à l'affirmation identitaire, sans toujours parvenir — c'est notamment le cas en Bretagne — à quitter le registre des émotions pour celui de la réflexion et de la construction d'une identité-projet. Partout aujourd'hui, les relations sociales se dissocient de leur contexte ; toutefois, dans un monde global, les identités collectives ont aussi tendance à se recomposer. La globalisation rend obsolète l'idée d'un monde constitué d'espaces stato-nationaux clos et homogènes et incite à faire preuve d'imagination : quelles alternatives à l'État-nation peut-on envisager dans une société civile globale où les minorités seraient intégrées de façon plus égalitaire ?

SUMMARY

What becomes the members of minorities for the period of globalization and uncertainty which characterizes our time of "acute modernity"? They often pass from the denial of themselves to the assertion of their identity, without always reaching – it is notably the case in Brittany – to leave the feelings for the reflection and the building of an identity-project. Everywhere today, the social relations dissociate from their context; however, in a global world, the collective identities also tend to be recomposed. Globalization makes obsolete the idea of a world constituted by closed and homogeneous state societies and incites to display imagination: what alternative to the national state could fit with a global society and allow a more equal integration of minorities?

Il semble parfois au témoin de l'actualité que les identités minoritaires sont mobilisées contre la modernité et instrumentalisées dans une perspective communautariste ou fondamentaliste. Que désigne-t-on, cependant, par ces mots de « minorité » et de « modernité » ?

Pour le sens commun, *minorité* évoque en premier lieu une idée de nombre : une minorité est un groupe englobé dans une collectivité numériquement plus importante qu'elle ; en second lieu, le mot renvoie à une idée d'incapacité : la minorité est l'état d'une personne qui n'est pas considérée comme capable et responsable de ses actes, généralement parce qu'elle n'a pas atteint l'âge requis. Le sociologue a une approche en partie différente. D'abord, pour lui, une minorité collective n'existe que si elle a conscience d'exister. Ensuite, elle se définit moins par le nombre de ses membres que par le statut et le pouvoir dont elle dispose, ou non, au sein de la société qui l'englobe. « Ce qui apparaît central dans la notion sociologique de minorité », écrit en effet Pierre-Jean Simon, « c'est la situation d'inégalité, de domination, de dépendance. C'est cette notion de *situation minoritaire* qui

est essentielle¹. » Ainsi, les Noirs d'Afrique du Sud lors de l'Apartheid, bien que majoritaires numériquement, constituent, sur le plan sociologique, une minorité.

Quant à la *modernité*, ce n'est pas seulement le caractère de ce qui est propre au temps présent. C'est, historiquement, la période d'arrachement à la tradition qui est identifiée aux Lumières, s'accompagne d'une glorification du progrès et de la raison, et s'exprime politiquement par l'avènement de l'État-nation. Certains auteurs considèrent que l'époque de la modernité serait aujourd'hui révolue et que nous vivrions à présent dans une ère « post-moderne », caractérisée par un monde fragmenté qui ne dispose plus de valeurs indiscutables, où l'on ne croit plus à la rationalité scientifique et au progrès technique et où l'empirisme est tempéré par un accent nouveau mis sur le rôle de l'inconscient et sur la pluralité des points de vue ; ils associent même parfois à la post-modernité la « fin de l'histoire »... Ces conceptions sont, toutefois, très discutées. Pour Giddens — que nous suivrons sur ce point —, nous ne vivons pas dans un monde « post-moderne » mais dans une société de « modernité aiguë » où les tendances antérieures de la modernité, loin de s'essouffler, se radicalisent². La première de ces tendances est, selon lui, *la séparation du temps et de l'espace* : alors que dans les sociétés pré-modernes, la conception du temps associait toujours le temps et l'espace³, ceux-ci sont désormais transformés en des « dimensions "vides" et standardisées »⁴. La deuxième caractéristique de la modernité, permise par la précédente, est *le développement de mécanismes de dé-localisation*, qui dissocient l'activité sociale des contextes locaux et la réorganisent sur une vaste échelle, ce qui conduit à ce que nous appelons aujourd'hui la mondialisation. Enfin, la troisième caractéristique de la modernité est *l'appropriation réflexive de la connaissance* : les sociétés pré-modernes étaient fondées sur la tradition et son interprétation, alors qu'avec la modernité, « la pensée et l'action se réfractent constamment l'une sur l'autre »⁵. Au cours de la première modernité, cette réflexivité prit l'aspect d'un culte triomphaliste de la raison et du progrès, assez comparable au dogmatisme de certaines traditions. Mais aujourd'hui, elle conduit à l'inquiétude et au doute : plus le savoir progresse, plus le confortable sentiment de certitude régresse.

La période de modernité tardive, ou « aiguë », dans laquelle nous vivons actuellement — mais dont certains auteurs⁶ pensent qu'elle est en train de s'achever — est donc globalisée, réfléchie et dépourvue de certitudes,

¹ Simon, Pierre-Jean, *La Bretonnité. Une ethnicité problématique*, Rennes, Terre de Brume et Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 130.

² Giddens, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

³ Voir sur ce point, à titre d'illustration : Laurent, Donatien, « Le juste milieu. Réflexion sur un rituel de circumambulation millénaire : la troménie de Locronan », *Tradition et Histoire dans la culture populaire*, Documents d'ethnologie régionale, vol. 11, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, Grenoble, 1990, pp. 255-292.

⁴ Giddens 1994, *op. cit.*, p. 28.

⁵ Giddens 1994, *op. cit.*, p. 44.

⁶ Notamment Manuel Castells, pour qui l'âge des réseaux sonne le glas de la modernité tardive.

contrairement à la modernité classique, qui était imbue d'elle-même. En effet, note Ulrich Beck à propos de la première modernité, « l'image de sociétés différenciées constituées par des États-nations distincts s'accompagne d'une représentation et d'une conscience de soi évolutionnistes de la part des sociétés modernes. Être moderne signifie être supérieur⁷. » Les minorités apparaissent dans ce contexte comme des groupes relevant d'un stade inférieur de l'évolution humaine, les derniers bastions de la tradition, de l'archaïsme et de la superstition. Qu'en est-il aujourd'hui ? Que devient, dans le cadre de la « modernité aiguë » et de ses incertitudes, le rapport entre minorité et modernité ? C'est ce que nous examinerons, en nous penchant particulièrement sur le cas de la Bretagne et en posant la question à la fois sur le plan de l'individu (I. Du citoyen désengagé au sujet bricoleur), de l'espace social (II. Délocalisation et re-localisation) et de l'espace politique (III. De l'État-nation à la société-monde.)

I. Du citoyen désengagé au sujet bricoleur

A. La duperie du « citoyen désengagé »

La modernité consiste en une rupture qui se veut libératrice : en arrachant l'individu à sa communauté, en rompant les liens qui l'attachent à son environnement et à ses traditions, elle doit lui permettre de devenir véritablement homme et non plus objet de déterminismes sociaux. Et l'« homme » devient citoyen en s'associant librement à d'autres hommes au sein de « la nation ». Théoriquement, l'État, aveugle aux différences culturelles toujours susceptibles d'être naturalisées et de discriminer les citoyens entre eux, est neutre. En France, il ne reconnaît d'ailleurs toujours aujourd'hui aucune communauté sur son sol, seulement des individus, dont il garantit la liberté et l'égalité. Toutefois, en pratique, les individus ne s'arrachent pas spontanément à leur « particularisme » d'origine pour entrer dans « l'universel » national. L'État les pousse vigoureusement au déracinement culturel et déploie tous ses efforts pour substituer une communauté culturelle — la sienne, qu'il qualifie d'universelle — à d'autres, les communautés minoritaires, nécessairement « particulières ». La nation relève beaucoup moins de la volonté et du libre choix des citoyens — le fameux « plébiscite de tous les jours » dont parlait Ernest Renan⁸ — que de la « communauté imaginée »⁹ construite et soudée par une culture imposée. Donc, explique Charles Taylor, « le reproche est que l'ensemble prétendument neutre de principes de dignité politique aveugles aux différences est, en fait, le reflet d'une culture hégémonique. [...] Par

⁷ Beck, Ulrich, *What is Globalization ?*, Cambridge, Polity, 2000, p. 24. (Je traduis).

⁸ On a volontiers réduit la conception française de la nation à cette formule lapidaire d'Ernest Renan (dont la pensée était évidemment bien plus complexe), extraite d'une conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882. Cf. Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, textes choisis et présentés par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, 1992.

⁹ Anderson, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.

conséquent, la société prétendument généreuse et aveugle aux différences est non seulement inhumaine (parce qu'elle supprime les identités) mais aussi hautement discriminatoire par elle-même, d'une façon subtile et inconsciente¹⁰. »

Face à l'universalisme allégué des majoritaires, le minoritaire peut aller, dans sa recherche de conformité au modèle dominant, jusqu'au reniement de soi. Cependant, si l'attrait de la modernité libératrice est fort, le coût de ce reniement de soi est élevé : le rejet des stigmates de l'ethnicité se traduit par un refoulement douloureux ; le minoritaire « ne peut plus se sentir ». La douleur qu'il éprouve est particulièrement aiguë lorsque son stigmaté est un phénotype (couleur de peau, ou autre) mais elle est également très vive lorsqu'il s'agit de sa religion, qui lui servait à concevoir le monde, ou de sa langue, qui lui permettait d'exprimer sa pensée et ses émotions.

Dans le cas breton, la modernité — vécue conformément au « modèle rouge » de l'affranchissement individuel par l'instruction ou au « modèle blanc » du salut collectif par la modernisation agricole¹¹ — va de pair avec le rejet de la bretonnité¹². Elle joue bien son rôle libérateur puisqu'elle permet aux uns de connaître une promotion sociale (souvent par le biais de la fonction publique) et aux autres de valoriser leur exploitation agricole et de s'enrichir. Cependant, cette libération est partielle car elle est contrebalancée par un double enfermement : l'emprisonnement des émotions et la relégation de l'image de soi. En premier lieu, le rejet de l'ethnicité s'exprime essentiellement en Bretagne par le refoulement de la langue : au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les parents bretonnants, cherchant à connaître une ascension sociale par enfants interposés, poussent leur progéniture à se conformer aux exigences du pouvoir et à abandonner le breton. Cependant, plus encore que d'une recherche de promotion sociale, il s'agirait, selon Jean-Jacques Kress, psychiatre au CHU de Brest, de la soumission des Bretons au « désir du maître incarné ici par l'État ». « L'offrande des enfants voués à une autre culture » serait le « sacrifice suprême » exigé par un dieu cruel et imposé par le « surmoi »¹³. Les Bretons

¹⁰ Taylor, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 63.

¹¹ Cf. Le Coadic, Ronan, « Humanisme et Bretagne », Communication au colloque Yann Sohier du laboratoire C.E.R.P.P.E., Université de Haute-Bretagne Rennes 2, Département des Sciences de l'Éducation, 26 et 27 octobre 2001.

¹² Une troisième voie, que l'on pourrait appeler le « modèle noir » de l'épanouissement humain, est conçue, dès les années 1910, par le philosophe anarchiste Émile Masson ; elle vise à concilier des éléments qui paraissent à l'époque inconciliables : la libération de l'individu et la reconnaissance de droits collectifs, la pratique de la langue bretonne et le progressisme, la promotion des identités spécifiques et l'ouverture sur l'ensemble de l'humanité... Mais ce modèle complexe, en avance sur son temps, n'est guère compris ni encore moins appliqué. Cf. Masson, Émile, *Les Bretons et le socialisme*, texte de présentation et notes par Jean-Yves Guyomar, Paris, François Maspéro, 1972 et Giraud, J. Didier et Giraud Marielle, *Émile Masson, professeur de liberté*, Chamalières, Éditions Canope, 1991.

¹³ Kress, Jean-Jacques, « Changement de langue et traumatisme psychique », Colloque international de Strasbourg sur le traumatisme psychique, 15 et 16 octobre 1982, *Bulletin de psychanalyse*, n° 4, Strasbourg 1982.

s'effacent pour devenir des civilisés¹⁴ et perdent au passage le moyen d'exprimer leurs émotions¹⁵. En second lieu, les Bretons relèguent leur image d'eux-mêmes dans l'impuissance ou dans le rêve. Ils deviennent socialement invisibles¹⁶, inaudibles¹⁷, indicibles¹⁸ et même impensables¹⁹. Bref, ils ne sont plus qu'une « minorité laminée », selon l'expression judicieuse de Michel Wieviorka²⁰.

B. Le désir de sujet

Il arrive parfois — l'actualité est là pour nous le rappeler — que des minorités adoptent une attitude de rupture envers la modernité. Mais comment ne pas voir que « pour tous ceux qui sont nés au sein des cultures défaites », comme l'écrit Amin Maalouf, « la modernisation a constamment impliqué l'abandon d'une partie de soi-même. Même quand elle suscitait parfois l'enthousiasme, elle ne se déroulait jamais sans une certaine amertume, sans un sentiment d'humiliation et de reniement. Sans une interrogation poignante sur les périls de l'assimilation. Sans une profonde crise d'identité²¹. » Derrière le rejet de la modernité, c'est souvent le refus du reniement de soi qui est à l'œuvre, ce reniement qui a si longtemps caractérisé les Bretons.

Cependant, contrairement à une opinion largement répandue chez les majoritaires, la plupart des minorités ne mettent pas en cause la modernité ; elles souhaitent, au contraire, en bénéficier le plus pleinement possible. C'est ce que souligne Will Kymlicka : « Au sein des démocraties occidentales, la plupart des groupes ethnoculturels ne veulent pas être épargnés par les forces de la modernité dans les sociétés libérales. Bien au contraire, ils

¹⁴ Cf. Le Coadic, Ronan, « Le fruit défendu. Force de l'identité culturelle bretonne et faiblesse de son expression politique », *Cahiers internationaux de sociologie*, volume CXI, « La construction sociale à l'épreuve », Paris, PUF, juillet-décembre 2001, pp. 319-339.

¹⁵ « On remarque nettement lors de l'exercice de la psychiatrie dans les régions qui ont changé de langue une difficulté plus grande d'expression portant tout particulièrement sur le domaine de l'affectivité, des relations inter-humaines, de la sensibilité individuelle », écrit en effet Jean-Jacques Kress dans le même article.

¹⁶ Les héros bretons sont inconnus, sauf ceux qui ont contribué, volontairement ou involontairement, à attacher la Bretagne à la France (Duguesclin ou Anne de Bretagne) et ceux dont on a oublié qu'ils étaient bretons (Merlin l'enchanteur, le roi Arthur ou Lancelot)...

¹⁷ Certes, la musique bretonne peut parfois bénéficier d'un effet de mode, mais elle n'en reste pas moins perçue des grands média comme un folklore dérisoire. C'est ce que montre Nathalie Dugales dans « La représentation de la Bretagne et des Bretons par la presse française : étude comparée des journaux *Libération* et *Le Figaro* », *Les Cahiers du Cériem*, n° 6, Rennes, université de Haute-Bretagne Rennes-2, décembre 2000, pp. 19-32. Quant à l'accent breton, il est totalement absent des ondes nationales et les personnes qui le portent en sont généralement gênées. Cf. « Douleoureuse bretonnité » in Le Coadic, Ronan, *L'Identité bretonne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes et Terre de Brume, 1998, pp. 184-188.

¹⁸ « La Bretagne et les Bretons ne sont pas en tant que tels *intéressants* », écrit Pierre-Jean Simon in Simon 1999, *op. cit.*, p. 137.

¹⁹ « J'ai toujours été breton et je n'imagine pas ne pas être breton mais je n'y ai jamais pensé », me confiait récemment un chef d'entreprise.

²⁰ Wieviorka, Michel, *La différence*, Paris, Balland, pp. 107-110.

²¹ Maalouf, Amin, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 84.

veulent être reconnus comme membres à part entière des sociétés libérales modernes²². » L'auteur prend plusieurs exemples : celui des minorités nationales²³ d'Europe occidentale qui, quand elles souhaitent faire sécession, ont pour ambition de « créer leur propre société moderne, libérale et démocratique »²⁴, celui des Afro-Américains qui, aux États-Unis, se demandent « comment ils peuvent réaliser les valeurs libérales de l'autonomie individuelle et de l'égalité politique »²⁵ et enfin l'exemple des groupes issus de l'immigration qui, dans la plupart des pays occidentaux, cherchent surtout à s'intégrer aux sociétés dominantes. Globalement, les minorités ne cherchent donc pas le « repli tribal », comme le pensent souvent les majoritaires : « Les gens demandent à ce que leurs différences culturelles soient reconnues, non pas au détriment de la liberté individuelle, mais plutôt comme un moyen et une condition de la liberté²⁶. »

Par le passé, beaucoup de minorités ont accepté de mettre leur différence sous le boisseau, de la cantonner à la vie privée parce que c'était le prix de la modernité. La culture d'État était seule légitime, même si la laïcité tolérait l'existence de cultures particulières dans l'univers privé de chacun. À présent, dans le contexte de la « modernité aiguë », les sociétés stato-nationales séparées les unes des autres sont remplacées par un monde unique où le pouvoir économique et technologique est très concentré et associé à une culture dominante omniprésente, souvent perçue comme oppressive. Dans ce monde unique, le fossé paraît immense entre le domaine de l'économie et de la technologie et celui de la personnalité culturelle de chacun. En France, c'est l'État qui assurait traditionnellement la jonction entre l'univers de l'économie et de la technologie, d'une part, et l'espace culturel des uns et des autres, d'autre part. Mais aujourd'hui, comme ailleurs — et peut-être même un peu plus qu'ailleurs —, l'État est en crise. Il ne peut plus articuler le monde économique et celui de la culture. C'est à chaque individu de procéder, par lui-même et pour lui-même, à un travail de construction personnelle, s'érigeant ainsi en « sujet », comme le dit, notamment, Alain Touraine²⁷. Chacun, devenu le sujet de sa propre existence, combine librement, par une sorte de « bricolage », son appartenance au monde économique et technique et l'affirmation de sa singularité culturelle, dont il revendique certaines particularités plus que d'autres, en refusant les identités assignées.

²² Kymlicka, Will, « Le droit des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain », in Kymlicka, Will et Mesure, Sylvie, *Comprendre les identités culturelles*, Paris, PUF, 2000, p. 144.

²³ Il désigne ainsi « les groupes qui constituent des sociétés complètes et fonctionnelles situées sur leur terre d'origine avant d'être intégrées (*incorporated*) à un État plus important. »

²⁴ Kymlicka, Will, *op. cit.*, p. 144.

²⁵ Kymlicka, Will, *op. cit.*, p. 145.

²⁶ Kymlicka, Will, *op. cit.*, p. 148.

²⁷ Cf., entre autres, Touraine, Alain, « La formation du sujet », in Dubet, François et Wieviorka, Michel (dir.), *Penser le sujet*, Paris, Fayard, 1995, pp. 21-46 et Touraine, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997, pp. 95-154.

Illustrant à leur façon ce phénomène de construction du sujet, les Bretons ont tendance depuis une vingtaine d'années à ne plus renier leur singularité mais — tout en participant activement à la vie moderne — à la mettre en avant avec beaucoup d'émotion. L'émotion, toutefois, ne suffit pas : pour parvenir à se construire comme acteur et affirmer sa liberté, le sujet a avant tout besoin de se penser.

C. *Cogito*, le sujet pensant

Les minoritaires « sont *différents* face à la majorité et cette différence qui leur est reconnue ou attribuée », écrit Pierre-Jean Simon, « est toujours une différence à quelque degré négative, perçue en termes de manque, de déficience, d'incomplétude ou d'arriération²⁸. » L'être de raison, c'est le majoritaire. Le minoritaire, lui, est un mineur irrationnel. J'ai évoqué à ce propos les similitudes frappantes qui rapprochent les représentations sociales des Noirs, des femmes et des Bretons²⁹ : on leur accorde volontiers de l'intuition, de l'émotivité et une certaine proximité avec la nature ; c'est que le minoritaire ne pense pas, il ressent. S'il pense, c'est qu'il commence à changer de statut et à devenir, précisément, un sujet. Or, pour cela, il lui faut procéder à une véritable rupture.

Se penser soi-même et penser le monde avec son propre regard signifie pour le minoritaire rompre avec un ordre ancien où les concepts lui faisaient défaut. Dans beaucoup de pays, le minoritaire — qui, rappelons-le, peut en fait être numériquement majoritaire, comme c'est le cas des Berbères au Maroc ou des Indiens dans divers pays d'Amérique du Sud —, n'a aucune existence légale. En France, pays qui s'est constitué par l'absorption successive de provinces et de populations immigrées, mais qui n'a jamais voulu se considérer comme un État plurinational ni même pluriculturel, la force de l'idéologie stato-nationale est telle que les minorités ne disposent d'aucune forme de reconnaissance. Ainsi, le gouvernement français a, notamment, refusé de signer l'article 27 du Pacte international de l'ONU relatif aux droits civils et politiques³⁰, qui protège les minorités³¹, au prétexte qu'il n'y a pas de minorités en France. Le constitutionnaliste Guy Carcassonne se félicite de cette décision en ces termes : « Toutes les nations n'ont pas la même histoire. Il faut donc à la fois se résigner à ce que certaines d'entre elles recherchent dans le droit des minorités la garantie d'une égalité réelle, et se réjouir que la France n'en ait pas besoin³². » En

²⁸ Simon 1999, *op. cit.*, p. 132.

²⁹ Cf. Le Coadic, Ronan, *L'identité bretonne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes et Terre de Brume, 1998, pp. 135-174.

³⁰ Résolution 2 200 A (xxi) de l'Assemblée Générale des Nations Unies du 16 décembre 1966.

³¹ Cet article stipule que : « Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue. »

³² Carcassonne, Guy, « Égalité devant la loi », in *La Déclaration universelle des droits de l'homme*, textes rassemblés par Mario Bettati *et alii*, Paris, Gallimard, 1998, p. 57.

outre, non seulement les minorités n'existent pas, mais les mots pour en parler font défaut. Ainsi, tout récemment, lorsque l'ouvrage de Will Kymlicka *Multinational Citizenship* est traduit en français, son traducteur éprouve toutes les peines du monde à exprimer certaines notions dans la langue de Voltaire : « Les circonstances historiques, voire idéologiques », écrit-il, « font que la langue française a pu contracter un certain retard dans l'établissement du lexique propre à la thématique du droit des minorités ethnoculturelles qui est au cœur de cet ouvrage. Nous avons donc été conduits à faire un certain nombre de choix³³. »

Dans ces circonstances, les Bretons se trouvent démunis : les concepts qu'ils pourraient s'appliquer à eux-mêmes — et qui sont utilisés dans le reste du monde pour évoquer des minorités comparables — sont refoulés de la culture scientifique et politique française. Par exemple, alors que dans les pays anglo-saxons des travaux de qualité sont menés sur l'ethnicité, en France on ne peut employer ce mot « ethnicité » sans encourir le risque d'être soupçonné de racisme. De même, alors que des expressions telles que « minorité nationale » ou « nation sans État » sont employées hors de France pour analyser des réalités comparables à celles de la Bretagne, en France elles sont disqualifiées parce qu'elles paraissent suspectes d'être empreintes de nationalisme et d'intolérance. Seul le mot de « région » trouve grâce en France pour parler de la Bretagne, alors qu'il relève d'un genre mineur et limité, qui ne recouvre pas la totalité du champ de la question bretonne. Il est à noter, d'ailleurs, que cette question bretonne, qui passionne pourtant l'opinion « régionale » — les sondages en font foi — ne fait l'objet d'aucune publication spécialisée en sciences sociales et qu'il n'existe pas non plus en Bretagne de pôle de recherche en sciences sociales travaillant sur l'identité bretonne contemporaine. Pour l'instant, il semble que seule la question linguistique ait vraiment été pensée, tant par des chercheurs que par le mouvement associatif. Certes, le propos des intellectuels et des militants peut parfois paraître en décalage avec l'opinion populaire ; néanmoins, ils ont le mérite d'avoir construit un discours élaboré à propos de la langue bretonne³⁴. Celui-ci s'accompagne, dans les milieux associatifs, d'une pratique militante cohérente (création d'écoles associatives, lutte pour la reconnaissance du breton comme langue officielle, combat pour la ratification de la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires, etc.) qui, cependant, aboutit le plus souvent à des situations de blocage³⁵.

³³ Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001. Note du traducteur, Patrick Savidan, p. 7.

³⁴ Mais beaucoup moins sur le gallo, le dialecte roman employé dans tout l'Est de la Bretagne.

³⁵ La langue bretonne n'a toujours aucun statut. La Charte européenne des langues régionales ou minoritaires n'a pas été ratifiée par la France, parce qu'elle a été jugée inconstitutionnelle (par la décision n° 99-412 DC du Conseil constitutionnel du 15 juin 1999). Enfin, après diverses péripéties, si les écoles associatives Diwan ont obtenu, le 27 avril 2002, d'être intégrées à l'enseignement public, cela s'est effectué dans des conditions qui inquiètent beaucoup de leurs membres (en particulier parce que les textes officiels ne prévoient pas que le breton demeure la langue de la vie quotidienne de ces établissements qui pratiquent la pédagogie « par immersion »).

II. De la dé-localisation au transnational

A. La dé-localisation

Au XIX^e siècle, la modernité triomphante s'accompagne d'une première forme de dé-localisation, liée au développement du capitalisme et à l'avènement de l'État-nation. L'attrait des villes et des emplois sûrs qu'elles fournissent pousse la population des campagnes à un exode massif, que permet la construction effrénée de routes et de chemins de fer. Les marchés s'élargissent aux dimensions de l'État-nation. Dans les pays occidentaux, un modèle territorial centralisé et uniformisé s'impose en lieu et place de la complexité des micro-sociétés locales. Puis la colonisation étend ce modèle au reste du monde. À chaque État correspond désormais, en principe, un territoire homogène économiquement, culturellement et politiquement, doté d'un centre, d'une périphérie et de frontières indiscutables. C'est dans ce cadre que de nombreuses minorités territoriales — dont les Bretons — sont amenées à renoncer à leur singularité pour accéder à la modernité. On ne peut manquer d'être surpris que, dès ses origines, la sociologie fasse sienne ce modèle stato-national sans aucunement le mettre en question, comme si elle n'en était pas consciente. « Par-delà leurs différences », souligne en effet Ulrich Beck, « des théoriciens tels qu'Émile Durkheim, Max Weber et même Karl Marx partagent une définition territoriale de la société moderne et par conséquent un modèle de société centré sur l'État-nation »³⁶.

À présent, la dé-localisation que suscite la « modernité aiguë » est d'une tout autre ampleur. La révolution des technologies de l'information, l'organisation globale des marchés financiers, le pouvoir croissant des sociétés transnationales et le développement inédit du commerce international provoquent une interdépendance mondiale des économies qui rend caduc le principe territorial, ce qui a pour les minorités des conséquences fondamentales, que nous examinerons en troisième partie. Qu'est-ce qui sous-tend cette déterritorialisation ? Pour Giddens, elle est liée à deux mécanismes, qui ont en commun de reposer sur la confiance. Les « gages symboliques », en premier lieu, sont « des instruments d'échange pouvant "circuler" à tout moment, quelles que soient les caractéristiques spécifiques des individus ou des groupes qui les manient. *L'argent* en est un. » Les « systèmes experts », en second lieu, sont « des domaines techniques ou de savoir-faire professionnel concernant de vastes secteurs de notre environnement matériel et social. [...] Par le simple fait d'être assis chez moi », écrit-il, « je m'inscris dans un système expert, ou dans une série de systèmes experts, auxquels j'accorde ma confiance. Chez moi, je n'ai pas peur d'utiliser l'escalier, et je sais pourtant qu'un effondrement de la structure est théoriquement possible³⁷. » Ces « systèmes experts », comme les « gages symboliques », éloignent les relations sociales de leur contexte et favorisent donc la dé-localisation.

³⁶ Beck, Ulrich, *What is Globalization ?*, Cambridge, Polity, 2000, p. 24. (Je traduis).

³⁷ Giddens 1994, pp. 35-36.

D'ailleurs, il est piquant de constater que — toutes proportions gardées et *mutatis mutandis* — les mécanismes de la dé-localisation sont à l'œuvre aujourd'hui jusqu'au cœur de la culture bretonne. En effet, la langue, la musique et la danse bretonnes, qui étaient jusqu'à présent très profondément localisées dans les milieux ruraux de Basse-Bretagne et enracinées dans des terroirs précis, deviennent progressivement des sortes de « gages symboliques »³⁸ que chacun peut acquérir assez facilement et assez rapidement, où qu'il vive, et utiliser, quelles que soient ses origines, pour se dire ou se sentir breton. De plus, des « systèmes experts » se mettent en place depuis des années en matière d'enseignement, de diffusion et de normalisation linguistiques, qu'il s'agisse des organismes publics ou privés de formation et d'enseignement³⁹, des médias⁴⁰ ou de l'Office de la langue bretonne⁴¹. En pratique, la culture bretonne joue bien son rôle de « gage symbolique » puisque la population admet volontiers qu'un non-Breton peut devenir breton s'il aime la culture bretonne⁴². En revanche, la confiance de la population envers les « systèmes experts » est plus mitigée : elle existe, certes, mais est tempérée par un relatif manque de connivence entre les porteurs traditionnels de la culture bretonne rurale, souvent âgés, et ses nouveaux zéloteurs, généralement jeunes, urbains et diplômés⁴³.

B. La re-localisation

De façon apparemment paradoxale, cette « modernité aiguë » qui dé-localise et globalise va également de pair avec une re-localisation. « Nul » en effet, explique Ulrich Beck, « ne peut produire quoique ce soit globalement »⁴⁴ ; donc, pour des raisons purement économiques, les entreprises qui produisent et commercialisent leur production dans un cadre mondialisé sont bien obligées de prendre en compte les caractéristiques des marchés locaux et sont à cet égard plus « translocales » que globales. En effet, « si l'on pousse la logique à l'extrême, un monde culturellement uniforme où les cultures locales disparaîtraient et où chacun consommerait, mangerait, dormirait, aimerait, s'habillerait, discuterait et rêverait selon un schéma unique [...] signifierait la fin du marché et la fin des profits »⁴⁵. La vie économique capitaliste, elle-même, a ainsi besoin d'une certaine diversité

³⁸ Au moins à titre métaphorique puisque, selon Giddens, « le pouvoir ou le langage ne sont pas au même niveau que l'argent ou que d'autres instruments de délocalisation », Giddens 1994, p. 31.

³⁹ Les sections universitaires de langue bretonne, les écoles bilingues (écoles associatives Diwan et écoles bilingues publiques et privées catholiques), les centres de formation permanente, les associations qui dispensent des cours du soir, etc.

⁴⁰ Le breton est aujourd'hui présent, dans des proportions variables, sur les ondes de deux chaînes de télévision et de diverses radios, publiques ou privées.

⁴¹ L'Office de la Langue Bretonne, dans le cadre d'un objectif général de « définition et [de] mise en œuvre des actions à entreprendre pour la promotion et le développement » du breton, effectue notamment un travail de création de « vocabulaires techniques modernes et adaptés ».

⁴² Cf. « Le droit du cœur » in Le Coadic 1998, *op. cit.*, p. 379.

⁴³ Le Coadic 1998, *op. cit.*, pp. 236-254.

⁴⁴ Beck 2000, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁵ Beck 2000, *ibid.*

locale. Cependant, la re-localisation ne peut pas simplement consister à pérenniser des traditions locales antérieures : il s'agit de procéder à un renouvellement local dans un contexte mondial d'échanges, de dialogue et de conflits. Beck va plus loin et suggère même que « la généralisation de marchés de niche⁴⁶ enracinés dans des régions [...] est l'une des réponses centrales à la disparition des deux grandes particularités de la première modernité : la production de masse et le plein-emploi⁴⁷. »

Manuel Castells commence son ouvrage sur *Le pouvoir de l'identité* par ces mots : « Deux forces contraires sont en lutte pour remodeler notre monde et nos vies : la mondialisation et l'identité⁴⁸. » Sa phrase évoque le début du *Manifeste du parti communiste*, où Marx et Engels écrivaient que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de la lutte des classes » et que « la société se divise de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées : la bourgeoisie et le prolétariat ». De plus, alors même que dans l'œuvre de Marx et Engels la bourgeoisie et le prolétariat étaient liés de façon dialectique, aujourd'hui les deux forces de la mondialisation et de l'identité sont fortement corrélées. « La globalisation constitue en elle-même un processus profondément historique, irrégulier, et qui renforce même *l'ancrage dans le local* », soutient en effet Arjun Appadurai⁴⁹, tandis que, pour montrer à quel point le global et le local sont indissolublement liés, Roland Robertson invente le mot « glocalisation »⁵⁰.

Si, pour certains auteurs, la dialectique du global et du local peut être féconde, d'autres sont sceptiques. Ainsi Manuel Castells considère-t-il que l'écart entre le local et le mondial est désormais trop grand et que « tout projet de vie réfléchi devient donc impossible, sauf pour l'élite »⁵¹. Par conséquent, selon lui, les sujets ne peuvent plus se construire « à partir des sociétés civiles, qui sont en passe de se désintégrer, mais dans le sillage d'une résistance communautaire »⁵². Celles-ci peuvent se muer en agents collectifs de transformation sociale mais risquent également de se refermer sur leurs propres membres et de déclencher « une dynamique qui pourrait bien transformer les paradis communautaires en enfers⁵³. »

C. Des espaces transnationaux

⁴⁶ La stratégie de niche consiste pour une entreprise à se spécialiser dans la production d'un produit pour lequel elle dispose d'un savoir-faire particulier dû à l'exploitation d'une technologie de pointe ou à l'adaptation d'une technique traditionnelle aux réalités du marché d'aujourd'hui.

⁴⁷ Beck 2000, *op. cit.*, p. 150.

⁴⁸ Castells, Manuel, *L'ère de l'information*, tome II, *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999, p. 11.

⁴⁹ Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001, pp. 48-49, passage souligné par l'auteur.

⁵⁰ Robertson, Roland, « Globalization », in Featherstone, Mike, Lash, Scott et Robertson, Roland (eds.), *Global Modernities (Theory, Culture & Society)*, Londres, Sage Publications Ltd, 1995, p. 145.

⁵¹ Castells 1999, p. 22.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Castells 1999, p. 88.

Nous vivons dans une « société du risque mondiale », selon l'expression d'Ulrich Beck, où les périls, qu'ils soient dûs à la richesse (le trou dans la couche d'ozone, l'effet de serre, les conséquences imprévisibles de l'ingénierie génétique), à la pauvreté (l'épuisement de la forêt tropicale humide, les déchets toxiques, les grandes industries obsolètes) ou aux armes de destruction de masse (nucléaires, chimiques ou biologiques) sont globaux. Il s'ensuit qu'une conscience cosmopolite apparaît, qui transcende les frontières. « Les menaces créent la société et les menaces mondiales créent une société mondiale »⁵⁴.

Dans cette société, donc, où une conscience planétaire apparaît, des espaces transnationaux se développent également, qui chevauchent les frontières étatiques. Le mot « transnational » évoque généralement dans les esprits ces grandes entreprises dont les dirigeants résident dans certains pays — qui leur paraissent les plus agréables à vivre — mais font réaliser leur production dans d'autres pays — dont la main d'œuvre est la moins chère (ou la plus compétente, c'est selon) — et payent leurs impôts dans d'autres pays encore — qui pratiquent les taux d'imposition les moins élevés. Cependant, le phénomène transnational est loin de se limiter à ces firmes dangereuses — qui recherchent le profit sans se soucier de leurs responsabilités — ni même à la seule sphère économique : le développement des mouvements de population et l'essor des flux d'information et de communication font que de nombreux espaces sociaux — dont beaucoup de communautés minoritaires — deviennent transnationaux. Des générations de nationalistes, aux quatre coins de la planète, avaient fait de leur nation une réalité primordiale incontestable ayant toujours existé ou, au moins, été en gestation. Or, au cours des dernières décennies, les travaux d'auteurs tels qu'Ernest Gellner ou Benedict Anderson ont fait apparaître, avec une ironie mordante dans le cas du premier, le rôle que jouait l'imaginaire dans la construction de l'identité nationale. Aujourd'hui, Appadurai insiste sur le fait que les technologies modernes de communication — télévision, cinéma et internet — amplifient considérablement ce rôle de l'imagination dans la construction identitaire de chacun, ce qui rend les identités collectives de plus en plus composites et de plus en plus transnationales.

À cet égard, la population bretonne peut paraître relativement homogène et isolée sur sa péninsule. Pourtant, est-ce vraiment le cas ? Paraphrasant les questions que Beck se pose à propos de l'Afrique⁵⁵, on peut se demander, dans une société mondiale aux frontières poreuses, où se trouve la Bretagne... Dans les ruines de la société agraire pré-capitaliste de Basse-Bretagne⁵⁶, porteuse de la culture traditionnelle ? Dans les grandes villes de Haute-Bretagne⁵⁷, Nantes et Rennes ? Dans les représentations des

⁵⁴ Beck 2000, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁵ « Africa is not a continent but a concept », *in* Beck 2000, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁶ La Basse-Bretagne, à l'ouest d'une ligne qui va de Plouha à Vannes, est la partie celtophone de la Bretagne.

⁵⁷ La Haute-Bretagne, à l'est de la même ligne Plouha-Vannes, est la partie romanophone de la Bretagne.

journalistes parisiens ? Dans les rêves nostalgiques des Bretons d'Ile-de-France ? Dans les ouvrages relatifs à la Bretagne qui sont écrits dans les universités anglo-saxonnes ? Dans les amicales bretonnes de New York, de San Francisco, ou du Canada ? Dans les cyberfestoù-noz ou dans les Nuits celtiques du stade de France ? Dans les émissions de TV Breizh, retransmises par satellite dans toute l'Europe ? Dans les forums de discussion de la diaspora bretonne ? On le voit bien : la Bretagne n'est pas seulement une réalité sociale ; elle est aussi, en partie, une communauté imaginée.

III. De l'État-nation au monde

A. La frénésie stato-nationale

Lors de l'avènement de la première modernité, les sociétés occidentales imposent au monde le modèle de l'État-nation comme la forme la plus aboutie et la plus universelle de souveraineté politique. Pour asseoir sa légitimité et garantir son efficacité, celui-ci établit son unité territoriale et sociale en se fondant sur ce qu'Anthony D. Smith appelle le « nationalisme méthodologique »⁵⁸, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les sociétés sont des unités territoriales séparées les unes des autres, qui sont pensées, organisées et vécues dans des limites qui coïncident totalement avec celles des États. Aujourd'hui encore, nous restons en partie prisonniers de cette représentation du monde et parlons de « la société française » ou de « la société américaine » ou « anglaise », comme si nous vivions dans des espaces nationaux homogènes et cloisonnés, aux frontières tellement significatives que même les nuages radioactifs n'osent pas les franchir... La prégnance de cette conception du monde, encore aujourd'hui, s'explique par le fait que, depuis des siècles, l'État-nation fait tout pour rendre réelle l'homogénéité que le « nationalisme méthodologique » postule.

En effet, tel un animal qui marque son territoire en urinant, l'État-nation déploie avec constance une énergie considérable à surveiller et marquer de son empreinte les moindres recoins de son territoire. Non seulement, il impose sa langue et sa culture à tous, comme nous l'avons vu *supra*, afin d'homogénéiser ses ressortissants et de les amener à tous communier dans un même culte consensuel de la nation, mais il généralise son contrôle aux moindres détails de la vie quotidienne, afin d'être présent partout et de s'assurer de la stabilité de ses citoyens. Il normalise, labellise et estampille tout, qu'il s'agisse de la production, de l'éducation, de la langue ou de l'art. « Il fonctionne en surveillant ses frontières », écrit Appadurai, « en produisant son peuple, en construisant ses citoyens, en définissant ses capitales, ses monuments, ses villes, ses eaux, ses sols et en construisant ses lieux de mémoire et de commémoration, tels que les cimetières et les cénotaphes, les mausolées et les musées⁵⁹. » Bref, il nationalise l'espace, cédant, toujours

⁵⁸ Smith, Anthony D., *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford, 1979, p. 191.

⁵⁹ Appadurai 2001, *op. cit.*, p. 260.

selon Appadurai, à une « paranoïa de souveraineté et de contrôle »⁶⁰. Enfin, il fait de son territoire le cadre standard de collecte des informations et statistiques économiques et sociales et amène ainsi les utilisateurs de ces données — notamment les sciences sociales — à légitimer la validité du cloisonnement stato-national⁶¹.

Dans ces conditions de légitimité étatique et d'homogénéité imposée et vérifiée, les minorités font face à une alternative très tranchée : respecter l'autorité de l'État et s'inhiber ou « tuer le père » afin de s'ériger en « père » à leur tour, c'est-à-dire en État. Le droit à l'autodétermination s'est en effet mué depuis longtemps en une lutte pour la sécession que beaucoup de peuples entreprennent dans le sang et les larmes. Finalement, le culturalisme des États-nations — qui tous, même quand théoriquement ils s'en défendent, fondent leur force sur une communion culturelle — se retourne contre eux. Il incite, en effet, les minorités à se doter à leur tour d'un État qui coïncide avec leur propre culture particulière, selon le principe nationaliste que « l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes⁶² ». En Bretagne, toutefois, l'idée même de « tuer le père » est si insoutenable que, non seulement les Bretons ont longtemps refoulé leur personnalité singulière mais qu'ils ont banni de leur horizon de pensée toute forme de perspective politique.

B. L'ébranlement de l'État-nation

Le processus de globalisation met en cause l'État-nation tel qu'il s'affirmait traditionnellement puisqu'il rend totalement obsolète l'idée que le monde est composé d'une juxtaposition de sociétés closes et homogènes. La découverte des risques globaux qui menacent notre planète conduit, avons-nous vu avec Ulrich Beck, au développement d'une conscience cosmopolite et à un doute généralisé quant à la capacité d'action des États-nations isolés. De plus, notre société s'organise désormais en réseaux globaux qui se jouent des frontières étatiques. Réseaux financiers, réseaux d'information et de communication, réseaux politiques, réseaux mafieux, tous fonctionnent sur le même principe : « un réseau est un ensemble de nœuds interconnectés. Un nœud est un point d'intersection d'une courbe par elle-même. La réalité d'un nœud dépend du type de réseau auquel il appartient », écrit Manuel Castells⁶³. Le pouvoir des réseaux globaux, qui font circuler l'information de façon horizontale, prend le pas sur la hiérarchie verticale des États-nations. Pourtant, ceux-ci semblent souvent se cramponner à leur pouvoir, également mis à mal par la vaste poussée identitaire qui accompagne la globalisation.

La conscience planétaire, les réseaux, l'élan identitaire et la multiplication des organisations non étatiques (Greenpeace, Amnesty International, les

⁶⁰ Appadurai 2001, *op. cit.*, p. 261.

⁶¹ Cf. Beck 2000, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁶² Gellner, Ernest, *Nations et nationalisme*, traduit de l'anglais par Bénédicte Pineau, Paris, Éditions Payot, 1989, p. 11.

⁶³ Castells, Manuel, *L'ère de l'information*, tome I, *La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998, p. 527.

ONG, etc.) font que le monde devient de plus en plus complexe, de plus en plus « multiculturel ». Or, selon James Rosenau⁶⁴, qui emprunte à la théorie du chaos, la coexistence d'une logique multiculturelle et de la logique monoculturelle de l'État-nation provoque des « turbulences » mondiales qui ne sont pas aléatoires. Les événements se répercutent les uns sur les autres par « cascades » au point qu'un événement initial mineur peut — ou non — déclencher une conflagration ethnique de grande ampleur (comme au Rwanda ou en Bosnie).

L'ébranlement du modèle stato-national et du « nationalisme méthodologique » est tel que de nombreux chercheurs parlent aujourd'hui de situation « post-nationale ». Est-ce à dire que le nationalisme a vécu ? C'est l'opinion d'Eric Hobsbawm, pour qui les progrès récents dans l'étude de la nation et du nationalisme sont le signe que « le phénomène a dépassé son zénith »⁶⁵. Mais toute l'actualité nous montre que le nationalisme, loin d'être dépassé, est au contraire plein de vigueur. C'est bien la solution étatique à la question nationale qui paraît périmée. Comme l'écrit Jürgen Habermas, « l'état de nature persistant entre États belliqueux qui ont déjà perdu leur souveraineté a commencé à révéler son caractère obsolète »⁶⁶. L'État-nation, cependant, n'est pas en déroute mais il a perdu son monopole et « des alternatives de paix pour des loyautés politiques à grande échelle » se constituent⁶⁷.

C. Vers une société civile globale

La perspective d'une société civile globale ne va pas de soi. En premier lieu, la mondialisation économique à laquelle nous assistons aujourd'hui se traduit, entre autres choses, par une interdépendance globale de la main-d'œuvre. Ainsi, la flexibilité de l'emploi américaine pèse sur la main-d'œuvre des autres pays du monde et la division du travail ne se fait plus à l'échelle stato-nationale mais à celle de la planète. Dans ces conditions, le pouvoir de négociation des organisations de travailleurs s'effondre, tandis que la puissance des marchés connaît un essor considérable. Tout cela suscite une vive inquiétude et une nostalgie compréhensible pour l'État Providence. Pourtant, face aux problèmes globaux qui se posent à la main-d'œuvre, les solutions à rechercher peuvent-elles vraiment être stato-nationales ou doivent-elles être globales, ou à tout le moins transnationales ? Certes, on ne voit absolument pas se profiler aujourd'hui d'espace social mondial et l'Europe sociale elle-même est encore dans les limbes. Toutefois, le « protectionnisme rouge », comme dit Ulrich Beck ne relève-t-il pas du conservatisme ? La lutte pour une société civile globale, où la protection sociale ne serait pas réservée à la population des pays développés n'est-elle pas plus progressiste que le repli sur l'État-nation ? Les craintes, cependant,

⁶⁴ Rosenau, James, *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1990.

⁶⁵ Hobsbawm, Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1990, p. 244.

⁶⁶ Habermas, Jürgen, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 94.

⁶⁷ Appadurai 2001, *op. cit.*, p. 234.

ne s'arrêtent pas là. Nombreux sont ceux qui voient en l'État-nation le seul rempart face à la menace des « tribus ». Ce type de propos paraît toutefois fantasmagorique et méprisant : « le trope du tribalisme », écrit Appadurai, « dissimule et permet à la fois un racisme diffus sur ces Autres »⁶⁸. Enfin, la perspective d'une société civile globale ne va pas non plus de soi parce qu'elle demande de fournir un important effort d'imagination. Beck sourit, à ce sujet, de la frilosité de certains auteurs français qui ne lui semblent pas parvenir à concevoir d'autres formes de souveraineté que l'État-nation : « Il n'y a là ni la capacité ni le désir d'imaginer quelque alternative que ce soit à l'architecture nationale de la politique et de la démocratie. Contre ce virus mental, rien n'est aussi important que de se demander régulièrement (trois fois par jour !) si des alternatives sont possibles⁶⁹. »

Divers auteurs, toutefois, font preuve d'imagination et envisagent des solutions. Beck, en premier lieu, plaide pour la création d'États transnationaux, une « utopie réaliste », selon lui, fondée sur une réfutation complète du nationalisme méthodologique et la négation de l'État-nation mais sur l'affirmation du concept d'État. Tels qu'il les conçoit, les États transnationaux consistent en un modèle de coopération entre les États. Les États transnationaux sont des États « glocaux »⁷⁰, qui se considèrent comme des provinces d'un monde multiculturel ; le modèle de l'État transnational diffère des autres modèles de coopération en ce qu'il fait de la globalité le fondement irrévocable de la pensée et de l'action politiques. Stéphane Pierré-Caps, lui (un Français !), préfère parler de « multination », un concept qui avait été théorisé par Karl Renner et les austro-marxistes au début du xx^e siècle. Le principe consiste à dissocier la nation de l'État, à faire en sorte qu'il n'existe plus d'« exacte adéquation de l'une à l'autre » et à refondre le droit à l'autodétermination en en faisant un « droit individuel à l'autodétermination nationale : de la même façon que, dans les États modernes, le choix d'une religion est affaire de volonté individuelle, l'individu seul est à même de décider de son appartenance nationale »⁷¹. Multination et État transnational peuvent, dans l'esprit de leurs auteurs, prendre l'Europe pour tremplin. Et c'est précisément ce que suggère Jürgen Habermas quand il propose d'instituer un « État-nation européen » dans la perspective d'aller vers un « État cosmopolitique »⁷². Enfin, David Held dresse les contours possibles d'une démocratie cosmopolite, composée de réseaux de pouvoir multiples et enchevêtrés associant tous les peuples et nations de la planète, tout en garantissant à chacun « une capacité d'autodétermination générale qui peut être précisée par un amendement au principe d'autonomie »⁷³.

⁶⁸ Appadurai 2001, *op. cit.*, p. 237.

⁶⁹ Beck 2000, *op. cit.*, p. 108.

⁷⁰ D'après le néologisme de Roland Robertson. Global + local = glocaux.

⁷¹ Pierré-Caps, Stéphane, « L'autodétermination : d'un principe de création à un principe de constitution de l'État » in Olivier Audéoud, Jean-Denis Mouton et Stéphane Pierré-Caps, *L'État multinational et l'Europe*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1997, p. 45.

⁷² Habermas 1998, *op. cit.*

⁷³ « Rethinking democracy and the international order : the cosmopolitan model », in Held, David, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Oxford, Polity Press, 1995, pp. 270-283.

Quelle que soit la solution envisagée, on voit bien que ses conséquences pour les minorités seraient considérables. Si, pour parler comme Appadurai, le trait d'union qui lie l'État à la nation est supprimé, le républicanisme peut être dissocié du nationalisme et les principes républicains peuvent être mis en application avec plus de justice, l'égalité entre les citoyens étant renforcée par le fait que les droits individuels ne sont plus liés à une nationalité et à une culture particulières. Mais les minorités sont-elles en mesure d'assumer pacifiquement les droits nouveaux qui s'offriraient ainsi à elles ? Pour Manuel Castells, l'explosion des nationalismes que nous constatons « n'est pas liée à la formation d'États souverains modernes classiques. Le nationalisme se révèle une force essentielle dans la création de quasi-États — c'est-à-dire d'entités politiques de souveraineté partagée »⁷⁴. Il prend l'exemple de la Catalogne — qui, dotée d'une histoire millénaire, dit-il, « n'est pas une identité inventée » — et souligne que ce que les Catalans recherchent sur le plan politique est radicalement nouveau. « Quand ils déclarent la Catalogne à la fois européenne, méditerranéenne et hispanique, les nationalistes catalans, tout en rejetant le séparatisme à l'égard de l'Espagne, sont à la recherche d'un nouveau type d'État. Ce serait un État à géométrie variable, capable de concilier le respect pour l'État espagnol hérité de l'histoire, l'autonomie croissante des institutions catalanes dans la gestion des affaires publiques et l'intégration tant de l'Espagne que de la Catalogne à une entité plus large, l'Europe »⁷⁵. *Mutatis mutandis* — car ils n'ont ni statut autonome ni mouvement nationaliste fort —, les Bretons ne se situent-ils pas dans une perspective comparable ? C'est du moins ce que me semblent indiquer les entretiens auxquels j'ai procédé et l'étude des sondages publiés dans la péninsule, qui indiquent à la fois un désir de renforcement des pouvoirs régionaux, le respect de l'État français et le souhait de s'intégrer à l'Europe et au monde.

Conclusion

Les turbulences de la « modernité aiguë » conduisent les minorités à une situation de crise, au sens étymologique du terme : un changement décisif — en bien ou en mal — pourrait se profiler à l'horizon. D'un côté, en effet, se sentant incapables d'effectuer un « grand écart » entre un monde techno-économique puissant et agressif et leur environnement culturel, les communautés, plus ou moins transnationales et imaginées, peuvent, on le sait, se complaire dans la résistance identitaire et aller jusqu'à utiliser les réseaux globaux pour porter la souffrance au cœur du monde qui les écrase ou les ignore.

Mais, d'un autre côté, un cercle vertueux peut également être envisagé. D'une part, les minorités peuvent transformer leur identité-résistance en une identité-projet, c'est-à-dire évoluer d'une situation où, pour survivre, elles « se barricadent sur la base de principes étrangers ou contraires à ceux qui imprègnent les institutions » à une situation dynamique où « elles

⁷⁴ Castells 1999, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁵ *Idem*, pp. 67-68.

construisent une identité nouvelle qui redéfinit leur position dans la société et, par là même, se proposent de transformer l'ensemble de la structure sociale⁷⁶. » Les Bretons n'ont pas encore commencé à emprunter cette voie — qui exige de passer de l'émotion identitaire à la réflexion sur le sens de l'identité et sur sa place dans le monde — mais ils n'en semblent pas si éloignés. D'autre part, une nouvelle forme de souveraineté politique peut se dessiner qui, en dissociant l'État de la nation, permettrait une intégration plus égalitaire des minorités.

⁷⁶ Castells 1999, *op. cit.*, p. 18.