

L'enquête en sciences sociales comme espace public oppositionnel

De la pratique d'une sociologie critique à vivre – le cas « Uzeste »

Fabien Granjon – Experice – Université Paris 8

Pour qui s'intéresse aux structures de communication publique et aux champs de production artistiques, médiatiques, scientifiques et, plus largement, culturels, le concept d'*espace public* semble une évidence, à tout le moins comme notion descriptive, notamment quand ces espaces sociaux sont contextualisés depuis des intérêts de connaissance qui n'en font pas des objets autonomes (culturalisme, médiacentrisme, etc.), mais des éléments d'une totalité sociale et politique dont ils participent¹. Or force est de constater que cet attachement à la notion d'espace public n'a jamais été le nôtre. Celle-ci incite à porter le regard sur la chose démocratique d'une manière qui nous est toujours apparue par trop abstraite, formaliste et normativement orientée dans une direction insatisfaisante. Peut-être à tort, il nous a semblé qu'il y avait toujours un point de vue théorique plus pertinent à épouser, eu égard au type de regard critique que nous cherchons à poser sur la réalité sociale.

Cet éloignement apparent des problématiques posées en termes d'espace public a d'ailleurs, plus d'une fois, étonné certains de nos collègues qui, pour ce qui les concernait, estimaient, *a contrario* de nos réserves, ne pas pouvoir faire l'économie du concept (là où, par exemple, au sein de notre travail doctoral, nous préférons le modèle d'analyse des *économies de la grandeur*), fut-ce par le biais d'un usage opératoire parcimonieux. La découverte plus tardive des travaux critiques de la conception habermassienne s'intéressant plus particulièrement aux « contre-cultures refoulées du Peuple » (Habermas, 1993 : IX) nous a néanmoins rapproché des théorisations de l'espace public qui, plus voisines de nos propres sujets de recherche, examinent, dans le cadre d'un politique lié à la conflictualité sociale, les modalités pratiques de mobilisation tant du *consensus* que de l'*action* (Klandermans, Oegema, 1987) et estiment notamment utile de porter attention aux modes de subjectivation qui s'y rattachent. C'est ainsi que certains des écrits de Cornélius Castoriadis, Nancy Fraser ou Oskar Negt nous ont semblé pour le moins précieux, même si, à ce jour, aucune de nos recherches n'a mobilisé centralement ces modèles d'analyse.

Aussi, quand l'un de nos collègues et ami nous a sollicité afin d'intervenir dans le cadre d'un séminaire sur le thème de l'espace public, nous avons d'abord pensé devoir refuser son offre. La seule légitimité qui semblait éventuellement justifier notre présence au programme de cette proposition pédagogique était liée à notre fréquentation des auteurs mentionnés *supra*, mais nous n'étions toutefois pas en mesure de mettre en relation cette connaissance livresque avec, à tout le moins, certains de nos travaux empiriques. Or, à la réflexion, il nous a tout de même semblé nous trouver en capacité de répondre à la requête, en maintenant cette nécessité dialectique théorico-empirique. De quelle manière ? En proposant de considérer le travail mené dans le cadre de la *sociologie critique à vivre* que nous déployons sur le terrain uzestoïse depuis plusieurs années (Granjon, 2016a ; Granjon, Denouël, 2018 ; 2019), comme *une forme de production d'un espace public*

¹ À l'instar de Lucien Goldmann (1971), nous estimons que l'explication dialectique nécessite l'insertion de l'objet étudié dans une structure englobante plus vaste qui lui donne un sens – parmi d'autres possibles (Granjon, 2019a).

² « Prolétariens » et non « ouvriers » dans la mesure où les sujets qui composent ces espaces publics « présentent toujours des caractères qui renvoient aux qualités prolétariennes de l'existence : des besoins entravés ou déformés, des souhaits ou des formations imaginaires qui évoquent une autre société » (Negt, 2007 : 222).

oppositionnel (le processus d'enquête) à l'intérieur même d'un espace d'expression alternatif (objet de l'enquête).

Aussi, dans un premier temps, nous souhaiterions, (par trop) rapidement, rappeler les principaux jalons de quelques constructions théoriques qui, sous l'égide du concept d'espace public, mais critiques du modèle habermassien, se sont intéressées aux formes alternatives de l'expression publique et qui, dans leur complémentarité, auraient pu constituer une base théorique pour penser Uzeste. Dans un deuxième temps, nous présenterons hâtivement notre terrain uzestois, ainsi que les principaux attendus de ce que nous qualifions de « *sociologie à vivre* », lesquels constituent les jalons de notre pratique scientifique ; enfin, nous voudrions nous attarder, depuis une démarche réflexive, sur cinq traits marquants de notre enquête uzestoise dont il nous semble qu'ils peuvent nourrir un début de réflexion s'agissant d'envisager l'enquête en sciences sociales comme espace public *oppositionnel*.

ESPACES PUBLICS ALTERNATIFS

Nul ne peut contester que le concept d'espace public est d'un emploi particulièrement répandu en sciences sociales au point que d'aucuns ont pu discerner un épuisement de ses usages savants, couplée à des formes de vulgarisation paresseuse ne rendant pas justice à sa complexité (François, Neveu, 1999). La notion a été initialement proposée par Jürgen Habermas, dans un ouvrage éponyme, sous-titré, dans sa prime version, « *La transformation structurelle de l'espace public* ». Ce livre, publié en 1962, met au jour les formes d'institutionnalisation de la démocratie par la naissance d'un espace public historiquement singulier, *bourgeois* en l'espèce (*bürgerliche Öffentlichkeit*), ses conditions d'émergence, ses attendus normatifs (éthique de la discussion) et ses évolutions structurelles. Habermas y dresse le portrait idéal-typique d'une sphère publique libérale et de la dynamique de production d'une *opinion publique* issue des Lumières.

Les commentaires, au gré des nouvelles traductions (en français, seulement en 1978), ont été pléthoriques et les reproches adressés au philosophe allemand sont maintenant bien connus (Calhoun, 1992 ; François, Neveu, 1999). Fondamentalement, l'*espace public* est constitué d'espaces de participation politique où se trouvent débattues et délibérées des affaires d'intérêt commun. Il se compose des différentes sphères publiques étatiques (e.g., *hic et nunc*, Assemblée nationale, Sénat, commissions, etc.), mais aussi (surtout) de diverses autres arènes publiques d'expression, extra-gouvernementales – une *sphère publique plébéienne* : « à côté de la sphère publique bourgeoise hégémonique, reconnaît Habermas, se présentent d'autres sphères publiques sub-culturelles ou particulières aux classes sous des prémisses propres » (1993 : v). Ces espaces publics ont pour principe commun la mise en *publicité*, c'est-à-dire la mise en *visibilité* et en *débat* d'arguments produits par un usage public de la raison de *publics forts* pour l'un, et de *publics faibles* pour les autres, « dont les pratiques de délibération consistent exclusivement en la formation d'une opinion et n'englobent pas la prise de décision » (Fraser, 2003 : 129). Dans la préface à la 17^e édition allemande de son ouvrage-maître (1990), Habermas concède ainsi l'existence d'une sphère publique foncièrement plurielle, dès sa phase de formation, et dont le modèle hégémonique faussement égalitariste, exclut certains types de population.

De facto, les espaces publics ne sont évidemment pas tous intégratifs de la même manière, tant s'en faut. Ils sont même assez clairement, la plupart du temps, des espaces réservés, indexés à des exigences singulières (de classe, de race, de sexe, de maîtrise des formalismes procéduraux, du langage, de dispositions à s'exprimer – Farge, 1992 – ou à la contention, etc.) qui ne permettent pas à tout un chacun de participer et routinisent par ailleurs leur accès pour les plus/mieux doté.e.s. Autrement dit, la formation de l'espace public est inégalitaire et répond à des normes de domination qui mettent à mal la supposée suspension des hiérarchies statutaires (neutralité) et

refoulent l'expression populaire contre-culturelle. Aussi, des *espaces publics alternatifs* ou *autonomes*, porteurs de mondes vécus différenciés, se mettent en place pour contrecarrer les logiques censitaires de l'espace public dominant, au plus proche du pouvoir étatique. Nancy Fraser évoque ainsi l'apparition de *contre-publics subalternes* (féministes, plébéiens – Breugh, 2007 –, etc.) qui produisent d'autres normes de visibilité et de délibération, et contestent les formes hégémoniques de domination politique qu'institue le modèle libéral de l'espace public, lequel, répétons-le, réserve son usage à celles et (surtout) ceux qui peuvent en honorer les codes et savent par ailleurs en tirer profit au plus près de leurs intérêts privés : « ils constituent des arènes discursives parallèles dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, ce qui leur permet de fournir leur propre interprétation de leurs identités, de leurs intérêts et de leurs besoins » (Fraser, 2003 : 119). Nous avons, là, l'idée d'espaces publics (au pluriel) qui façonnent des potentiels de réflexion propres, mais ne sauraient se confondre avec la représentation républicaine d'appropriation privée, allant même à l'encontre de ses institutions, et dénonçant l'espace public libéral comme représentation illusoire de la totalité sociale (Neumann, 2013).

Oskar Negt et Alexander Kluge avancent, pour leur part, l'existence et la nécessité d'*espaces publics oppositionnels* (*gegenöffentlichkeit*) qui portent notamment la contestation des pouvoirs en place et se structurent depuis des modalités pratiques de mise en visibilité et de mise en débat qui ne sont pas celles de l'espace public de la *Res Publica* (abstraction, représentation, etc.). Fondés sur l'action politique populaire, ceux-ci font une place particulière à l'expérience sensible, à la concrétude historique, sans lâcher pour autant les nécessités argumentatives (non épistémocentriques) et, surtout, l'exigence d'une auto-institution politique collective qui, à l'instar des propositions de Cornélius Castoriadis (1975), doit trouver un chemin entre liberté et institutionnalisation, et faire en sorte que l'institué soit toujours en mesure de produire un instituant critique non privé (une « *sphère publique/publique* »). Les espaces publics oppositionnels ont ainsi pour particularité de produire des formes de subjectivation qui incitent au politique, c'est-à-dire à des raisonnements critiques, des déplacements affectuels et des actions communes autonomes. Autrement dit, *la* politique instituée de l'espace public étatique doit être concrètement déplacé par *le* politique instituant des sphères publiques alternatives, ou par ce que Negt et Kluge nomment des *espaces publics prolétariens*² – à l'instar, en France, des récents mouvements Nuit debout et Gilets jaunes – qui organisent l'expérience commune et dont objectif global est « l'autonomie collective et [...] la réalisation de soi dans un processus de production global de la vie matérielle et spirituelle » (Negt, 2007 : 34).

Contrairement aux attendus de Habermas qui estime que la prolifération des sphères publiques conduirait plutôt à un affaiblissement démocratique par fragmentation de l'espace public³ (au singulier), Negt, Kluge, Fraser ou encore Castoriadis, estiment que la multiplication des contre-publics subalternes et l'archipélisation structurelle de l'espace public sont une des clés de la démocratie, à condition que ces espaces maintiennent une triple exigence de visibilité, d'ouverture à des publics plus larges et d'auto-institution. Si les espaces publics alternatifs sont des lieux de construction des identités sociales et culturelles, ils ne peuvent se contenter d'être des arènes d'autodétermination collectives et ne traiter que d'intérêts privés qui ne seraient, au mieux, que « le point de départ prépolitique de la délibération et doivent être transformés et transcendés au cours du débat » (Fraser, 2003 : 125). Toutefois, le « bien commun », précise Fraser, ne peut se

² « Prolétariens » et non « ouvriers » dans la mesure où les sujets qui composent ces espaces publics « présentent toujours des caractères qui renvoient aux qualités prolétariennes de l'existence : des besoins entravés ou déformés, des souhaits ou des formations imaginaires qui évoquent une autre société » (Negt, 2007 : 222).

³ Habermas reconnaîtra finalement, répétons-le, la pluralité des sphères publiques et entreprendra partiellement de penser l'articulation (notamment, en s'appuyant sur les travaux de Bernhard Peters – Aubert, 2013) entre ces espaces publics autonomes/informels et les sphères décisionnelles de l'État.

découvrir que chemin faisant et, par conséquent, rien, *a priori*, ne peut être évacué des possibilités délibératives. C'est là son caractère fondamentalement politique que d'envisager de multiples possibles à la production de *textes publics* ou *cachés* s'opposant à d'autres *textes publics* (Scott, 2008) et, plus fondamentalement, à l'institution/transformation de la société. Les espaces publics oppositionnels instituent la possibilité d'un travail d'auto-altération et donc, pour commencer, d'une réflexivité critique (l'expression de *subjectivités rebelles – eigensinn*) portant notamment sur le pouvoir institué et sa sphère publique : « La politique est désormais lutte pour la transformation du rapport de la société à ses institutions ; pour l'instauration d'un état de choses dans lequel l'homme social peut et veut regarder les institutions qui règlent sa vie comme ses propres créations collectives, donc peut et veut les transformer chaque fois qu'il en a le besoin et le désir » (Castoriadis, 1972 : 51).

On trouve cette idée particulièrement développée chez Étienne Tassin. Le philosophe affirme que les potentialités d'une politique véritable tiennent notamment à l'émancipation des acteurs de leurs legs/identités sociaux et culturels, des modes de *subjectivation identitaire-culturelle* au profit de phénomènes de *subjectivation politique publique*. Aussi insiste-t-il beaucoup sur le caractère commun et processuel de la parole et de l'action conflictuelles, lesquelles ne sauraient se réduire, comme chez Habermas, à l'échange intersubjectif et au débat. Dans une veine arendtienne revisitée, il rappelle que l'agir dans son mode d'existence proprement politique possède trois vertus : « la *révélation* des acteurs dans et par l'action et la parole ; la mise en *relation* des acteurs entre eux ; l'*institution* d'un espace d'apparence ou d'apparition qui se déploie grâce à l'agir-ensemble » (2013 : 28). Et d'ajouter :

« L'espace public est l'espace requis pour : [a] que des individus agissants naissent à eux-mêmes, produisent qui ils sont, en se défaisant de leur identification réductrice aux appartenances qui déterminent ce qu'ils sont [...] ; [b] que se forment des communautés d'acteurs originales et transversales qui recomposent autrement les organisations sociales, définissant qui sont réellement les forces vives de la scène politique [...] ; [c] que se déploient les manifestations politiques autant que les agissements des gouvernements, mais il provient et s'entretient des luttes sociales et politiques qui le réinventent à chaque fois » (2013 : 28-29).

L'espace public est en ce sens, l'espace d'accueil du « peuple qui manque » (Deleuze, 1985), un peuple en construction, problématique en tant qu'il n'existe autrement que comme communauté disruptive d'action visant à créer un *monde commun* dont l'une de ses conditions de possibilité est précisément l'existence d'un espace public d'action politique qui ne soit pas domestiqué, offrant la capacité de s'organiser, d'instituer un agir concerté et de se confronter. Pour Tassin, comme pour Castoriadis ou Negt, la question politique primordiale est « *Qu'avons-nous à faire (publiquement) ensemble ?* », interrogation fondamentale qui se trouve au principe de logiques d'invention d'un commun, de configurations protéiformes d'un peuple qui s'invente chemin faisant, d'élaboration d'espaces d'expression alternatifs ; un commun qui se situe aussi à la fondation du déploiement d'engagements critiques au travers desquels nous pratiquons la recherche en sciences sociales.

SOCIOLOGIE A VIVRE ET INTELLECTUEL POÏÉLITIQUE

L'enquête en sciences sociales telle que nous tentons de la mettre en œuvre ambitieuse, en effet, de produire des *ressources politiques*, c'est-à-dire de co-élaborer des capacités concertées à penser et à agir dans une visée d'autonomie. Ce principe, nous l'avons notamment appliqué en conduisant une enquête ethnographique à Uzeste, village du Bazadais campé au milieu des forêts de pins des Landes girondines, riche de sa Collégiale abritant le gisant de Clément V (premier des sept papes qui siègèrent à Avignon) ; de son Café du sport, haut lieu de la culture ruralo-ouvrière, et de son Estaminet-Théâtre Amusicien, à la façade recouverte d'aphorismes d'Antonio Gramsci, d'Édouard Glissant, de William Shakespeare, etc. L'« Estam' », comme on dit à Uzeste, a été fondé en 1937 par Alban et Marie Lubat, des paysans pauvres à peine sortis du métayage. Ils vont

faire de ce lieu acheté en viager, une espèce de *Cabaret Voltaire* paysan, où se jouent et se déjouent les contradictions d'une ruralité porteuse de contraintes structurelles, mais aussi de puissants imaginaires utopiques. Leur fils Bernard deviendra un musicien de jazz de renom international. Il quitte son village natal à seize ans et ne s'y réinstallera que vingt ans plus tard – après avoir fondé la Compagnie Lubat –, afin de tenter d'y inventer une ruralité émancipée. En revenant à Uzeste, Bernard Lubat souhaitait redonner quelque fierté à un terroir rural qui dépérissait, notamment culturellement, avec un recul très net de la pratique des traditions et des coutumes ; territoire qui lui semblait pourtant toujours riche de potentialités et d'une histoire qu'il s'agissait de se réapproprier et de mettre « à l'œuvre » autrement que par la mise sous cloche de traditions à préserver du changement. Aussi, son idée fut de faire d'Uzeste le *lieu* d'un art de résistance à la norme ; un art qu'il va s'efforcer de s'insinuer entre les « ouvriers⁴ » et le corps social du village, *au milieu*, avec pour visée d'expérimenter des subjectivités autres, de revigorer les sensibilités, les imaginaires, à des fins pratiques de fragilisation des dominations : créer « par affaiblissement de la norme » (Sauvagnargues, 2002 : 122) et, par là, transformer les individus, les inciter à s'engager et à interroger sans cesse l'institué à l'aune de l'instituant, du processus de création, de *l'œuvre commune*.

Quand, en 2015, nous sommes allés à la rencontre d'Uzeste, de Bernard Lubat et de sa compagnie, lors de la 38^e édition de *l'hestejada de las arts* (« grande fête des arts » annuelle), il y eut rapidement comme une évidence s'imposant à nous : celle de devoir *prendre (notre) part* à/dans ce processus à visée émancipatoire, depuis ce que nous sommes – des *social scientists* engagés – et pensons savoir à peu près faire : de la recherche. Lubat et ses compagnons furent d'accord pour nous accueillir et se rendre disponibles pour que nous démêlions, ensemble, leur travail d'invention d'une ruralité critique alliant *pensée, sensible* et *action*. Notre engouement ne fut pas seulement d'ordre scientifique, tant s'en faut. Il relevait, aussi, pour une part, d'affinités ressenties (attirances éprouvées à hauteur de notre intense, mais alors courte expérience du lieu) qui nous faisaient penser qu'avant-même de partager *via un faire commun*, nous partagions d'ores et déjà, par l'esprit et la sensibilité, une fibre, des penchants et des valeurs critiques nous semblant précisément constituer les conditions de possibilité pour envisager une coopération ouvrant à des processus de transformation sociale. Autrement dit, il nous a semblé qu'à Uzeste, il nous était possible de « *sortir notre science* » ; plus précisément de la sortir de sa zone de confort académique, de quitter l'entre soi universitaire pour aller fréquenter d'autres espaces sociaux que nous souhaitions questionner sans complaisance pour mieux les aider à subsister. Non pas depuis une hauteur de vue particulière qui nous ferait jouer le rôle d'un juge qui dirait le sens en lieu et place des sujets concernés, mais plutôt en s'engageant en leur « compagnie ». Faire science en relation étroite avec les luttes qu'ils mènent et ainsi développer des pratiques savantes *et* politiques ayant des manières de penser, de faire et de dire singulières qu'il ne s'agit pourtant de délester d'aucun impératif scientifique. Aussi, notre engagement à Uzeste s'est trouvé au principe « *d'acointances coupables* » qui se sont soldées par des changements, de part et d'autre, dans le cadre d'un processus d'éducation mutuelle.

Les relations de confiance, d'amitié et de fraternité qui sont nées de nos séjours répétés et de notre engagement au sein de la communauté villageoise ont, pour certain.e.s enquêté.e.s, été à l'origine de prises de conscience, puis d'un intérêt consécutif à se mettre en capacité de *penser* et *dire* autrement le monde. Réfléchir *diversement* à l'aide de ressources étayées par des appareils théoriques a pu leur fournir une puissance descriptive et interprétative nouvelle et déplacer la saisie des réalités et des problèmes sociaux desquels ils/elles participent, notamment en leur en donnant d'autres moyens pour comprendre ce qu'ils investissent de leur histoire sociale dans leur manière d'*être*, de *faire* et de *vivre*. De nôtre côté, l'enquête uzestoise a eu quelque incidence notoire

⁴ Bernard Lubat définit l'ouvrier « *comme celui qui invite à l'œuvre* », un ouvrier de la création : « *Tout le monde est à l'œuvre de lui-même* ».

en termes de rapport au terrain (entre observation participante et participation observante), d'ouverture à d'autres ressources disciplinaires, conceptuelles et énonciatives mobilisées par les Uzestois.es (études littéraires, poésie, philosophie, essais), ou encore de déplacement quant aux manières de restituer les connaissances produites *via* des canaux jusqu'alors peu usités (ateliers, pièces de théâtre, école d'été, etc.). En travaillant *sur* Uzeste, il ne nous a pas été possible de faire l'économie d'avoir à réfléchir *avec* les Uzestois.es, mais également *pour* ces dernier.e.s (ce qui ne veut pas dire à leur place), certains tout du moins, et ainsi chercher à « faire événement » :

« Une recherche fait événement. Elle fait événement en situation, sur un registre à chaque fois spécifique. Elle indétermine le présent. Ce qui était considéré comme évident devient à la fois plus incertain et plus hésitant. La formulation d'une hypothèse décale le regard. La restitution d'une observation donne à voir en termes inhabituels une réalité familière. Une analyse adjoint et articule des réalités qui pouvaient se vivre sur un mode dissocié. Une interprétation sollicite le débat et offre la possibilité aux différents protagonistes de (re)prendre l'initiative à propos de questions qui les impliquent personnellement et collectivement. Cette charge événementielle rouvre les situations et elle le fait en modifiant la façon dont les personnes se rapportent à leur propre présent » (Nicolas-le Strat, 2018 : 18).

Cette « collabor'action » nous la qualifions, de notre point de vue, de « *sociologie à vivre* ». Pratique des sciences sociales qui fait voler en éclats le grand partage sujet-objectivant/objet-objectivé pour convenir de l'existence d'*identités partielles* (Goldmann – *i.e.* non similaires, mais de valeur égale) entre le sujet et l'objet de la connaissance, elle nous invite à reconsidérer la dialectique de la connaissance et de l'action sous l'angle d'une élaboration de parcours singuliers dans des espaces politiques d'intellectualité et de pratiques à la fois savantes et populaires, se nourrissant l'une de l'autre et n'allant pas l'une sans l'autre. Travailler *sur/avec/pour* Uzeste était donc l'occasion de réconcilier le savoir et l'action, d'essayer de *comprendre théoriquement*, mais aussi de tenter de *renverser pratiquement* (Korsch, 2012) ou, pour le dire avec les mots de Lucien Goldmann de « réintrodui[re] le sujet créateur à l'intérieur de la vie sociale » (1971 : 154). Un terrain tel que celui que nous menons à Uzeste pousse notamment le chercheur critique à un questionnement prospectif relatif aux *fins*, aux *moyens* et aux *valeurs* de son travail d'enquête, en vue de dégager, comme le suggère Georg Lukács, « une vision claire de la réalité en vue de l'action » (1960 : 258). Autrement dit, il est attendu de redonner au politique, dans l'activité scientifique, la place qu'il doit prendre entre la réalité sociale et les idées que l'on s'en fait sous condition de la pratique. Cette nécessité pèse par ailleurs d'autant plus fortement qu'elle se trouve relayée, à la base, par des demandes explicites d'aide à la réflexivité et d'acquisition de connaissances, lesquelles ont vocation à être traduites en des formes d'action et d'expression publiques par celles et ceux qui souhaitent mieux comprendre ce qu'ils cherchent à changer, la manière de le faire et, par cette meilleure connaissance, mieux le transformer.

S'il s'agit donc de *rendre les savoirs* à celles et ceux qui en sont à l'origine (Burawoy, 2009), il convient aussi de conduire un travail (en) commun de réflexion pratique permettant d'initier, reprendre ou infléchir des questionnements convenant à la résolution de problèmes concrets qui se posent aux sujets de l'investigation scientifique. En l'occurrence, les Uzestois.es se trouvant au cœur même de notre travail d'investigation doivent être mis en capacité de s'appropriier celui-ci. Cela suppose de trouver des modalités d'exercice qui permettent conjointement, aux « enquêté.e.s », de discuter des orientations et des méthodes de la recherche, et aux chercheurs, de se « mêler » de ce qu'ils regardent avec ceux qu'ils regardent, notamment en tentant de faire la synthèse des expériences éparses et personnelles et de situer ces dernières dans une perspective plus globale (une *totalité*) faisant sens pour tou.te.s. Notre projet entend donc construire une « localité » constituée de contributions collectives et partagées où l'espace de la pratique scientifique se trouve relié à l'espace des pratiques populaires par une politique critique de l'enquête pleinement assumée. Nos travaux ont ainsi vocation à souligner les enjeux, les

difficultés et les réussites de cette maïeutique rurale critique dont la Compagnie Lubat et son environnement seraient les contra(di)ctions (contre-actions et contre-additions). Pour le dire avec les mots de Pierre Bourdieu, nous avons l'ambition de pouvoir travailler conjointement à la constitution, non pas d'un *intellectuel collectif* rassemblant des *intellectuels spécifiques*⁵, mais plutôt à celle d'un *intellectuel poïétique* incorporant *social scientists*, artistes et acteurs des luttes, en capacité « de définir lui-même les objets et les fins de sa réflexion et de son action » (2001 : 36). Si l'intellectuel poïétique uzestoïse se différencie sensiblement de l'intellectuel collectif bourdieusien, c'est moins par ses ambitions – « définir [un] utopisme rationnel, capable de jouer la connaissance du probable pour faire advenir le possible » (Bourdieu, 1981 : 78) ; « convertir le malaise social en symptômes lisibles, susceptibles d'être traités politiquement » (Bourdieu, 1992 : 173) –, que par sa composition, c'est-à-dire ses « arts de faire » qui consistent avant tout à développer une critique plurielle, « tout terrain », cherchant à intervenir tant sur le plan de la raison que de l'imaginaire et de la morale pratique, plutôt qu'à opposer prioritairement aux impostures des experts patentés de l'ordre capitaliste une critique scientifique. Notre vœu est donc de travailler à l'édification-solidification d'un *commun* en cherchant à fourbir des « armes de défense contre la domination symbolique » (Bourdieu, 1981 : 13), à « désinhiber l'imaginaire social » (Nicolas-Le Strat, 2016 : 34) et à mettre en œuvre des formes d'action politique concrètes, utiles à la remise en cause-destitution des formes de vie dominantes et pesantes (*i.e.* instituant)⁶.

UZESTE : UNE ENQUETE OPPOSITIONNELLE ?

Quand nous avons entamé nos recherches, à Uzeste, sur ce que nous avons finalement appelé un *front culturel de résistance populaire* (Granjon, 2016b), l'un de nos axes de questionnement avait pour sujet la *fabrique de sujets politiques* et la manière dont s'engramment des dispositions critiques intranquilles chez les Uzestoïses (subjectivation politique), et ce, au regard du travail singulier produit à l'année, depuis plus de quarante ans, par Bernard Lubat et ses ouvriers ; travail qu'ils présentent donc volontiers comme « un devoir d'invention d'une ruralité critique ». Aussi avons-nous tenté d'établir des liens entre les modes de socialisation accompagnant la création-diffusion artistique et les manières de sentir, de penser et d'agir d'une partie de la population du village. Il s'est agi d'essayer de saisir ce que certaines des postures critiques uzestoïses doivent au substrat social particulier que produit la Compagnie Lubat en ses entours plus ou moins proches/distants.

⁵ L'intellectuel spécifique s'oppose au modèle de l'intellectuel universel dont Foucault disait qu'il était un peu « la conscience de tous ». Contrairement à ce dernier qui est censé travailler dans le « juste-et-le-vrai-pour-tous », l'intellectuel spécifique intervient dans des domaines précis, singuliers, « locaux », dans « une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes » (Foucault, 2001).

⁶ Cet ambitieux programme dans lequel nous nous sommes lancés sans grand plan est assez proche de ce que Pascal Nicolas-Le Strat définit comme un *travail du commun*, notamment quant aux sphères qu'il mobilise : « Dans le champ artistique, cet enjeu d'un travail du commun voit le jour dans la continuité des expériences de co-création qui caractérisent les pratiques actuelles de l'art, parmi les plus politiques – des pratiques de création en situation et en contexte associant les personnes concernées (les habitants d'un quartier ou les résidents d'une institution, par exemple) ou encore de création dans l'espace public à visée de transformation démocratique de la ville. Il soulève la question de l'*œuvre commune* à travers l'exploration politique, esthétique et sociale des transactions et interactions inhérentes à toute forme de coopération créative. Dans le champ social, face aux offensives sécuritaires et néolibérales, fortement individualisantes, précarisant les communautés concrètes, ce travail commun réengage la question de nos *constitutions communes*, qu'elles soient de vie ou d'activité, dans une visée d'autonomie. Il valorise la capacité des collectifs et des communautés à agir sur leur propre devenir et à explorer de nouvelles manières d'être en commun et de faire ensemble. Cet enjeu concerne aussi les sciences sociales, dès lors qu'elles défendent des pratiques de recherche-action ou de recherche en situation d'expérimentation sociale et politique. Dans cette perspective, il s'agit pour les chercheurs et les autres acteurs associés de promouvoir des démarches de co-production favorisant l'interaction créative entre les savoirs vécus et les savoirs professionnels, entre les savoirs citoyens et les savoirs experts, entre les savoirs expérimentiels et les savoirs formalisés... [...] Les activités d'art et de recherche-action, comme celles du social ou de l'urbain, peuvent être l'occasion de ré-attester et de vérifier en commun que la réalité se maintient fondamentalement en devenir et que l'émergent nous implique collectivement ; il reste fondamentalement à notre portée » (2016 : 45-46 et 59).

Si nous avons épousé une problématique nous amenant à penser Uzeste comme espace public contestataire à la recherche d'un mode d'expression propre, sans doute aurions-nous systématisé l'étude des *lieux* et des matérialités par lesquels passe concrètement cette socialisation critique, à commencer par les diverses mémoires externes (médias) qui document depuis l'intérieur (émissions de Radio UZ, programmes papier de l'*hestejada de las arts*, bulletins d'information, films, photographies, disques, etc.) ou de l'extérieur (articles de presse, reportages vidéo, littérature grise scientifique et autres ouvrages) ce qui s'accomplit « d'ici d'en bas ». Nous aurions également dû prêter une attention particulière aux espaces physiques de la *publicisation* (Café du Sport, Théâtre amusicien, *hestejada de las arts*, Uzestivals) et aux sociabilités qui leur sont attachées. Notamment, aurait-il été utile de considérer de très près ce lieu particulier d'où tout semble partir à Uzeste, à savoir la *scène* : espace de (dé)monstration, de débat collectif (en mots et notes) et de mise en Je(u) de soi. En appoint indispensable, nous aurions aussi pu mener une étude des « *contre-publics* », de leurs modalités variées de participation/retrait, de leurs formes d'adhésion/de rejet à la geste uzestoise et, au plus près du sujet, repérer la variété des dynamiques pratiques de mise en disposition pour tenter de saisir les manières dont elles étaient rejouées en différentes situations. Dans un village de taille fort modeste (une peu plus de 400 habitants), il aurait été, de surcroît, fort intéressant de collecter des données quant aux manières dont s'articulent et s'emboîtent vies privées et espaces/actions publics. Enfin, peut-être aurions-nous pu compléter ce programme de recherche en considérant le contexte politico-institutionnel uzestoïse à différents niveaux d'échelle, à commencer par l'échelon municipal et, notamment, examiner les conséquences des rendez-vous électoraux de ce rang sur la communauté villageoise.

Quelques uns de ces attendus ont, en vérité, fourni certains des appuis effectifs à notre recherche. L'approche dispositionnelle, par exemple, est une modalité d'appréhension des *histoires faites corps* et de leur dialectique avec les *histoires faites choses* (Bourdieu) qui se présente comme un outil « tout terrain » pouvant se coupler à diverses problématiques. Par ailleurs, l'explication/compréhension des dynamiques singulières liées à des modes de faire uzestoïse sur lesquels nous avons enquêté (intranquillité, créolisation, mythologisation, etc.) recoupe des nécessités liées à certains motifs de l'espace public, à l'instar de l'attention que nous avons portée à la production des discours de résistance ou encore à l'importance de l'improvisation, pratique artistique et scénique qui semble devenue, pour certain.e.s Uzestoïse.e.s, un véritable rapport au monde. Mais la mitoyenneté qui nous semble la plus probante entre une entrée par l'espace public et le travail composite que nous avons mené à Uzeste relève assurément de la manière même dont nous envisageons la conduite d'une recherche en sciences sociales puisque, pour faire court, le travail de terrain est pour nous un *engagement* qui relève de la co-production d'un espace politique (public) notamment fondé sur un *faire ensemble* réflexif, attentif aux dimensions affectuelles, transcendantales et pratiques de ce *travail du commun* (Nicolas-le Strat, 2016). Bastien François et Érik Neveu estiment que l'une des voies heuristiques de mobilisation du concept d'espace public est de « s'interroger sur le rôle que jouent aujourd'hui les sciences sociales dans la structuration du débat public » (1999 : 24). En l'espèce, nous portons un questionnement homologue en ce que nous souhaitons revenir sur le rôle que peuvent jouer les sciences sociales et les *social scientists* dans la configuration d'un espace politique commun qui ne les a pas attendus pour exister.

Pour ce faire, nous souhaitons plus spécifiquement revenir sur cinq des dynamiques de l'enquête dont il nous semble qu'elles peuvent être présentées comme relevant d'une logique d'édification d'une sphère publique alternative, à l'intérieur même d'une réalité sociale (Uzeste) pouvant donc, elle-même, être considérée comme un espace public oppositionnel. Il nous semble ainsi possible de considérer l'enquête comme une machine à générer des *dispositifs d'expression*. Les méthodes d'enquête que nous avons mises en place ont pour l'essentiel été d'ordre qualitatif (à l'exception d'une enquête par questionnaire portant sur les publics de l'*hestejada*). Nous nous sommes livrés (Julie Denouël et moi-même) à un travail ethnographique au long cours (2015...) mélangeant

inductivisme analytique et démarche hypothético-déductive⁷, couplant participation, observation (structurée par nombre de conversations, confidences, discussions, débats, etc.) et entretiens approfondis dont une des particularités tient à la nature des paroles recueillies, laquelle a fort souvent épousée les contours d'un discours critique de type cathartique. Comme nous le signifiera l'un de nos interviewés, « *l'histoire récente d'Uzeste, c'est des conflits à n'en plus finir. Bernard, c'est quand même le champion toute catégorie de la bagarre et des coups de Trafalgar* ». Les propos que nous avons recueillis, *via* la mise en œuvre de nos outils interactionnels, se caractérisent donc par une forte inclination agonistique qui nous est apparue comme relevant d'une forme de nécessité expressive libératoire ; révélant une « couleur sociale » singulière de l'espace villageois, tendant à valider un dicton local suggérant que les Uzestois.e.s disposent de « *deux rangées de dents* ». Cette tonalité générale dans les manières de dire et de rendre compte d'Uzeste est par ailleurs travaillée par un campisme qui séparent celles et ceux qui soutiennent – et peuvent se réclamer, à un titre ou à un autre, de la démarche de Bernard Lubat (les « *pro-* »), de celles et ceux qui la rejettent en son principe même et dans son intégralité pratique (les « *anti-* ») ; deux factions dont les discours critiques se retrouvent avec des nuances notables et de manière plus erratique, au sein d'un troisième type de population que Lubat désigne comme les « *décus d'Uzeste* » : des soutiens initiaux amenés, à des degrés divers, à dévier de leur enthousiasme initial.

Nos intérêts de connaissance pour les processus d'émancipation à l'œuvre, à Uzeste, nous ont, nous-mêmes, situés, dans un premier temps, du côté des « *pro-* » ; appartenance assumée dont nous avons eu vite conscience qu'elle pouvait néanmoins nous inviter à rendre compte de nos résultats d'enquête sous les auspices d'une certaine forme de retenue ou d'euphémisation (jusqu'à l'autocensure ?). Cette ferveur zélée a d'ailleurs pu être appréhendée et déconsidérée, par les « *anti-* » et les « *décus* », comme une forme d'instrumentalisation consentie (« *Vous êtes les super VRP de Lubat. Des sociologues et leurs bouquins c'est quand même plus sérieux qu'une page de pub dans Jazmag* » ; « *Vos travaux vont nous servir à en mettre plein la vue aux politiques* »). Aussi, autant que faire se peut, nous nous sommes efforcés d'exercer une vigilance politique et épistémologique constante nous assurant de pouvoir maintenir, dans un état métastable, cette forme de recherche « *conjointe* » qui, répétons-le, ne vise pas tant à gommer les différences évidentes entre les professionnels de la recherche et les « *sujets sociaux observés* », mais plutôt à envisager le travail scientifique comme une association dont les différentes parties se donnent la possibilité analogue de se laisser affecter par les apports de l'*Autre* – e.g. du côté du *social scientist*, accepter de « *faire science* » différemment. Toutefois, force est de constater que cette dynamique « *collabor'active* » n'a pas été sans subir certaines inflexions qui ont sensiblement redéfini l'articulation des relations que nous entretenions avec nombre d'Uzestois.es.

En être... ou pas

En premier lieu, il faut souligner que notre engagement-attachement à Uzeste n'a cessé de se renforcer, à tel point qu'en 2017 nous décidions d'y construire une « *résidence secondaire* ». Si lors des premiers temps de notre démarche nous apparaissions donc comme « *les universitaires en vacances*⁸ qui viennent poser des questions », nous avons, au fil du temps, renforçant notre *capital d'autochtonie*⁹ (Retière, 2003 ; Renahy, 2010), changé de statut pour rejoindre aussi les rangs des « *néos* » et des « *étrangers* », à la fois d'ici – résidents pas tout à fait permanents – et de là-bas – non

⁷ « Le terrain est sans doute un moment de conception et de validation de catégories et d'hypothèses. Mais une bonne dynamique d'enquête requiert d'être armé d'une théorie forte qui sera par la suite rectifiée et qui oriente toujours déjà le recueil des données » (Cefaï, 2003 : 310).

⁸ Y compris à l'Université où certains collègues éloignés de la recherche depuis des lustres envisageaient notre intérêt pour Uzeste comme « un moyen de se faire payer des vacances ».

⁹ Le *capital d'autochtonie* est définissable comme l'ensemble des ressources apportées par des réseaux de relation liés à un espace local particulier

Uzestois « d'origine ». Or l'on ne s'adresse pas de la même manière à des membres de la communauté (*insiders*) fussent-ils allogènes (« *les Bretons* », « *la famille Denouël-Granjon* » dans la version factuelle et aimable, « *les Parisiens* » dans la variante erronée et plus acrimonieuse), mais *propriétaires d'un terrain* (i.e. d'une parcelle du village) et d'un domicile uzestois, qu'à des sociologues d'ailleurs (*outsiders*) venant *faire un terrain* et que l'on ne recroisera vraisemblablement plus, une fois leur enquête achevée. *En être*, de fait, conditionne à l'évidence des rapports autres que ceux qui s'attachent simplement au fait d'y *être* (une présence qui n'est pas amenée à durer). Être maintenant membres à part entière du village (« *Des futurs électeurs* »), tout en ayant préalablement recueilli la parole de nombreux Uzestois.e.s qui nous ont fait partager leurs opinions et renseigné sur des faits variés liés à leur trajectoire biographique et à la vie locale, nous a finalement construit comme « sachants » d'un genre particulier, disposant de « données sensibles » (« *Ils connaissent tout du village* », « *Moi, je ne vous dirai rien, même si j'en ai vu des trucs ! Une tombe !* »). Fréquentant de surcroît différents lieux (Estam', Café du sport, etc.), « clans » et personnes¹⁰ entretenant parfois, entre elles, de vifs contentieux (« *C'est vrai que vous êtes copains avec X...* »), nous apparaissions, plus dernièrement, comme des électrons libres qui ne choisissent pas leur camp ou, pire, duplices, pourraient passer d'un camp à un autre. Le complexe d'affection réciproque qui était au principe des relations que nous souhaitions instaurer avec les personnes que nous interrogeons, y compris dans le cadre du rapport d'objectivation lié à notre enquête, s'en est trouvé quelque peu déplacé. Du statut d'« *intellos doux-dingues* » (pourquoi s'intéressent-ils à nous ?) susceptibles d'accueillir une parole cathartique (« *Ça fait du bien de parler. Faudrait faire ça plus souvent* »), nous sommes parfois passés à celui de villageois trop curieux, desquels il faudrait peut-être se méfier davantage¹¹ : « Sur des terrains où les activités universitaires et les sciences sociales sont exotiques et incompréhensibles, le fait de poser des questions sur des sujets triviaux ou évidents est perçu comme un signe de débilité, une source de danger ou une tactique de pouvoir » (Cefai, 2003 : 566 – « *Je ne sais pas trop où vous voulez en venir, mais je préfère la boucler* » ; « *Pourquoi vous voulez savoir ça ?* »).

Le discours sociologique censé être le nôtre (témoignant de la science, de la « vérité », du réel) et formellement signé (« *C'est compliqué ce que vous écrivez* » ; « *Je préfère vous écouter que vous lire* » ; « *J'y comprends rien* »), ne serait-il pas aussi une énonciation plus ordinairement concitoyenne s'agissant du fond ? Et si tel est le cas, sa valeur et son sérieux ne seraient-ils pas à considérer comme moindres, dans une équivalence avec une parole plus usuelle, voire banale (« *Vous tournez les choses à votre manière, mais c'est pour dire la même chose que nous* ») ? *A contrario*, notre engagement villageois et le fait d'être affectés par la réalité locale a également facilité – à l'instar de ce que décrit Jeanne Favret-Saada (1990) travaillant sur la sorcellerie bocaine –, l'émergence de « mitoyennetés » ouvrant à un recueil de nouveaux matériaux discursifs. Notre relation aux personnes interrogées s'est donc singulièrement complexifiée et modularisée. Notamment, des liens forts se sont créés avec des individus dont notre présence leur est apparue plus explicitement utile qu'à d'autres. En leur donnant la parole et en dialoguant avec eux/elles, il leur a semblé pouvoir enfin manifester – peut-être plus clairement qu'auparavant – certains de leurs ressentis et certaines de leurs pensées qui n'avaient pas trouvés jusqu'alors à s'exprimer – parfois syntones avec nos propres sentiments et réflexions. Systématiquement, ces « épiphanies » ont été accompagnées de vifs remerciements (« *Vous, au moins, vous n'êtes pas venus pour rien* » ; « *Il a fallu attendre Julie et toi pour qu'on me demande d'écrire sérieusement. C'est dur d'écrire seul sans le désir de l'autre* », « *Votre fréquentation, votre engagement et toutes vos propositions généreuses et ambitieuses me nourrissent et surtout sont très importants dans le développement d'Uzeste Musical. Je vous en remercie et j'ai le désir et l'espoir que votre engagement continue* »)

¹⁰ De fait, le chercheur « est un point d'intersection entre différents cercles, cliques ou réseaux, un carrefour mobile entre différents groupes de référence, collectifs d'appartenance par la naissance, rejoints par obligation ou choisis par association, où à chaque fois, il est l'objet d'évaluations, de commérages et de ragots » (Cefai, 2003 : 567).

¹¹ Pour Gilles Herreros, le propre du sociologue d'intervention (étiquette que nous ne revendiquons à aucun moment) tient précisément à se présenter à la fois comme un allié et un ennemi, « position [qui] le prive de la confiance absolue de ses interlocuteurs » (2009 : 126).

dont l'expression nous a beaucoup touché et nous à inviter à envisager que certains de nos investissements (présence, discussions, entretiens, analyses) ont bel et bien joué ce rôle qu'évoque Raphaël Desanti se lançant dans la lecture des écrits de Bourdieu : « une possibilité constructive de se libérer de soi (au moins un peu), de mettre des mots éclairants sur les contraintes de la domination au travail et du monde social en général, de relativiser les évidences du “cela va de soi”... » (2017 : 21). En d'autres termes, l'espace de l'enquête ouvre possiblement, en des moments précis et pour des personnes singulières un espace d'auto-institution de soi.

L'expérience uzestoise tend à montrer que le rapport d'enquête est bel et bien, et tout à la fois, un rapport social, un rapport politique et qu'il se déploie depuis un répertoire de relations évolutives qui ne sont jamais stabilisées « une bonne fois pour toute ». S'il est vrai qu'au fil des ans, certaines accointances – pour l'essentiel de nature politique – sont assurément devenues des liens forts ouvrant à des registres discursifs plus riches et plus complexes, certaines autres relations se sont distendues et appauvries sous l'angle de leurs potentiels heuristiques vis-à-vis des objectifs de l'enquête. Ces conversions configurent donc diverses sphères de discussion qui semblent, au fil du temps, se polariser autour d'affects électifs (et d'oppositions) qui, tout en réarmant d'une certaine manière nos capacités d'enquête, affaiblissent néanmoins sensiblement notre aptitude à maintenir notre identité de chercheurs. À ce stade de notre travail ethnographique, il nous semble ainsi, qu'à mesure que nous nous inscrivons socialement (*en être*) et politiquement (*y prendre – notre – part*) au sein de la communauté villageoise, il devient de plus en plus difficile de préserver la double appartenance *social scientists/committed villagers*. Tout semble se passer comme si nous devions payer notre insertion locale de la perte de ce qui nous différencie fondamentalement des autres membres de la collectivité, sous la contrainte d'une conformation « assimilationniste » qui voudrait faire disparaître le « particularisme culturel » qui nous distingue, moins d'ailleurs en sa portée la plus générale (ne plus nous reconnaître comme chercheurs en sciences sociales) qu'en son déploiement situé (nous « passer l'envie » d'enquêter sur Uzeste). Nous considérer depuis des années autres que ceux du mandat originel réglant notre rapport au village, entérine une forme réelle d'accueil (« *Maintenant, vous êtes autant Uzestois que X ou Y* »), tout en conditionnant celui-ci à la nécessité d'abandonner ce qui est encore trop souvent perçu comme une position de surplomb ou, à tout le moins, un ancrage ne permettant pas de nous/se considérer « à égalité ». Pour une part des Uzestois.e.s, cette nécessité serait utile afin d'être certain.e.s que ne se « *rejoue pas* [d'une autre manière] *ce qui se passe à l'Estam'* [...] *et prendre pour des cons ceux qui sont pas des artistes* ». De facto, ces différences de statut – celles/ceux qui fonctionnellement créent et pensent *vs.* les autres –, nous en avons nous-mêmes fait l'expérience en prenant la mesure de la difficulté avec laquelle une parole qui ne cherche pas à s'exprimer nécessairement sur – et à se mettre en – scène peut être effectivement reçue du côté de l'Estaminet. Ne pas vouloir se mêler aux « arts du spectacle » est, en cette partie singulière de l'espace public oppositionnel uzestois, perçu comme un manque d'adaptation, voire comme une défiance vis-à-vis de ce lieu qu'est la *scène*, lequel est considéré par les ouvriers comme l'espace privilégié pour d'« *authentiques* » rencontres : « *Tu n'aurais pas dû dire non à la proposition de Bernard de faire une lecture avec lui autour de l'impro. Ça ne se refuse pas* ».

De la concurrence à dire Uzeste

Dans un deuxième temps – en partielle contradiction avec ce que nous venons de relever –, notre visibilité grandissante, notamment liée à nos apparitions régulières lors des événements organisés par Bernard Lubat – et par conséquent, continuant à être identifiés comme « *les copains de “Bélu”* » –, nous a placés dans une position singulière. Celle-ci se révèle notamment par les attitudes des « *anti-* » ou des « *déçus* » qui n'entendent donc pas (ou plus) facilement collaborer avec les amis de l'ennemi¹². Mais cette position en proximité est également devenue équivoque pour certains « *pro-*

¹² Jean-Pierre Olivier de Sardan note qu'« occuper une telle position [*i.e.* d'*insider*] est incontestablement à divers égards favorable pour la recherche [...], bien que cela ne soit pas sans impliquer diverses contraintes assorties de

» qui, constatant notre présence de plus en plus notable et l'existence, entre eux et nous, de divergences explicites de vues et de points de vue quant au projet artistico-politique uzestois, n'ont raté aucune occasion pour signifier leur défiance envers « *ces intellos qui croient tout savoir* », « [qui imaginent] *qu'on ne sait pas parler* », ou « *qui nous considèrent uniquement comme des relais d'information* », ou encore prennent plus trivialement ombrage de la reconnaissance de notre travail (« *Ton livre j'aurais pu l'écrire* ») et de la place qu'a pu lui être réservée : « *À un moment, vous avez été présentés par Bernard comme des sortes de sauveurs. On entendait parler que de vous, les sociologues. C'était étrange quand même. Moi, les sauveurs...* ». Celle/celui qui, *de facto*, est en mesure de dire et de catégoriser autrement (en concurrence avérée) propose inévitablement de nouveaux possibles rivaux qui ne sont pas nécessairement compatibles avec les certitudes passées et, surtout, avec les éventuelles places qui vont avec – notamment dans les périodes de transition telle que celle que traverse présentement Uzeste, durant lesquelles se pose avec acuité la question de « *la relève* » : « *Qui va hériter ? Faudrait que les jeunes reviennent non ?* ».

Il nous a semblé que la communauté uzestoise et ses soutiens produisent des discours de lutte qui ouvrent les chemins d'une *vérité critique à faire*, mais d'aucun.e.s les mobilisent moins pour mettre en crise le réel et s'efforcer d'agir, que pour s'y réfugier et en faire un marqueur d'appartenance liturgique. Ils/elles se font les *représentants* qui vont utiliser ces paroles de lutte non plus comme *techniques de soi* et du collectif, mais comme discours identitaire qui patente celui ou celle qui le parle – même approximativement. *De facto*, le dire de lutte est facilement ratifiable sur le marché linguistique d'un certain entre soi uzestien. La détermination de la signification du discours de résistance dans son volet identitaire tient pour l'essentiel à son style, c'est-à-dire à sa conformité avec des caractéristiques linguistiques reconnaissables comme étant celles de l'idiolecte qui se pratique du côté de l'Estaminet et dont le discours lubatien est le parangon. Nous avons, ailleurs (Granjon, 2019b), désigné par le terme « *mythocrates* », celles et ceux qui font usage de ces discours de lutte à des fins de renforcement des positions qu'ils estiment devoir occuper au sein ou aux environs de « l'Estam' » ou d'autres institutions partenaires, et ce, pour des raisons qui, pour autant qu'elles puissent être bonnes, ne sont cependant pas directement en lien avec le devoir d'invention d'une ruralité critique.

Pierre Bourdieu fait remarquer dans *Langage et pouvoir symbolique* que « la rigueur formelle peut masquer [un] *décollage sémantique* [et que] toutes les théodicées politiques ont tiré parti du fait que les capacités génératives de la langue peuvent excéder les limites de l'intuition ou de la vérification empirique pour produire des discours *formellement* corrects mais sémantiquement vides » (2014 : 65). Ainsi, le mythocrate produit des discours lui permettant de tenir des positions d'autorité depuis lesquelles il instruit une économie des échanges symboliques susceptible de conforter des prérogatives depuis lesquelles il prétend être en droit d'alléguer sur ce qu'il en est de ce qui est. Le propre du mythocrate est qu'il *s'estime* être plus légitime que d'autres (son discours mimétique est censé en faire la preuve) et, par là même, s'octroyer des préséances d'adoubement ou de révocation. Le mythocrate est un *fondeur de (contre-)pouvoir* promoteur de principes de classement. C'est aussi un *ensor librorum*, car, en tant qu'appareil fait homme (femme), il est persuadé *incarner* parfaitement la cause et ses paroles se transformer en mots d'*ordre* : « la nomination appartient à la classe des actes d'institution et de destitution plus ou moins fondée socialement, par lesquels un individu agissant en son propre nom ou au nom d'un groupe plus ou moins important numériquement et socialement, signifie à quelqu'un qu'il a telle ou telle propriété » (Bourdieu, 2014 : 156). Le mythocrate exerce une forme de pouvoir symbolique particulière en ce que celle-ci est indexée à un capital qui relève de la reconnaissance qu'il reçoit du groupe social dont il est membre et dont il se sent le porte-parole : « la force proprement politique de l'idée réside en

quelques inconvénients : parfois, un observateur plus extérieur aux jeux et enjeux locaux sera mieux informé par les diverses fractions ou factions de la place, et il ne faut pas oublier que l'implication forte est en général synonyme d'encliquage » (2008).

dernière analyse dans la force du groupe qu'elle peut mobiliser » (Bourdieu, 1977 : 88). Plus cette reconnaissance est estimée par le mythocrate comme notable (estime de soi) et remarquable (mise explicitement en publicité), plus le risque de s'éloigner de la nécessité de la *vérité projective* (ce qui pourrait être) semble majeur. Au point parfois que le capital symbolique dont bénéficie le mythocrate patenté lui autorise des exercices de pur style au sein desquels les récits qui sont produits, sémantiquement vides, n'ont guère d'autre vocation que de réaffirmer, par l'emploi du langage légitime, « la prétention à être écouté, voire cru et obéi » (Bourdieu, 2014 : 108). Ils sont également des opérations d'adoubement ayant vocation à attester les appartenances, à authentifier les « alliés » (et les adversaires) et à désigner les nouveaux catéchumènes :

« Je dirais qu'il y a trois sortes de gens à Uzeste, trois sortes de personnes qui contribuent à ce que tu appelles la "geste uzestoise". Il y a ceux qui viennent pour donner ou partager, dans une perspective de générosité, des personnes qui n'attendent rien, pas même de reconnaissance, qui donnent sans se poser la question de ce qu'ils vont pouvoir en tirer en retour. Il y a ceux que tu appelles dans ton livre les "mythocrates" ; c'est bien vu. C'est ceux qui sont là depuis des lustres qui y ont une place et qui défendent cette place coûte que coûte parce que sans elle, ils ne sont plus rien. Je pense à certains de la CGT qui feraient mieux de réfléchir davantage à ce qu'ils font, ce qu'ils ne font pas et surtout à ce qu'ils empêchent à d'autres de faire par peur de se voir virer de leur place. Et puis il y a ceux que j'appelle les "convertis". Je dis pas ça pour vous hein... Ceux qui viennent à Uzeste non pas pour donner, mais pour prendre, qui se servent d'Uzeste pour exister, pour briller, pour dire qu'ils en sont parce qu'Uzeste ça représente quelque chose au final. J'ai vu cet été des comportements que j'ai pas peur de dire qu'ils sont nuls, même si les gens ont été baptisés par Dieu le père et ses apôtres. Désolé de te le dire, mais c'est aussi des gens que vous avez amenés. X, il est sympa et, en même temps, j'aime pas trop comment il se comporte. T'as l'impression qu'il est là depuis 20 ans, qu'il est chez lui. Toute la clique de cet été avec Y, désolé si c'est tes potes, mais franchement, je trouve que ça craint. [Qu'est-ce que tu entends par là ? C'est quoi qui craint ?]. Ce qui craint c'est leur manière d'être présents à l'hestejada. Derrière le côté sympa, tu vois bien qu'ils viennent là aussi se faire mousser. Ils n'ont pas des attitudes modestes, ils roulent des épaules, ils sont trop présents, ils forcent leur relation à Uzeste, ils sont assez condescendants, comme ton pote Z. Il part au milieu des spectacles le sourire aux lèvres pour qu'on le voit, qu'on se demande qui c'est, avec son petit calepin où il prend des notes. L'esprit d'Uzeste c'est pas ça. »

« Y a des gens à Uzeste qui sont des partageux. Marijo [du Café du sport], elle a le cœur sur la main, Nebout [boucher du village] aussi à sa façon. Il s'occupe des vieux, il te file toujours deux-trois tranches de jambon en plus ; il y avait Le restaurant de Stella aussi. Quand tu allais manger chez Stella, c'était une cuisine pleine de passion, pleine de goûts, pleine de savoir-faire. Elle te donnait vraiment quelque chose. Lubat, à sa façon, peut aussi être généreux. Fabrice [Vicira – guitariste de la Compagnie Lubat] c'est sûr. Ça, c'est des personnes qui font honneur à Uzeste et faudrait pas perdre ça, parce que c'est précieux. C'est ça qui fait qu'Uzeste est Uzeste. Si la générosité fout le camp, bah... »

Le mythocrate ne s'installe donc dans son rôle qu'avec l'aide plus ou moins consciente et explicite de celles et ceux qui, de fait, ratifient ces actes langagiers d'institution qui ont pour fonction principale d'*instituer* une hiérarchie des légitimités et de s'y faire reconnaître comme acteur central. Il est un *performeur* (au sens de jouer un rôle demandant des compétences singulières, mais aussi de celui de faire usage de *performatifs* – Austin, 1991) dont l'efficacité tient pour l'essentiel à des conditions de félicité qui sont moins langagières (maîtrise du langage et des mythes) que sociales, puisque largement dépendantes de l'habilitation symbolique du mythocrate par la communauté : « Parce qu'un ordre, ou même un mot d'ordre, ne peut opérer que s'il a pour lui l'ordre des choses et que son accomplissement dépend de toutes les relations d'ordre qui définissent l'ordre social » (Bourdieu, 2014 : 110). Aussi, la *subjectivité* la plus éminente (« *Il n'a parlé que de lui* », « *Il faut bien travailler à soi* »), s'ancre irrémédiablement dans l'*objectivité* du monde social. La « force illocutoire » des discours de lutte, leur efficacité propre, ne saurait être autrement considérée qu'indexée aux logiques sociales qui permettent à tel ou telle d'être investi.e de la charge symbolique lui permettant précisément d'être performant. C'est là ce que Bourdieu nomme le *mystère du ministère*, i.e. « la délégation au terme de laquelle un agent singulier [...] est mandaté pour parler et agir au nom du groupe, ainsi constitué en lui et par lui » (2014 : 111).

« Il y a de plus en plus de trucs qui m'étonnent. Des fois t'entends des trucs, tu te pincés... C'est souvent aux débats de la CGT. Cet été, c'était festival si on peut dire. Sur les gilets jaunes on a entendu des gros bobards, comme quoi la CGT avait toujours été correcte, avait toujours soutenu le mouvement, etc. Même un mec bien comme Noiriél, il a dit des conneries là-dessus. Et X aussi, au truc sur l'avenir d'Uzeste Musical, sa sortie sur les municipales : "tant que y a pas de liste FN, on s'en fout des municipales". Eh, oh, Dugenou ? T'es Uzestoïse toi ? Non, bah mets-la en veilleuse ! T'étais là non ? [oui oui, j'étais présent]. Eh ben je sais pas toi, mais moi ça m'a foutu les boules grave. Si l'avenir d'Uzeste Musical c'est ça, ben y a de quoi partir en courant non ? Tu crois pas ? C'est pas demain que les jeunes ils vont repointer leurs nez. [...] Leurs équipes là... le laboratoire des artistes, celui des universitaires, celui des tekos ou je sais pas quoi... C'est n'importe quoi non ? Surtout que tu sens bien que ça va être grave sous contrôle. C'est du pipeau leur proposition. Y en a qui lâcheront pas leur petit pouvoir. »

Le contre-pouvoir mythologique reste en cela un pouvoir, un acte d'autorité qui est aussi un acte autorisé (Bourdieu), c'est-à-dire bénéficiant globalement, du côté de la réception, de l'assurance de publics acquis à la cause. Durant l'*hbestejada*, les artistes, orateurs, mythocrates bénéficient de la complicité d'un nombre non négligeable de « routinier.e.s » qui sont porté.e.s à « naturellement » ratifier ce qu'ils ont l'habitude d'entendre, de voir et ce pourquoi ils/elles se sont déplacé.e.s (« On vient toujours à Uzeste, toujours un peu pour la même chose »). Leur présence dans une proportion somme toute importante garantit un appariement optimal entre conditions formelles du rituel et les conditions de reconnaissance de celui-ci : « le langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'il gouverne, c'est-à-dire grâce à l'assistance des mécanismes sociaux capables de produire cette complicité fondée sur la méconnaissance, qui est au principe de toute autorité » (Bourdieu, 2014 : 161). Dans sa version mythocratique (*i.e.* stéréotypée), le discours de résistance porte un symbolisme rituel qui tend à faire identifier positivement celui ou celle qui s'en pare et en fait usage comme délégué.e légitime. Les moments où les attributs de reconnaissance liés au style mythologique ne sont pas pleinement mobilisés ouvrent à des situations dans lesquelles peuvent se jouer des phénomènes de rejet de la part des *fidèles* ou des ruptures de contrat de délégation. Aussi, dire Uzeste depuis un langage qui n'est pas exactement celui par le biais duquel il s'énonce généralement, c'est mettre à mal la liturgie espérée et donc remettre en cause « les conditions de félicité qui permettent à l'ensemble des agents engagés dans le rite de l'accomplir *avec bonheur* » (Bourdieu, 2014 : 171). Et à cette aune, le discours porté par les sciences sociales peut vite apparaître comme un récit destituant, de *désinvestiture*, fragilisant le contre-pouvoir institué, c'est-à-dire déstabilisant sa capacité à agir sur la réalité par la construction de représentations de cette réalité (pouvoir symbolique).

Dire autrement, différemment, c'est en effet ouvrir la possibilité de *faire* autrement, sans préjuger de la qualité de cette réorientation, mais c'est surtout potentiellement enlever aux mythocrates le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel depuis la place qu'ils occupent et qu'ils tiennent amplement de leur capacité, créditée par d'autres, à reproduire des énonciations conformes. L'introduction d'une disjonction possible entre *ethos* et *logos* donne en effet le pouvoir de contrer les formes de violence symbolique que les mythocrates exercent. Celles-ci tiennent à l'arbitraire de la légitimité qu'ils tirent de leur maîtrise formelle de la mythologie, ainsi qu'aux formes de *fidés implicita* qui s'y greffent et qui se trouvent, faut-il le rappeler, en contravention évidente avec les principes émancipatoire défendus par ailleurs à Uzeste. Le dédain avec lequel nous avons été parfois considérés par certain.e.s « *pro-* » tient, pour partie, au fait que le discours sociologique que nous avons produit ne ratifie pas ce discours mythocratique qui invite moins à *donner*, à *faire* et *se jouer* qu'à *prendre*, à *être* et à *se la jouer*. Au contraire, répétons-le, il l'ébranle et déstabilise, par la même occasion, celles et ceux qui en tirent profit. Ce désaveu est sans doute aussi en lien avec l'idée que certain.e.s se font de ce que doit être une pensée libre. À l'instar de ce qu'en disait

Édouard Glissant, penseur influent¹³ à Uzeste, la philosophie, dégagée des impératifs du terrain propres à la sociologie, permet d'outiller une pensée qui, en prenant ainsi ses distances avec un réel qui marquerait toujours trop de son empreinte négative les analyses *objectives* qui en sont faites, permet des formes de réflexion plus rhizomatiques – suggérant davantage que démontrant –, capables de rendre compte de phénomènes difficiles à circonscrire. À la rigueur de la démonstration analytique et du concept opératoire, Lubat préfère l'idée d'un concept opaque, afin qu'il « laisse largement ouvert le jeu des interprétations et des arrangements de sens » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 124). Il s'agit, là, de ne pas dire *le* sens, mais d'attirer l'attention sur le fait qu'il pourrait bien y avoir *du* sens. C'est, là, une manière évidente de rompre avec « l'attachement rigide à un signifié précis » (Castoriadis, 1975 : 181), c'est-à-dire nécessairement, dans sa forme la plus ordinaire, emprunt d'un sens qui s'avère moins créé que rencontré et dont il est toujours soupçonné qu'il puisse dire bien autre chose que ce que l'on aimerait lui faire exactement dire. Pervertir le signifiant est une prévention qui par ailleurs entre en résonance avec une forme plus générale de rejet des sciences sociales (Granjon, 2018) auxquelles il est devenu très tendance – y compris dans certaines sphères du milieu académique –, de refuser la capacité de constituer une scène d'ouverture du possible en décalant les perceptions par la critique du présent, en mettant au jour les conditions de possibilité de la domination et de la liberté, mais aussi en initiant par le mouvement même d'une pensée plus éclairée, une certaine forme d'autonomie (effets de connaissance).

Pour quelles raisons ? Parce qu'il faudrait notamment que l'on soit *tou.te.s capables* (ranciérisme mal digéré) et que la reconnaissance tacite ou implicite de l'utilité des sciences sociales est indûment pensée comme la négation de ce postulat. Pourtant, pour qui fait l'effort d'en lire, la sociologie fait évidemment moins l'hypothèse d'une inégale distribution, non pas de « propriétés ontologiques » et des intelligences, mais des formes d'actualisation concrètes et socialement réparties des *capacités* et des *dispositions*. Luc Boltanski remarque, après d'autres, que les opérations des enquêtes sociologiques « ne sont pas fondamentalement différentes de celles que les personnes dites ordinaires – tous ceux qui ne sont pas sociologues – accomplissent dans le cours de leurs activités quotidiennes, au moins chaque fois que, faisant face à une incertitude, elles cherchent une orientation pour guider leurs actions » (2012 : 318). Toutefois, ressemblance n'est pas similarité et les connaissances médiates (notamment celles théoriquement fondées) et expérientielles ne sont pas de même nature, bien que pouvant être de dignité équivalente quant à leur importance. Rappeler l'heuristique singulière des sciences sociales n'empêche en rien d'admettre l'existence de savoirs pratico-théoriques susceptibles d'être produits depuis des procédures non scientifiques ou simplement des situations qui peuvent être en prise avec les sciences sociales, mais sans se soumettre à leurs normes de production (Granjon, 2014). Depuis la *sociologie engagée* que nous entendons pratiquer, ces formes « *d'interpellation réciproque* entre savoirs » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 25) nous semblent en effet essentielles. Et s'il faut rappeler que les savoirs scientifiques considérés comme voie unique vers « LA vérité objective » est une arrogance peu défendable, il faut concomitamment faire remarquer qu'il existe aussi, potentiellement, une suffisance des savoirs d'expérience et d'action qui auraient parfois tendance à gommer les différences qualitatives des productions discursives et à hiérarchiser en leur faveur, depuis un examen valoratif, le *pragmatique* sur le *théorique*, l'action sur le conceptuel ou, plus simplement à exiger une immédiateté du discernement et de l'intellection. Pour autant ces

¹³ À propos de la place d'Édouard Glissant à Uzeste, une Uzestoise remarquera : « Uzeste, c'est des paradoxes en boîte de douze ! Vous parlez souvent de Glissant avec Julie. C'est un peu caricatural votre façon de présenter l'importance de Glissant à Uzeste. Je me permets de vous dire ça, parce que qui c'est qu'a lu vraiment Glissant ? Ok, certains ont dû le faire, mais je suis pas sûr qu'il y ait quand même grand-monde à l'avoir sérieusement lu, moi non plus d'ailleurs. Du côté des ouvriers non plus, ça doit pas être sur toutes les tables de chevet, je te le garantis. Quand t'entends X, c'est pas du Glissant, c'est du gros qui tâche qui récite sa leçon, mais pas du Glissant. Y a même des discours que je trouve des fois très très limites. Sur les réseaux sociaux tu vois des trucs passer... Y a des double discours un peu étonnants. L'autre, que Bernard avait fait venir avec son bonnet, c'est pas un réac lui ? Ce qu'il avait dit sur le féminisme, franchement, c'était très limite ».

défiances valent également invitation à être davantage attentifs à la nécessité de devoir confronter nos pratiques à la perspicacité de celles et ceux avec qui nous nous proposons de cheminer. Et c'est précisément le rôle d'un espace commun de discussion que de permettre, éventuellement, de les considérer à la fois dans leurs singularités et leurs correspondances, c'est-à-dire dans leur complémentarité, laquelle n'est ni une « promiscuité honteuse » (Boltanski, 2012 : 318), ni une mitoyenneté gémellaire.

D'un commun politique

De facto, cet espace commun de discussion nous semble avoir été lacunaire, en bien des moments et en bien des endroits. Reconnaissons que nous n'avons pas su rendre aussi discutables que nous l'aurions souhaité, à la fois notre processus de production de *connaissance* (postulats critiques et cadres théoriques de notre pratique) ainsi que les quelques *savoirs* qui en sont sortis. Si nous avons encouragé les Uzestois.e.s à se saisir de notre enquête et avons par exemple suggéré que, peut-être, certaines de nos analyses révélaient (au sens photographique du terme) des formes de domination dont l'efficacité tient précisément à ce qu'elles restent assez largement méconnues (et non ignorées), le cadre d'exercice de notre travail de recherche n'a cependant jamais été, à proprement parler, celui d'une *expérimentation*. Il n'est donc pas venu s'insérer au commencement d'un projet largement ouvert et à définir en commun, mais s'est plutôt s'immiscé dans une série de recommencements jalonnant l'histoire longue d'Uzeste, à laquelle nous participons que depuis très peu de temps. Pascal Nicolas-Le Strat s'interroge à cet égard à bon droit sur la manière de « réussir à perturber les réalités présentes sans mettre injustement en difficulté les personnes ? [...] Qu'est-ce qui peut être "dit" ? Qu'est-ce que chacun s'autorise à "dire" sur le travail des autres ? » (2018 : 45-46). N'ayant pas *a priori* la réponse, nous avons donc « tenté le coup » (le *coût*), dans un mix de « problématisation à des fins de connaissance » et de positionnements politiques que nous n'avons aucunement cherché à doser et dont nous avons encore moins tâché d'évaluer l'impact. Bernard Lubat nous a, à plusieurs reprises, fait savoir qu'il n'était pas d'accord avec ce que nous avançons, mais que, par-là, nous apprenions « à être amis ». Quel est le sens de cette remarque ? Peut-être de souligner qu'il n'est jamais gagné par avance de faire « expérience de concert », de mobiliser des « concerts d'expériences » et d'« éprouver ensemble que du possible existe » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 51), mais, plus encore – une fois ce premier stade expérimenté – qu'il est malcommode de s'accorder sur la manière de trancher concrètement dans les possibles effectifs. C'est là le propre du *politique* que de faire des choix, que de construire des stratégies pour que le *pari mélancolique* cher à Daniel Bensaid – qui fréquenta à plusieurs reprises Uzeste – ne soit pas un pari perdu d'avance. Cet apprentissage suggéré de l'« amitié », nous le prenons comme l'évocation de la nature même de notre engagement, lequel est, *de facto*, mêlé par des intérêts de connaissance, mais plus encore par une congruence politique nous amenant à penser qu'il y a, à Uzeste, moyen de participer à la mise en œuvre d'un *travail du commun* sur les modes d'existence du politique. Nicolas-Le Strat rappelle que dans le cadre d'une recherche-action, « le dispositif de recherche n'a pas pour première utilité d'investiguer ou d'explorer un phénomène, mais vise prioritairement à le faire exister sous un angle particulier » (2018 : 93), notamment politique. Et d'ajouter : « C'est bien à l'occasion d'une expérience engagée en commun qu'il devient possible d'éprouver une capacité d'agir et de penser, de la mettre à l'épreuve, de l'exposer réellement, manifestement, aux enjeux qui se posent. Que peut-on opposer à la société dominante, si ce n'est une capacité collective [...] à procéder autrement, à se décaler, à engager de nouvelles perspectives ? » (2018 : 101).

Aussi, affirmer qu'il s'agit d'« apprendre à être amis », c'est souligner notre part active dans le processus politique uzestois, en relever la place, mais aussi en rappeler la conditionnalité pratique : celle d'un *faire-avec* qui ne vaut que dans la mesure où il s'avère constituant et élève

concrètement la capacité d'action et de penser de tou.te.s – y compris du/de la chercheur.e¹⁴ : « le chercheur apprend à connaître une réalité parce qu'il contribue à la faire exister (à l'activer/actualiser) en étroite coopération avec les personnes concernées, en fonction d'une ambition sociale et politique commune » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 98). Or force est de constater que cet effort basique de définition d'un objectif commun en est globalement resté au stade de l'« évident implicite ». Un implicite qui permet dans un premier temps de « ne pas se poser trop de questions » et de se laisser croire que nous partageons l'essentiel – *i.e.* l'engagement – et ainsi, d'avancer ensemble sans la barrière d'un préalable à définir conjointement, mais un implicite ambigu qu'il s'agit toutefois de rendre plus transparent avant de le traduire dans l'explicite de la pratique.

Si ce travail politique du commun n'est pas mené, les chances sont grandes pour que l'action concrète conduite de concert s'éloigne méthodologiquement de ce que Nicolas-Le Strat conçoit comme une *interpellation réciproque*, « une co-affection des savoirs et des expériences » (2018 : 157), et diverge pratiquement de la nécessité d'un front commun d'action. André Minvielle, artiste-ouvrier pendant près d'une vingtaine d'années à Uzeste nous a par exemple signifié la chose en nous faisant part, s'agissant de notre relation, de ce qu'il considérait comme un déficit d'occasion de cette « affection réciproque » : « *Il n'y a pas eu assez de rencontres, de dialogues. Je pensais que les sociologues commençaient par la parole. Discuter pour élaguer* ». L'interpellation réciproque « concerne tout autant les imaginaires, les compétences, que les modes de relation. Elle éprouve chacun pour une part essentielle de sa vie et de son quotidien » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 157). Aussi s'agit-il sans doute de *faire de la recherche* au sens plein du syntagme, c'est-à-dire faire en sorte que la recherche engagée s'intéresse jusqu'au bout au *faire* duquel elle participe et de ses conséquences pratiques destituantes/instituantes : « Comment éviter que la force d'un refus et d'une opposition ne se referme sur elle-même et ne se bloque dans son moment négatif ? Comment parvient-elle, au contraire, à se convertir positivement en potentiel d'affirmation, et en nouvelles dispositions de vie et d'activité ? » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 137). Il n'y a bien évidemment que des réponses circonstanciées à ces interrogations qui dépendent directement de la situation et de la qualité d'association construite à l'occasion de celle-ci. À l'instar du rappel qu'effectue Daniel Cefaï quant à « l'épreuve de la bonne distance [sociale qui] n'est pas codifiable de façon objective » (2003 : 557) dans le travail ethnographique, les diverses épreuves de l'engagement sociologique et de la bonne distance politique ne cessent d'être respécifiées par les enjeux, les conjonctures, les rôles tenus et assignés des uns et des autres. Les formes d'ajustement pratique qui en découlent s'inventent donc *in situ*, davantage qu'elles ne s'échafaudent préalablement. Et la chose est d'autant plus vraie qu'à Uzeste, cette exigence de l'improvisation résonne fortement avec les dispositions à *l'improvisation* (Granjon, 2017) qui structurent nombre de représentations, de discours et de comportements : ceux qui n'engagent à rien, mais aussi et surtout, ceux qui ont une portée réellement *politique* – qui engagent véritablement – en ce qu'ils relèvent d'un devoir d'invention d'une ruralité critique.

L'un des exemples les plus flagrants de l'insuffisance des efforts consentis, de part et d'autre, pour construire ce travail du commun, tient à ce que doivent être les lieux privilégiés du politique. Pour Bernard Lubat, l'instanciation politique ne peut être qu'un programme individuel. Le politique se jouerait donc primordialement du côté de *l'individuation critique*, et le *faire artistique* (notamment l'improvisation), serait en quelque sorte l'attitude politique par excellence. Aussi, « *l'artiste critique en situation critique* », comme aime à se définir Lubat, apparaît comme le parangon du *ζῶον πολιτικόν* et la *scène* comme son espace d'exercice privilégié, au point que cette dernière

¹⁴ « Une recherche-expérimentation contribue donc à élever la capacité d'un collectif (de lutte) ou d'une communauté (de vie ou d'activité) à agir et penser ses conditions et ses formes de vie, sa situation socio-politique et son contexte d'existence et, conséquemment à renforcer son "niveau d'action historique", en particulier sur les rapports sociaux qui l'affectent profondément » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 99).

semble parfois être considérée comme le lieu décisif de la vie « d’ici d’en bas » et la manière dont on y joue propice à armer celles et ceux qui s’y jouent pour la résolution des problèmes « hors-scène ». C’est là une vision qui nous a toujours semblé doublement réductrice en ce qu’elle simplifie les logiques de la Relation et du commun à des moyens visant à produire un politique individualo-situé (Moi, sujet politique) et artistico-centré (Moi, artiste). Comme le suggère Étienne Tassin, il est aussi possible d’envisager les phénomènes de subjectivation comme des *processus* qui ne sauraient se résoudre seulement en la constitution d’un *sujet* : « le devenir (non-)sujet dans la production toujours différée de soi, dans la différence réitérée de soi à soi. Non pas un devenir soi, mais le devenir d’un soi différant sans cesse de soi, ne coïncidant jamais avec soi ni avec un “soi” » (2014 : 158). Sans discuter le fait que le théâtre amusicien soit effectivement un espace du politique¹⁵ – nous en sommes persuadés –, le politique scénique qui s’y déploie dépend largement de conditions autodéterminées (choisies), cadrées par une pratique artistique qui n’est en aucun cas un équivalent de l’ordre social pesant sur les existences. L’incertitude réelle du « que va jouer l’autre ? » relève d’une indétermination qui, pour autant qu’elle puisse être concrètement vécue comme une situation déstabilisante de mise en étrangeté de soi à soi et de soi vis-à-vis des autres, ne relève pas d’un politique naissant de luttes contre des oppressions omnipotentes et permanentes : « *Le discours qui consiste à dire que quand on est sur scène on est sur la barricade et on joue sa vie, je ne supporte pas. J’aurais même tendance à croire que c’est un truc de planqués qui ne risquent rien et surtout pas leur vie. Pour beaucoup d’artistes c’est même l’inverse. On crève pas d’y aller, sur scène, mais de ne pas pouvoir y aller assez* ». Pour le dire autrement, la singularité agissante de l’artiste (improvisateur) ne fait de lui ni un militant politique, ni un Gilet jaune (« *L’Estaminet c’est un rond-point avant l’heure* ») et elle ne fait donc pas du collectif sur scène « le peuple qui manque » et émerge de sa mobilisation.

L’art, pour celles et ceux qui le produisent et le fréquente, peut évidemment servir de ressource critique et c’est là une possible charge politique, mais cela n’induit pas que ledit politique soit, d’une part, (largement) redevable à l’art et, d’autre part, qu’il puisse se résumer à la construction de subjectivités en résistance, c’est-à-dire à la production d’écarts de soi à soi (une *individuation*) ou, comme le suggère Jacques Rancière à la construction de *scènes polémiques* où se joignent et se disjoignent des identités, des fonctions, des capacités (1995 : 65). Le politique relève-t-il *pour l’essentiel* de cette possibilité de mises en relation multiples, non déterminées d’avance, précisément comme cela peut se passer sur scène dans une improvisation collective ? À Uzeste, on aurait tendance à répondre par l’affirmative. Une réaction positive qui présente deux avantages : d’un côté, se rasséréner à bon compte quant au devoir d’invention, par l’art, d’une ruralité critique (un chemin emprunté depuis plus de quarante ans et duquel il est difficile de sortir) ; de l’autre, éviter d’avoir à répondre à la nécessité de structurer, dans la durée, des mobilisations collectives autres que celles des artistes. Mais le politique peut-il faire l’économie de l’institution d’un *sujet politique* en tant que tel ? Tant à un niveau local (communalisme) que plus global (communisme), l’élaboration d’un commun politique ne rencontre guère d’intérêt. Dès lors que l’affrontement serait social et aurait à se déployer « hors les murs » de l’Estaminet, l’importance de s’y engager tendrait à s’amenuiser. C’est, là, perdre de vue que, pour la majorité des individus, la condition de possibilité du développement d’un répertoire large de capacités individuelles ne peut seulement être le précipité d’une volonté personnelle d’individuation par l’art et la culture (ne serait-ce que parce que cette dernière est éminemment sociale – nombre d’Uzestois.es ne fréquente pas l’Estaminet), mais tient plus sûrement à la construction d’objectifs politiques crédibles, de capacités concrètes d’intervention, de nouveaux rapports sociaux, et à la conduite des combats collectifs qui leur correspondent, fussent-ils momentanément perdants. L’art peut évidemment être versé au compte de cette dynamique en tant que forme possible de réappropriation de soi et de développement de l’individu – qui, rappelons-le, est, chez Marx, le gradient du développement

¹⁵ Force est de constater que des êtres y « entre[nt] dans un processus qui le[s] fait advenir pour autre que ce qu’il[s] [sont] [...] mais dans lequel il[s] peu[ven]t néanmoins se reconnaître comme pris dans un mouvement qui a singulièrement à voir avec qui il[s] [sont] » (Tassin, 2014 : 159)

de la société – en tant qu’il fait la démonstration de capacités d’invention et de création qui sont aliénées chez la plupart des personnes. Mais lui reconnaître cette potentialité ne saurait revenir à le considérer comme un immanquable préalable (« *sans art, il n’y a pas de politique* ») et faire de lui la médiation inéluctable par laquelle il faudrait passer pour accéder au politique. C’est là une vision à laquelle nous n’adhérons pas. Tant parce qu’elle vient contredire nombre de travaux portant sur la socialisation et l’engagement politiques, que parce qu’elle s’avère démentie par certaines de nos propres observations locales et, au-delà, qu’elle ne nous – en tant que militant *et* Uzestois – semble pas capable de répondre aux nécessités d’un travail politique pleinement efficient. Parce qu’elle vient donc contredire l’ensemble des convictions attachées aux divers positionnements qui interfacent notre investissement à Uzeste, cette orientation nous semble être une *erreur*. Aussi, à l’évidence, aurions-nous dû provoquer davantage d’échanges à ce propos, afin de clarifier l’éventuelle complémentarité de nos points de vue et en faire, le cas échéant, une ressource commune.

Des écrits et des cris

Un quatrième point qui nous semble avoir contribué quelque peu à déplacer notre rapport au village et à la relation d’investigation tient à ce que notre intérêt pour la « *geste ouvrière* » s’est rapidement traduite par la réalisation de productions éditoriales : des ouvrages¹⁶, des brochures, des notules dans les programmes des *bestejadas*, des articles scientifiques, etc. Ces écrits se présentent – et nous les avons présentés ainsi – comme les premiers résultats du travail d’enquête que nous avons entrepris. Ils ont été également conçus comme des preuves tangibles de notre engagement dans un environnement qui ne cesse de susciter la réaffirmation et le renouvellement des adhésions et des attachements à la cause. Cet exercice doublement probatoire (faire la démonstration du bien-fondé d’hypothèses et de notre estime) a donc privilégié la production de biens symboliques marqués du sceau des sciences sociales, bien qu’ils soient objectivement des écrits foncièrement hybrides mélangeant des régimes énonciatifs et des auteurs variés. Nous avons ainsi favorisé et valorisé la présentation de « *résultats* » et d’une matérialité, dans un contexte pourtant marqué par l’improvisation et la rencontre orale qui privilégie plutôt le *faire* sur l’aboutissement de ce faire et l’oralité sur l’écrit. Sans en avoir conscience, en souhaitant faire montre d’une allégeance raisonnée et raisonnable, nous nous montrions, là, décalés, si ce n’est indisciplinés ; à tout le moins revendiquant une singularité. Sans aucun doute avons-nous, ici, pêché par volonté de diffuser des contenus certes imparfaits, mais formellement finis, stabilisés, plutôt que de faire circuler des *drafts* partiels, incomplets, intermédiaires et ainsi, nous donner les moyens de multiplier les occasions de co-élaboration, de provoquer l’implication, d’engendrer la confrontation.

Ce déséquilibre s’est traduit chez certain.e.s enquêté.e.s par le sentiment que nos travaux « *ne leur rendraient pas (assez) hommage* » (« *En fait c’est pas sur Uzeste, c’est encore sur Lubat !* », « *Quand est-ce que vous allez écrire sur le village ?* »). Il faut d’abord comprendre, dans l’expression de cette déception,

¹⁶ Notre premier ouvrage, *Les UZ-topies de Bernard Lubat* (2016) est sorti en même temps qu’un autre livre, *Lubat incendiaire* (éditions in8) ; *Politiques d’UZ tome 1 – Vivacités critiques du réel* (2018) a, pour sa part, été publié quelques mois après l’opuscule *Le Manifeste des ouvriers* (Actes Sud/LLL) et le tome 2, *Critique en étendue* (2019), un peu avant *Le Swing des ouvriers. 30 ans de compagnonnage entre la CGT et la Compagnie Lubat à Uzeste* (NVO/éditions in8). À chaque fois, nos écrits ont, à Uzeste (au Magasin Musicien Estaminet, durant les *bestejadas*, dans les réseaux des partenaires historiques – GFEN/CGT, etc.), bénéficié d’un niveau de publicité moindre que celui accordé aux autres ouvrages. Notamment, aucune mention n’a été faite à *Politiques d’UZ tome 2* dans le programme de l’*bestejada* (mais cité par certains artistes lors de leurs spectacles), alors que quatre pages étaient entièrement consacrées au livre-anniversaire de la CGT. En revanche, au sein même du village, ce sont nos ouvrages qui ont été davantage mis en visibilité, et ce, pour deux raisons essentielles : a) nous en avons assuré nous-mêmes la diffusion (affiches, exemplaires offerts, etc.) ; b) les livres contiennent des écrits produits par des Uzestois.e.s qui en ont fait également la promotion dans leur entourage.

qu'ils s'attendaient à ce que les ouvrages édités rendent compte de cette partie de l'enquête qui nous tient pourtant singulièrement à cœur, mais dont nous avons encore trop peu exploité les principaux matériaux : comment la critique vient à la raison, aux affects et aux actes des Uzestois.es et notamment celles et ceux qui ne sont pas des artistes ? Si les reproches qui nous ont été adressés sur ce point n'ont jamais été virulents, il nous semble toutefois revêtir une importance particulière en ce qu'ils tendent à montrer que, pour nombre de celles et ceux qui nous ont signifié leurs regrets, les activités de Lubat et de ses ouvriers ne sauraient être tenues pour le réservoir primordial de leurs apprentissages et dispositions critiques, bien que reconnaissant qu'elles ne leurs sont pas pour autant complètement étrangères, voire même qu'elles ont pu jouer, un temps, un rôle central. À cet égard, des attentes se sont explicitement exprimées quant au fait que leurs paroles puissent, elles aussi, trouver place « dans un livre », objet à forte légitimité, qui apparaît bien souvent comme participant d'une culture de laquelle ils/elles s'avèrent pour certains.e.s, de fait, éloigné.e.s et qu'ils/elles considèrent par ailleurs comme celle des dominants et, localement, « des intellos de l'Estaminet » dont la librairie (le Magasin Mosicien Estaminet) est parfois perçue non comme une ressource précieuse, mais aussi comme la marque d'un « mépris de plus pour ceux qui ne lisent pas » ou ne lisent pas forcément « pour le plaisir ». Les critiques de ce type se fondent donc pour partie sur la dénonciation d'un modèle de lecture pensé comme ne pouvant être autrement qu'*esthète* (Mauger, Poliak, 1998), comme propre à une appréhension artistique du monde et dont les faibles ou non lecteurs se sentent précisément incapables, mais dont ils ratifient néanmoins le modèle par cette aspiration à se retrouver dans un livre. Le « savoir lettré » se trouve ainsi à la fois loué – perçu comme une instance de légitimation – et dénigré. Aussi, le travail que nous menons est tour à tour considéré comme (in)directement essentiel et valorisant¹⁷ (« C'est bien que des gens comme vous s'intéressent à nous » ; « Ça fait du bien qu'il y ait des femmes comme toi au village ») ou, *a contrario*, comme une incursion perturbatrice du savoir qui tendrait à imposer une norme depuis laquelle devrait se juger la valeur des existences (« Je ne lis peut-être pas, mais je ne suis pas si con que ça, puisque je m'en sors »). Le décalage que propose les sciences sociales dans leur mise en énigme d'un réel que l'on croit pourtant connaître « mieux que personne » – i.e. « mieux que vous les sociologues » – est ainsi parfois vécu comme une injonction qui serait faite aux villageois.es à se conformer aux analyses produites, perçu comme un « la » (une mise au diapason) à partir duquel il faudrait (se) réfléchir et s'entendre.

« L'ethnographie n'est pas un miroir. Or, c'est bien sous cette forme que, dans la plupart des cas, la demande de restitution s'exprime : ce que recherchent les informateurs dans les textes ethnographiques, c'est d'une certaine manière le reflet d'eux-mêmes, tel qu'ils pensaient l'avoir donné. Ils cherchent ce qu'ils croient ou veulent être. En ce sens, l'ethnographe, parce qu'il renvoie une image à laquelle ses interlocuteurs ont quelque peine à s'identifier, devient une sorte de *décepteur du social* » (Zonabend, 1994 : 10).

La « science » est alors perçue comme donneuse de leçon en ce qu'elle prescrirait une vérité qui vient (partiellement) contrevenir, voir contredire une connaissance « de l'intérieur », *in vivo*, fondée pour l'essentiel sur l'*expérience* et une sociologie spontanée : « Dans tous les cas, si une “juste lecture” n'est jamais assurée, il faut au moins, pour que les effets pratiques attendus par les prescripteurs de tous ordres puissent s'exercer, que les textes destinés à convaincre, à édifier, à diriger, rencontrent des lecteurs disposés à être persuadés, convertis, guidés » (Mauger, Poliak, 1998 : 20-21). Force est de constater qu'en l'espèce, ces prédispositions sont peu fréquentes chez nombre d'Uzestois.e.s. qui, par là même, auraient tendance à dénoncer le fait d'être *parlés* par d'autres qu'eux-mêmes et, surtout, autrement que de la manière dont ils se parlent eux-mêmes.

¹⁷ « (In)directement » car les jugements positifs sont, le plus souvent, davantage la conséquence d'actions concrètes menées au sein du village que de l'évaluation des écrits produits, tandis que les appréciations négatives sont plutôt la conséquence de nos productions écrites que de notre implication directe.

Et parmi eux, « nombreux sont ceux qui glanent ailleurs – dans les conversations avec des proches, dans l’expérience pratique – des maximes qui ne servent pas tant à guider la pratique qu’à les commenter » (Mauger, Poliak, 1998 : 21) : « *C’est plus dans l’échange que je vais comprendre* » ; « *Quand vous en parlez, c’est plus clair* ». Aussi nous reproche-t-on moins d’avoir répondu à tout que de proposer des réponses qui seraient difficilement contestables, non parce qu’elles imposeraient une vérité, mais parce qu’elles s’énoncent en des termes difficilement appropriables et donc réfutables (« *Ce serait bien que tu sois parfois un peu moins sûr de ce que tu avances* »). Cette réprimande se fait d’autant plus féroce que cette apparente assurance, perçue comme une arrogance, semble de fait contrevenir – à tort selon nous – au commun uzestois. Critiquer ce supposé aplomb, c’est rappeler la nécessité de « cette indétermination et [la possibilité de] trouve[r] en elle les motifs et motivations pour explorer, imaginer, se risquer, s’engager » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 138). La discussion suppose aussi le partage d’un langage commun et c’est bien là une difficulté majeure, maintes fois rappelée, notamment par Bourdieu : de par ses modes énonciatifs, la science est condamnée à rester distante des publics qui pourraient en être les bénéficiaires les plus directs. « Passer du statut de sociologue pour sociologues [ethnocentrisme scolastique] à celui de sociologue pour tout le monde » (Bouveresse, 2003 : 80) relève d’un travail permanent d’invention dialogique que nous avons, semble-t-il, encore trop peu expérimenté :

« La fragilité de ce type de sociologie “de l’intérieur” tient souvent à l’absence de “communauté de référence” en capacité d’en recevoir les résultats et d’en discuter les analyses. Le fait qu’elle soit située, construite en contexte, immergée dans l’agir, ne l’empêche aucunement de se “rehausser”, à savoir de “monter en latéralité”, à condition évidemment que se mette en place un cadre collectif en capacité de confronter ces expériences de recherche et de les mettre à l’épreuve réciproquement sur le mode habituel d’une délibération/controverse intellectuel entre pairs au sein d’une collégialité de travail » (Nicolas-Le Strat, 2016 : 203).

Ces « dons » scripturaires, sans doute trop « ostentatoires » (pris parfois pour des outrecuidances ne répondant pas à une demande à la base), mais qui se voulaient notamment produire la preuve de nos intérêts (de connaissance et politiques) pour Uzeste n’ont pas été couverts des « contre-dons » permettant d’assurer cette dynamique relationnelle du « donner-recevoir-rendre » (Mauss, 1973), laquelle permet de construire ou, à tout le moins, de donner à croire à l’existence de rapports interindividuels pouvant être considérés comme peu ou prou égalitaires. Depuis ce qu’ils avaient de plus « scientifique », nos écrits ont donc pu être envisagés comme stigmatisants – moins dans leurs contenus qu’en ce qu’ils révélaient ou rappelaient la difficulté de certain.e.s à s’approprier ce type d’objets. Et dans ce qu’ils avaient de plus engagé (*i.e.* l’expression de jugements de faits depuis des jugements de valeur assumés), ils ont également donné lieu à quelques savoureux commentaires, à l’instar du courriel rageur dont un pigiste du *Monde*, spécialisé dans la couverture des musiques « jazz », habitué d’Uzeste et ami de Bernard Lubat, nous a gratifié, suite à la lecture d’un passage de notre dernier *opus* (Denouël, Granjon, 2019) qui pointait le manque de déontologie dont il avait fait montre en produisant un article sur un événement auquel il ne s’était pas rendu et qui, de manière très codée, ironisait de surcroît sur la déclaration d’un musicien de la Compagnie Lubat affirmant qu’Uzeste était « son rêve prolétarien ».

Merci, cher collègue, pour la façon dont vous m’allumez p. 267 d’*Uzeste 2* (excellent, soi-dit en passant). Que vous me présentiez comme un con « rédempteur » (c’est le bouquet, ça !), ne me chagrine pas excessivement. Vous avez certainement raison. Mais vous n’avez que raison : je ne suis pas journaliste au *Monde*. C’est comme ça. Je suis professeur émérite de l’université Paris 7 (agrégé, normalien, classe exceptionnelle, comme vous dites dans votre ménagerie, littérature moderne etc. Thèse d’Etat soutenue à Paris 8 en 1982, sous le titre assez casse-gueule à l’époque, Bataille politique), et surtout, je suis plutôt marrant. Je suis le plus vieux pigiste du *Monde*. Dans les centaines de pages que j’ai consacrées avec cœur et engagement à Uzeste Musical depuis 1978, vous sélectionnez quelques mots que vous jugez bon d’interpréter à votre guise (p. 267). Je

ne saurais vous en tenir rigueur, ce n'est pas mon genre, et j'en ai pris assez dans la gueule en 45 ans d'exercice marrant, pour ne pas m'offenser d'une saleté supplémentaire. Ce serait plutôt votre méthode qui me paraît asi asi... Cela dit, que vous me preniez comme « mauvais objet » p. 267, me semble un signe d'élection. En effet, j'étais absent de l'édition 2017 (merci encore pour la délation : vous avez de l'avenir, Granjon) mais je n'ai pu à la fois enterrer mon père et pointer à votre contrôle. Désolé, d'autant que ledit père avait assisté, avec moi, à quelques éditions d'Uzeste. Heureusement, pour l'anthropologie de la « rédemption », que j'aie eu la chance de jouer en scène avec Fabrice Vieira (Shepp, Lubat, etc.). Ne paniquez pas : vos fiches sont à jour, et mon âge vous délivrera sous peu de mes « railleries subtiles » (ah ! la sociologie ne mène pas forcément à la lecture subtile...) Provisoirement invalide (je n'entre pas dans les détails), il est à craindre que je ne puisse participer à Uzeste 2019. Affûtez donc vos pointes, vous avez champ libre. Comme dirait Lacan, à chacun sa lacune, la jalousie n'est pas si bonne conseillère. Bien attentivement à vous. D'être né à 32 km du village dont Bourdieu fait le facteur (son père était receveur des Postes, c'était un rôle important, à l'époque, facteur aussi, au demeurant, mais vous voyez ? Non ? Ça ne me surprend pas) ne me donne aucun droit. De là à être pris pour un con subtilement railleur manipulant sarcasme et rédemption, ça fait une marge...

Nos ouvrages ont été conçus comme des dispositifs de réflexivité susceptibles de produire à l'attention des sujets uzestois, des voies d'accès, « de traverse », à leur propre intériorité et de tracer des chemins énigmatiques leur permettant de « comprendre et de formuler leur raisons d'agir en s'approchant de la vérité » (Boltanski, 2012 : 312). Toutefois, ces traces (entendues au double sens d'inscriptions symboliques et de pistes) n'ont pas toujours été empruntées, tant s'en faut. Certain.e.s ont ainsi déserté les sentiers que nous les invitions à emprunter, évaluant, pour les uns que nous les avions « pris de haut » – nous étant censément hissés à des prétendues « hauteurs » qu'ils estimaient ne pouvoir atteindre –, tandis que d'autres considéraient plutôt que nous les avions rabaisé.e.s en tentant de les destituer des positions dominantes qu'ils occupent à divers titres et leur assurent parfois quelques rentes de situation, fussent-elles symboliques.

« T'entends tout le temps qu'Uzeste est une barricade. C'est une façon de parler mais bon... Je vois pas bien la barricade moi ! Je vois même l'inverse : un petit monde confortablement installé avec des mondains qui jouent à la barricade. Je vois une lutte des égos, des qui essaient de briller, de se la raconter, de montrer qu'ils sont importants, brillants... ça frime. Mais qu'est-ce qu'ils foutent là ? Ce qu'ils racontent c'est pas forcément génial. C'est agaçant parce que tu te rends compte que ça marche. Certains aiment ça les ronds de manche, les prétentieux qui s'imposent. Du moment que ceux-là passent la pommade, ça le fait. Et y en a d'autres c'est pareil. Tant que les gens disent que c'est génial et qu'ils se font les ambassadeurs d'Uzeste, on a vite fait de leur tresser des lauriers en retour. Donnant-donnant. Et ils pigent vite que c'est comme ça que ça marche et qu'ils peuvent se faire une place. Y a des gros malins, même à Uzeste, et ils ont les mains libres. »

La sociologie critique est effectivement un « sport de combat » qui engage, celles et ceux qui la pratiquent, à des luttes qui ne sont jamais uniquement scientifiques et les exposent à des violences rhétoriques et des férocités qui ralentissent, voire empêchent parfois la réalisation d'un travail du commun qui pourrait pourtant défaire les routines instituées et ouvrir des alternatives. Mais encore faut-il que l'individuation critique telle qu'elle se pratique « d'ici d'en bas » se donne les moyens de rester conciliable avec les dynamiques collectives de l'instituant. Or cette compatibilité ne va pas de soi, elle est elle-même le fruit d'un travail qui, pour certain.e.s, ne semble plus pouvoir se déployer : « Les alentours d'Uzeste ressemblent à des bassins de rétention. Ça stagne sévère en sortie du tout à l'ego... et ça pue ». Et de surcroît, il est également des fois où les animosités ordinaires qui enrayent ou interdisent se convertissent en des formes de brutalité inacceptables.

Le surgissement de la violence

Notre dernier point s'avère tout particulièrement délicat à mettre en mots. Il tient à la violence

qui a été exercée à l'encontre de Gaëlle¹⁸, une doctorante travaillant sur Uzeste, un soir d'août 2017 – durant l'*hestejada de las arts* au sein de laquelle elle était bénévole. Cette agression à caractère sexuel fut évidemment un épisode particulièrement éprouvant pour la victime, mais également, d'une tout autre manière, pour celles et ceux qui connaissent cette dernière, ainsi que son « présumé » agresseur Uzestoïse, membre de l'équipe technique du festival. Comment la chose a-t-elle été possible dans cet espace transartistique pourtant dédié à l'émancipation ? La question apparaît sans doute bien naïve pour qui est au fait des violences qui s'exercent sur les femmes (Jaspard, 2011 ; Le Goaziou, 2011 ; Brenot, 2008 ; Bourdieu, 2002), mais force est de constater qu'elle s'est imposée brutalement à la Compagnie Lubat et ses soutiens, qui découvrirent alors qu'ils n'étaient pas franchement armés pour y répondre, bien que les pistes de réflexion n'eussent pas manquées :

« Le fond de l'affaire est hélas d'une évidence radicale : Gaëlle était comme le parangon de la femme à battre et à abattre : pas du coin (étrangère), jolie (une provocation), sympa (ne refusant pas de parler, même aux cons), avenante (toujours positive), dévergondée (assumant ses désirs), intello (le pire de ses défauts ?), travaillant sur Uzeste Musical (mauvaises fréquentations). Sans doute le plus faible (d'esprit) d'entre eux a craqué, la drogue aidant, et a pensé que violenter une jeune femme de "son genre" n'était finalement pas si terrible. Un rien glaçant non ? ».

En avril 2018, une lettre de soutien était adressée à Gaëlle, après la tenue d'une réunion rassemblant près d'une quarantaine de personnes. S'y est exprimé de nombreuses femmes et hommes. La grande majorité d'entre elles/eux pour apporter un soutien sans condition à la victime, certains pour exprimer leurs doutes « *par principe* », d'autres pour se questionner sur les conséquences de la publicité d'un tel acte, d'autres encore pour envisager les mesures pratiques à mettre en œuvre à l'avenir. Le courrier de soutien finalement envoyé à Gaëlle nous a toutefois paru maladroit¹⁹. Les amendements que nous avons, pour notre part, proposés ont été jugés inadéquats, déplacés et n'ont donc pas été pris en compte par les rédacteurs auto-désignés de la missive.

La publicisation de l'agression au sein de la « sphère » proche de la Compagnie Lubat et auprès de certains villageois.es déclencha commentaires et comportements qui, pour certains de ceux dont nous fûmes témoins ou destinataires privilégiés, ont été pour le moins difficiles à entendre. Là encore, les discours tenus n'eurent rien d'original et s'avérèrent caractéristiques d'une certaine *culture du viol*²⁰ (Burt, 1980) – Rien de neuf sous le soleil de (l'im)monde des hommes –, oscillant entre le déni (« *Ce ne sont pas mes histoires, ça ne me regarde pas* » ; « *J'étais pas là pour voir* » ; « *On dit qu'elle était consentante* » ; « *Qui te dit qu'elle a vraiment été violée ?* » ; « *Moi, la plainte je ne l'ai pas vue. On est sûr qu'il y en a une au moins ?* » ; « *Ils ont inventé ça pour exister* »), la culpabilisation de la victime et la déculpabilisation de l'agresseur (« *Tu, sais, Gaëlle n'est pas innocente* » ; « *Elle l'a un peu cherché non ?* » ; « *Moi, mes filles je les ai éduquées, elles savent...* » ; « *Ici, c'est un lieu correct, ça ne pourrait pas se passer* » ; « *Et ce garçon, qu'est-ce qu'il devient ? Personne s'en préoccupe* » ; « *Lui aussi il a mangé dans son enfance* » ; « *Le viol est une fatalité* » ; « *Il y avait pourtant une certaine poésie dans l'équipe technique* ») et les discours de défense communautaire (« *Ça va encore foutre la merde dans le village* » ; « *Ce serait bien de ne*

¹⁸ Le prénom a été modifié.

¹⁹ La détermination à ne pas vouloir ne serait-ce que désigner précisément les choses – transformer par exemple une agression en souffrance – nous est notamment apparue problématique. Préférer nommer la conséquence plutôt que la cause est, sous couvert évidemment d'un intérêt à la personne, une manière d'euphémiser ce qui s'est passé. C'est peut-être aussi faire en sorte d'éviter d'avoir à penser plus avant les responsabilités qui vont avec.

²⁰ La *culture du viol* peut être décrite comme l'ensemble des éléments de sens commun largement partagés par l'opinion commune et permettant de minimiser, nier ou justifier une agression sexuelle, ainsi que de blâmer les victimes (Lonswey, Fitzgerald, 1994). Sur la culture du viol, cf. également : Salmona (Laure), *Les Français.es et les représentations sur le viol et les violences sexuelles*, rapport pour l'association Mémoire traumatique et victimologie, Bourg-la-Reine, 2016.

pas trop en faire » ; « *Faut faire attention à ne pas couper la branche sur laquelle on est assis* » ; « *Il faut pas culpabiliser et foutre en l'air tout le travail fait depuis 20 ans* » ; « *On le connaît depuis plus longtemps que vous, c'est un gars du coin. Lui, il est là à l'année* ». La manifestation systématique de notre désaccord à l'encontre de ces types d'affirmation nous a alors placés en porte-à-faux vis-à-vis d'un nombre de personnes bien plus conséquent que nous aurions pu l'envisager, notamment auprès d'individus dont nous n'avions pas pensé qu'ils puissent tenir de tels propos – soit parce que les affinités amicales et la confiance au principe de ce qui nous liaient auraient joué (pensions-nous innocemment) dans le sens d'un soutien de principe (voire d'une empathie patente), soit parce que cultivé.e.s, éduqué.e.s et revendiquant pour certain.e.s des valeurs « féministes », cela les auraient tenu éloigné.e.s des stéréotypes misogynes et des mythes du viol. Force est néanmoins de convenir que l'on peut apprécier René Char, lire Patrick Chamoiseau, citer Glissant, dire soutenir les droits fondamentaux des femmes, mais reprendre néanmoins, sans ciller, voire même avec une certaine morgue, les arguments qui sont ceux de la mythologie du viol la plus triviale²¹ (Hockett *et al.*, 2015).

Outre ces dernières réactions qui peuvent assurément être considérées comme symptomatiques d'un *philistinisme cultivé*²² (Arendt, 1972), le surgissement d'un crime perpétré par un individu du village et membre conjoncturel de la minorité active portant un réel et sincère projet émancipatoire s'est révélée être particulièrement difficile à faire reconnaître. Convenir ne serait-ce que des faits, conduit en effet logiquement à prendre parti, à s'exposer et à participer, par là même, à la remise en cause d'un répertoire de liens – anciens, communautaires, affinitaires, professionnels, etc. –, censés être, dans le contexte uzestois, ceux à partir desquels tâchent de se construire, *volens nolens*, des espaces de résistance et de créativité. Assurément, la communauté uzestoise des ouvriers a, là, traversé une *épreuve-sanction* (Martucelli, 2015) au sens où l'entend la sociologie dite « pragmatique », c'est-à-dire une crise (lieu d'un rapport de force – Lemieux, 2018) ayant pour vertu d'enjoindre les prenants-part à justifier tant leurs positions que leurs prises de position. En l'espèce, la situation aurait pu permettre, d'une part, de confronter certaines justifications aux valeurs (*justice*) censées être portées par le collectif et, d'autre part, à évaluer la portée pratique effective (*justesse*) des procès visant à instituer ces valeurs dans des dispositifs collectifs et des dispositions individuelles. Les *disputes* ont, dans les faits, conduit à départager des légitimités de représentation – qui a le droit de dire en lieu et place – et à sélectionner des porte-parole qui, pratiquement, ont précisément fait en sorte de neutraliser les potentialités réflexives offertes par l'épreuve et ainsi, d'éviter déstabilisations et remises en cause des principes d'action de la communauté.

Pour notre part, s'agissant de dire notre soutien à la victime tout en manifestant notre désaccord quant à cette manière d'étouffer les potentiels de retour sur soi, et finalement de minimiser l'infamie, nous avons estimé utile de nous *dégager* (et non de nous *désengager* – Snow, 1980) de l'ensemble des collaborations pourtant prévues dans le cadre de la 41^e édition de *l'hétejada de las arts*. C'était là le moyen de signifier et de réaffirmer cette étrange position qui est la nôtre, celle de *committed scholars* défendant une *sociologie à vivre*, « à la fois critique et contributive » (Nicolas-Le Strat, 2018 : 11), tachant « d'aider à produire une dynamique quelle qu'elle soit, dont les acteurs des lieux essaieront de tirer parti. [Et] si cette dynamique suppose leur mise en pièces, les analyses

²¹ Il ne faut pas oublier que la *doxa*, parce qu'ordinaire et partagée, est aussi susceptible de créer une forme de « commun » qui n'a rien d'oppositionnel, ratifiant des schèmes de pensée allant dans le sens d'une mise en acceptabilité de comportements de domination/domestication et dont l'acceptation commune produit aussi du lien. « Le travail du commun [oppositionnel] suppose donc aussi un geste d'échappée dans le rapport de soi à soi, une forme de défection par rapport à ses implications les plus convenues, les plus attendues, un exode à l'intérieur de sa propre vie et de sa propre activité. [...] le travail du commun nous familiarise et nous éduque à cet effort de dissociation et conforte notre "identité" d'individu dissocié, en capacité de distancier ses implications et de rester "mobile" et créatif au cœur de ses propres appartenances et réalités de vie » (Nicolas-La Strat, 2016 : 162-163).

²² À tout le moins la recherche de *placements symboliques rentables* (Bourdieu).

proposées auront paradoxalement eu leur utilité » (Herrerros, 2009 : 114). Celle aussi de *committed villagers*²³, partie prenante d'une communauté de vie dont nous espérons qu'elle fut autrement réactive vis-à-vis de cet acte de barbarie. Cette absence a, tour à tour, pu être interprétée, par les « *pro-* », comme une trahison²⁴ ou une abdication ; par les « *décus* », comme une désertion attendue, mais elle a aussi été saisie, par d'autres, comme un acte courageux et faisant sens. Toutefois, il semble certain que ce dégageant momentané a eu pour conséquence de refermer – provisoirement – le « mince espace de pensée et d'action » qu'évoque Pascal Nicolas-Le Strat (2018 : 19) à propos des éventuels effets libérateurs de la sociologie critique, qui sont aussi la condition de possibilité de co-élaboration d'un *commun*.

Cette retraite tactique – de celle que l'on concède pour mieux gagner la bataille – a eu la malchance de s'actualiser à un moment où la démonstration de l'utilité de notre présence, tout comme celle du profit à tirer d'une collaboration active avec les sciences sociales n'avaient pas encore été pleinement actualisés. Surtout, s'éloigner, même momentanément, d'un *faire*, revient à se priver du levier d'action sans doute le plus utile et direct dans le cadre d'une « *épistémopolitique du commun* ». S'il s'agit, comme le suggère Nicolas-Le Strat « d'inventer la scène et les dispositifs (construire des situations) où les personnes directement concernées ou intéressées par la question de recherche peuvent s'associer à égalité de reconnaissance et de contribution » (2016 : 249), la pratique du retrait joue provisoirement, *de facto*, contre la possibilité d'un processus de création d'un commun, mais elle est aussi, dans le même temps, la marque d'une réprobation quant au refus plus ou moins explicite d'attester les sciences sociales comme une composante profitable à tou.te.s, en l'espèce, mais aussi, plus généralement, comme l'une des bases possibles – parmi d'autres – d'un investissement visant à agir ensemble. Consentir au risque des sciences sociales envisagées comme une opportunité susceptible de « rehausser la pertinence et la fiabilité de l'ensemble des savoirs actifs dans la situation » (2016 : 262) : voilà qui n'a rien d'évident et dont la mise en acceptabilité constitue un défi qu'il nous reste certainement à relever.

L'un des points communs à ces cinq éléments, parmi les plus patents, nous semble tenir à l'existence d'une *violence symbolique* qui, malgré l'existence d'un effort critique constant de création d'un *commun oppositionnel* (Nicolas-Le Strat, 2016), ne cesse pourtant, à Uzeste, de « faire son œuvre » et de remporter l'adhésion de celles et ceux qui en sont les premières victimes. Comme l'a montré de nombreuses fois Bourdieu, la servitude volontaire qui se traduit par l'autodénigrement, l'autocensure, etc., est une violence qui fait fond sur un ajustement pratique méconnu par les personnes qui pourtant s'y plient en répondant aux situations rencontrées par des attitudes susceptibles de déclencher l'approbation d'autrui, c'est-à-dire publiquement acceptables, voire valorisables au regard de normes dominantes qui sont ignorées ou occultées comme telles (Mauger, 2012). C'est ainsi, qu'interpelé concernant des propos qu'il avait tenus qualifiant Gaëlle de « *fille de petite vertu* » – la chose étant censée, évidemment, remettre en cause la véracité de son agression sexuelle –, un technicien de l'*bestejada de las arts* nous confiera qu'il estime cette dernière « coupable » du fait que, par le passé, elle ait eu, à Uzeste, des relations sexuelles consenties avec un autre technicien, c'est-à-dire, selon ses propres termes, « *un salopard* ».

²³ « Selon [R. Gold], l'enquêteur adopte dans la situation d'enquête des rôles majeurs, d'intervieweur ou d'observateur. Mais il endosse aussi une panoplie de rôles mineurs, ajustés au type d'interaction sociale dans lequel il s'engage, comme ceux d'étranger, de converti, de voisin ou de collègue » (Cefai, 2003 : 319).

²⁴ La trahison dont il est question a partie liée avec ce que Bourdieu nomme l'*illusio*, i.e. le fait d'être pris au jeu, par le jeu. Notre « dégageant » a bien été ressenti comme une manière d'amenuiser l'importance de certains jeux sociaux qui, habituellement, se font précisément oublier en tant qu'ils sont des jeux, c'est-à-dire des constructions sociales qui, pour fonctionner, commandent le respect du sens du jeu : « l'*illusio*, c'est ce rapport enchanté à un jeu qui est le produit d'un rapport de complicité ontologique entre les structures mentales et les structures objectives de l'espace social » (Bourdieu, 1994 : 151). Ne pas « en être », même momentanément, c'est effectivement ne plus vouloir jouer et, par là-même, remettre en cause le principe même de la nécessité de devoir jouer.

dans mon genre ». La condamnation proférée tient donc moins, ici, aux comportements de Gaëlle qu'au choix d'un de ses partenaires en ce que celui-ci entretient une proximité (professionnelle, de comportement) avec le locuteur (ainsi qu'avec l'agresseur). Le mépris de soi comme justification indiscutable d'un crime perpétré par un autre moi... En l'espèce, couvrir de cette manière l'agresseur perçu comme *autre moi* revient symboliquement à sauver sa propre peau tout en se désignant soi comme coupable.

La violence symbolique appelle en effet des comportements susceptibles d'être légitimés et reconnus comme adéquats en tant qu'ils répondent à des attendus – notamment de « bon sens » ou de « sens commun » – qui sont méconnus en tant qu'ils sont le produit de formes de domination. Le ressort de la violence symbolique est donc celui du consentement actif – en tant que disposition incorporée – qui maintient éloignée la possibilité de pouvoir exercer une conscience pleinement libre. Bourdieu insistait souvent sur le fait que la *prise de conscience* ne pouvait être le moyen privilégié pour se dégager du carcan de la domination symbolique. Le changement de point de vue ne peut en effet s'effectuer, selon lui, que depuis un désajustement dispositionnel en capacité de défaire les correspondances tacites entre *l'histoire faite chose* et *l'histoire faite corps*. Les dynamiques émancipatoires ne sauraient ainsi s'appuyer seulement sur les volontés qui ne pèsent rien face à la puissance des penchants engrammés. Leur effectivité ne peut être que progressive. Agir sur les *habitus* et le *sens pratique* est nécessairement une opération de longue haleine passant par des opérations couteuses de déshabitude/réhabitude-encapacitation : « on ne peut attendre une rupture de la relation de complicité que les victimes de la domination symbolique accordent aux dominants que d'une transformation radicale des conditions de production des dispositions qui portent les dominés à prendre sur les dominants et sur eux-mêmes le point de vue même des dominants » (Bourdieu, 2002 : 47).

Cette vision désenchantée du changement social « privilégiant la connaissance par corps » est toutefois tempérée par celle sur laquelle Bourdieu fait aussi fond à d'autres moments, « privilégiant la pédagogie explicite et l'apprentissage conscient » (Mauger, 2012 : 16). Ici, s'agissant de porter un diagnostic, nul besoin d'avoir à trancher quant à l'une ou l'autre de ces hypothèses de travail visant à rendre compte des situations de renversement des rapports de domination, seul compte le constat qu'à Uzeste, malgré quarante années d'un effort constant à produire un *présent du subversif* (Perrier, 2015) – et du *subjectif*²⁵ –, l'inertie de l'ordre social marque toujours de son empreinte les manières de faire, de penser et de sentir, surtout quand il s'agit de réagir promptement à un surgissement auquel ni le savoir d'action intégré/approprié, ni une expérience passée similaire ne se trouvent réellement en mesure d'offrir une réponse étayée et ajustée, ne serait-ce que partielle. Face à la nouveauté et/ou à l'événement susceptibles de subvertir ou de suspendre le cours attendu de l'action, se sont les vieux réflexes incorporés, allant de soi (en l'occurrence, sexisme et misogynie) et les *mé*-connaissances les plus robustes (*i.e.* jamais interrogées comme produits possibles d'une violence symbolique – critique de l'institué) et incapacitantes, qui (re)passent au commandement dans la mesure où elles ne peuvent être contrées par des processus de résistance directement expérimentables :

« Comment maintenir sa disponibilité (d'écoute, d'attention, de regard) ? Comment préserver sa réactivité (face aux événements, à l'inopiné, à l'inattendu) ? [...] [Comment] se rendre volontairement vulnérable aux actions et aux idées d'autrui ? Ce dernier point est crucial, il est aussi particulièrement exigeant. Comment se rendre accessible ? Comment rester réactif ? Comment se rendre suffisamment vulnérable pour se laisser atteindre et pénétrer par des questions inhabituelles et des raisonnements différents ? Notre inclinaison spontanée est souvent défensive. Face à l'incertitude, nous risquons de nous replier sur le périmètre (de savoir et

²⁵ Bernard Lubat réaffirme souvent que son engagement quadragennal n'a finalement produit que de trop « *modestes fruits* » et précise que « *pour la pleine récolte* », il lui faudrait encore « *une ou deux vies supplémentaires* ».

d'action) qui nous est le plus familier. Confrontés à une perturbation, nous recherchons la sécurité d'une position établie. Nous nous protégeons. Nous fermons les positions, alors qu'il est autrement plus profitable, dans une visée de co-opération et de co-création, de baisser la garde et d'aller "au contact" » (Nicolas-le Strat, 2016 : 241).

CONCLUSION

À considérer l'enquête en sciences sociales comme espace public oppositionnel, il n'est pas très étonnant que le bilan provisoire que nous en dressons soit mesurément enthousiaste. Le principe de *mise à l'épreuve réciproque*²⁶ visant la mise en risque des connaissances élaborées de part et d'autre a, certes, joué pour partie son rôle de stimulant réflexif, mais il s'est également heurté au refus d'une partie des protagonistes de voir leurs propres analyses interpellées « par une [autre] analyse construite dans une autre perspective [que la leur], originée de façon différente » (Nicolas-le Strat, 2016 : 38). Cette difficulté nous semble avoir une double origine : d'une part, la défiance vis-à-vis des sciences sociales (une accréditation négative) ; d'autre part, le refus de considérer que le point de vue desdites sciences sociales puisse avoir quelque légitimité quant à sa prétention à constituer un appui en vue de l'action, ou, plus trivialement, la récusation du rôle que nous pourrions jouer dans l'élaboration de directions différentes à faire prendre au projet et donc, par conséquent, de déstabilisation des préséances et des hiérarchies.

Du fait de cette difficulté dont il faut reconnaître qu'elle a *mis à vif* – i.e. rendue plus vivante – notre relation d'enquête, nous avons souhaité réviser notre engagement sur le terrain uzestois, ainsi que les orientations de recherche qui ont été jusqu'alors les nôtres. Deux lignes d'analyse particulières retiendront à présent notre attention. La première d'entre elle tient aux processus *d'institution imaginaire des territoires*. Force est de convenir qu'Uzeste est de ces *lieux* qui, malgré de notoires faiblesses endémiques et la trajectoire déclinante d'une ruralité agricole qui fut pourtant au cœur de son dynamisme passé, a néanmoins réussi : (a) à refaire des histoires en « *cultivant la culture et les arts* » et une imagination créatrice, à produire des récits alternatifs instituants et à proposer des *imaginaires oppositionnels* qui se démarquent des trop nombreuses représentations qui assignent la ruralité à une décrépitude ; (b) à actualiser une certaine forme de *résilience* en créant des *ressources* et des *mémoires culturelles* dans la reprise d'un héritage des culturèmes territoriaux qui étaient en voie de disparition, tout en se tenant à distance des paresseuses célébrations folkloristes (un institué palliatif, une imagination reproductive), et ce, pour y préférer de bien plus intéressants processus de *créolisation* (Glissant, 2009) ; (c) à re-innover et réinventer le territoire en ses entours en développant des « systèmes d'échanges » singuliers, plus ou moins formalisés, avec d'autres espaces qui sont autant d'*archipels* affectés par ces imaginaires uzestois et leur *pouvoir instituant* (i.e. un pouvoir de création qui depuis l'institué qu'il crée se donne de nouvelles bases d'action qui deviennent elles-mêmes matière à auto-altération et à ré-institution). Dissemblables les uns des autres en ce qu'ils sont diversement situés, ces « archipels » sont néanmoins tous, en leur existence, des « décrets d'application » de ce « devoir d'invention d'une ruralité critique » et, à cet égard, porteurs d'une charge *politique* en ce que, souvent, ils interpellent tant le jeu varié des décisions institutionnelles que nos aptitudes à envisager la transformation du rapport de notre société à ses institutions (auto-institution), ou encore nos capacités collectives à débattre, créer, redéfinir, et ré-instituer, en toute autonomie, les territoires sur et depuis lesquels celles-ci se déploient.

²⁶ « Chaque source de connaissance [celle de l'enquête et celle produite par les acteurs] se présente comme le mode privilégié d'interpellation de l'autre. Les remontées de terrain mettent en risque les problématisations acquises, instituées dans et par le projet. Elles introduisent un déséquilibre, elle ré-ouvrent la réflexion. À l'inverse, les analyses "défendues" par les initiateurs du projet sont motrices pour le chercheur puisqu'elles le font douter régulièrement de la pertinence de son propre regard » (Nicolas-le Strat, 2018 : 38).

À cette focalisation sur un Uzeste déterritorialisé viendra également se greffer une réflexion qui, en quelque sorte, renverse nos intérêts de connaissance initiaux pour les modes de subjectivation critique. Nous souhaiterions, en effet, monter un programme de recherche sur les revers (fiascos) de l'individuation critique telle qu'elle est promue et pratiquée d'« ici d'en bas ». Nos quatre années d'enquête nous ont permis d'objectiver certains des évidents succès de la geste critique uzestoise (Denouël, Granjon, 2018 ; 2019), mais elles nous ont également révélé ses faillites, ses faiblesses, ses incapacités. Une partie non négligeable de la population uzestoise ne s'est, *de facto*, jamais sentie *concernée* et encore moins *engagée* par les propositions de Bernard Lubat et de ses ouvriers, non qu'elle soit opposée frontalement aux perspectives de leur *front culturel de résistance populaire* (quoi que), mais plus sûrement, elle y est insensible, malgré, parfois, une acculturation précoce (dès l'enfance pour certain.e.s) à ces dernières : « *Lubat ? Oui... C'est bien pour le village, mais ça ne m'intéresse pas. Non... c'est pas mon truc on va dire. Ça n'a jamais été mon truc...* ». Entretenant un rapport mitigé aux incitations de l'intellectuel collectif poïélitique, celles et ceux qui ont été désigné.e.s *supra* comme les « *déçu.e.s d'Uzeste* » nous semblent également constituer un « public » digne d'attention en ce qu'il se tient à bonne distance d'une culture de résistance qu'il a, un temps, défendue avant de la dénoncer, notamment comme l'instance d'un (contre-)pouvoir trop « *peu attentif aux autres* » et « *à ceux à qui l'art ne parlent pas forcément* ». Or comme le rappelle Nicolas-Le Strat, le *commun* est lié au fait de « porter attention et considération (un travail du *care*) à ce que nous partageons à plusieurs, en s'efforçant de *capaciter* ces réalités communes, au sens de les amplifier, les cultiver et les rendre, de la sorte, d'autant plus humaines et créatives (une travail d'*empowerment*) » (2016 : 191).

Ces inflexions, reconnaissons-le, sont mues par des raisons qui, si elles brassent *scholarship* et *commitment*, sont, en l'espèce, peut-être davantage orientée par un rapport politique et affectuel à l'objet de recherche que par des nécessités scientifiques. Il s'agit là d'une forme d'ajustement pratique qui vise donc à répondre à des logiques de connaissance dont les horizons d'attente sont à la fois ancrés dans des *histoires faites choses* pour partie déliées de la cité savante et des *histoires faites corps* évolutives qui ne sont autres que nos manières d'envisager notre positionnement de *committed scholars*. C'est là une façon de nous *réengager* en nous protégeant mieux des risques encourus à se plonger dans le désordre d'un *faire-ensemble* qui ne peut s'appréhender autrement que chemin faisant. Sans doute est-ce nécessairement une révision à la baisse de nos ambitions liminaires consistant à devoir s'en mêler (s'emmêler) et à prendre assez directement part à l'espace public oppositionnel uzestoïse. Se laisser affecter a été au fondement de notre pratique de recherche, considérant qu'il s'agissait là d'une des dispositions essentielles à l'exercice d'une critique non dogmatique, ouverte aux situations, utiles au maintien d'un tremblement de la pensée, à la mise en œuvre d'une *pensée du tremblement* préférant – comme le suggère Édouard Glissant tout au long de son œuvre –, la *sinuation* entre sensibilités, imaginaires, intuitions (et analyses, rajoutons-nous) aux certitudes enracinées. Toutefois, sans revenir sur cette belle idée d'avoir à mettre « en gage sa subjectivité – [...] réactions [et] émotions [étant] parties constitutives du matériau avec lequel [le sociologue] œuvre » (Herreros, 2009 : 86), il nous semble aujourd'hui utile de procéder sous les auspices d'un *engagement distancié* qui, sans renoncer à *prendre part*, souhaiterait *prendre parti(e)* un peu différemment au mouvement instituant uzestoïse, depuis une place nous maintenant dans son orbe, mais plus en marge. En créant cet *intervalle*, peut-être y gagnerons-nous davantage d'écoute, mais également la possibilité renouvelée d'une relation permettant de rouvrir la question centrale d'une politique de l'appropriation des connaissances sociologiques dont nous restons persuadés qu'elles ont un rôle – modeste, mais réel – à jouer dans les processus d'émancipation, à Uzeste comme ailleurs. Il nous faut prendre pleinement acte du fait que la condition ethnographique produit « des théories, des concepts et des faits qui déstabilisent le monde que nous tentons de comprendre » (Burawoy, 2003 : 425) et que ce monde ébranlé réagit, plus ou moins vivement. Cela nécessite donc, de la part du *social scientist*, des accommodements, des transactions visant à adapter sa distance aux choses, aux faits et aux individus afin d'éviter, autant que faire se peut,

« de dominer et d'être dominé ». Il s'agit, par là, d'éviter que ne dure trop longtemps cette « lutte subreptice entre l'étranger envahisseur et l'autochtone résistant » et « d'échapper [un temps] aux divergences premières entre intellectuels, organiques ou pas, et aux intérêts de leur communauté officielle » (Burawoy, 2003 : 448 et 449). Aussi, pour ce qui nous concerne, certain.e.s « *pro-* » et mythocrates continueront probablement à nous considérer comme des adversaires susceptibles d'affaiblir leur pouvoir, mais nous parions sur le fait que le déplacement de nos engagements vers celles et ceux qui, d'une part, ont été inspiré.e.s par Uzeste – mais sont éloignés physiquement du village – et, d'autre part, celles et ceux qui ont, *a contrario*, gardé leur distance avec la socialisation critique qui s'y propose, nous donnera l'occasion concrète de varier les sites de l'enquête et le moyen de respecifier des formes d'adresse et de pédagogies politiques plus appropriées à l'intéressement des sujets sociaux *a priori* moins réceptifs au « devoir d'invention d'une ruralité critique » que ne le sont certain.e.s « convaincu.e.s » qui, quand ils/elles n'y voient pas une arme contre leurs positions dominantes, auraient tendance à envisager la connaissance sociologique comme une forme de réassurance de leur propre importance.

Bibliographie

- Arendt (Hannah), *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- Aubert (Isabelle), « Réviser "l'espace public" avec la sociologie. Un regard sur la théorie de Bernhard Peters », *Participations*, n° 5, 2013, pp. 177-199.
- Austin (John L.), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991.
- Boltanski (Luc), *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquête*, Paris, Gallimard, 2012.
- Bourdieu (Pierre), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2014.
- Bourdieu (Pierre), *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 2002.
- Bourdieu (Pierre), *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Paris, Raison d'agir, 2001.
- Bourdieu (Pierre), *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994.
- Bourdieu (Pierre), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.
- Bourdieu (Pierre), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1981.
- Bourdieu (Pierre), « Questions de politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 16, 1977, pp. 55-89.
- Bouveresse (Jacques), *Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone, 2003.
- Breaugh (Martin), *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinuée de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007.
- Brenot (Philippe), *Les Violences ordinaires des hommes envers les femmes*, Paris, Odile Jacob, 2008.
- Burt (Martha R.), « Cultural myths and supports for rape », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 38, n° 2, 1980, pp. 217-230.
- Burawoy (Michael), « Pour la sociologie publique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177, 2009, pp. 121-144.
- Burawoy (Michael), « L'étude cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain », in Cefaï (Daniel) dir., *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 425-464.
- Calhoun (Craig) ed., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge/Londres, MIT Press, 1992.
- Castoriadis (Cornélius), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

- Castoriadis (Cornélius), *La Société bureaucratique*, Christian Bourgois, Paris, 1972.
- Cefai (Daniel) dir., *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003.
- Deleuze (Gilles), *L'Image-Temps. Cinéma 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- Denouël (Julie), Granjon (Fabien), « Introduction. Les sciences sociales à l'épreuve d'Uzeste : retour sur un engagement », in Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Uzeste. Politiques d'UZ – tome 2. Critique en étendue*, Rennes, Éditions du commun, 2019, pp. 21-73.
- Desanti (Raphaël), *Lire Bourdieu de l'usine à la fac. Histoire d'une « révélation »*, Vulaines-sur-Seine, Édition du Croquant, 2017.
- Farge (Arlette), *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1992.
- Favret-Saada (Jeanne), « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, 1990, pp. 3-10.
- François (Bastien), Neveu (Érik), « Introduction – Pour une sociologie politique des espaces publics contemporains », in François (Bastien), Neveu (Érik) dir., *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, PUR, 1999, pp. 13-58.
- Fraser (Nancy), « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », in Renault (Emmanuel) et al. (dir.), *Où en est la Théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 103-134.
- Glissant (Édouard), *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009.
- Goldmann (Lucien), *La création culturelle dans la société moderne. Pour une sociologie de la totalité*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971.
- Granjon (Fabien), « Création culturelle et conscience possible. Penser les publics avec Lucien Goldmann », *Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*, 2019, <http://publicationnaire.humanum.fr/notice/goldmann-lucien/>.
- Granjon (Fabien), « Contre-pouvoirs symboliques et discours de lutte. Musique, mythe, mauvaise foi, mythocratie », in Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Uzeste. Politiques d'UZ tome 2 : critique en étendue*, Rennes, Éditions du commun, 2019b, pp. 139-176.
- Granjon (Fabien), « La critique : entre “danger sociologique” et “quiétude négativiste” », *Variations*, n° 21, 2018, <https://journals.openedition.org/ variations/917>.
- Granjon (Fabien), « Improvisation et Parrésia. Des pratiques politiques de soi », *Critical Studies in Improvisation*, vol. 12, n° 1, 2017, <https://www.criticalimprov.com/index.php/csieci/article/view/3983/4167>.
- Granjon (Fabien), *Les UZ-topies de Bernard Lubat (Dialogiques)*, Paris, Outre Mesure, 2016a.
- Granjon (Fabien), « L'Uzeste de Bernard Lubat : un front culturel de résistance populaire », *Période – Revue en ligne de théorie marxiste*, août 2016b, <http://revueperiode.net/luzeste-de-bernard-lubat-un-front-culturel-de-resistance-populaire/>.
- Granjon (Fabien), « Des sciences sociales vigilantes aux sciences sociales politiques », *Web-revue des industries culturelles et numériques*, 2014, <http://industrie-culturelle.fr/industrie-culturelle/sciences-sociales-vigilantes-sciences-sociales-politiques/>.
- Granjon (Fabien), Denouël (Julie), « Avant-propos. Hétérotopies, Uz-topies et sociologie à vivre », in Denouël (Julie), Granjon (Fabien) dir., *Politiques d'UZ : vivacités critiques du réel*, Rennes, Éditions du commun, 2018, pp. 15-43.
- Habermas (Jürgen), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1993.

- Herreros (Gilles), *Pour une sociologie d'intervention*, Toulouse, Érès, 2009.
- Klandermans (Bert), Oegema (Dirk), « Potentials, Networks, Motivations and Barriers Steps forward Participation in Social Movements », *American Sociological Review*, n° 52, 1987, pp. 519-531.
- Jaspard (Maryse), *Les violences contre les femmes*, Paris, La Découverte, 2011.
- Korsch (Karl), *Marxisme et philosophie*, Paris, Allia, 2012.
- Le Goaziou (Véronique), *Le viol, aspect sociologique d'un crime*, Paris, La Documentation française, 2011.
- Lemieux (Cyril), *La sociologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2018.
- Lonsway (Kimberly A.), Fitzgerald (Louise F.), « Rape Myths: In Review », *Psychology of Women Quarterly*, vol. 18, n° 2, 1994, pp. 133-164.
- Lukács (Georg), *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minit, 1960.
- Martuccelli (Danilo), « Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie », *Sociologie*, vol. 6, n°1, 2015, <http://journals.openedition.org/sociologie/2435>.
- Mauger (Gérard), « Sur la domination », *Savoir/Agir*, n° 19, 2012, pp. 11-16.
- Mauger (Gérard), Poliak (Claude), « Les usages sociaux de la lecture », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°123, juin 1998, pp. 3-24.
- Mauss (Marcel), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1973.
- Negt (Oskar), *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot, 2007.
- Neumann (Alexander), « L'espace public oppositionnel. Lorsque l'oïkos dans à l'agora », *Cahiers Sens public*, n° 15-16, 2013, pp. 55-67.
- Nicolas-Le Strat (Pascal), *Quand la sociologie entre dans l'action. La recherche en situation d'expérimentation sociale, artistique ou politique*, Rennes, Éditions du commun, 2018.
- Nicolas-Le Strat (Pascal), *Le travail du commun*, Rennes, Éditions du commun, 2016.
- Olivier de Sardan (Jean-Pierre), *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2008.
- Perrier (Florent), *Topeaographies de l'utopie. Esquisses sur l'art, l'utopie et le politique*, Paris, Payot, 2015.
- Rancière (Jacques), *La Méésentente. Politiques et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- Renahy (Nicolas), « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards Sociologiques*, n° 40, 2010, pp. 9-26.
- Retière (Jean-Noël), « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, n° 63, 2003, pp. 121-143.
- Sauvagnargues (Anne), « Art mineur – Art majeur : Gilles Deleuze », *Espaces Temps*, n° 78-79, 2002, pp. 120-132.
- Scott (James C.), *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008.
- Snow (David), « The Disengagement Process: A Neglected Problem in Participant Observation Research », *Qualitative sociology*, vol. 3, n° 2, 1980, pp. 100-122.
- Tassin (Étienne), « Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière », *Tumultes*, n° 43, 2014, pp. 157-173.

Tassin (Étienne), « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », *Cahiers Sens public*, n° 15-16, 2013, pp. 23-36.

Zonabend (Françoise), « De l'objet et de sa restitution en anthropologie », *Gradhiva*, n° 16, 1994, pp. 3-14.