

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

**Développement local et démocratie en marche :
Analyse d'un projet d'équité sociale en Indonésie**

par

Mélanie Robertson

Département de géographie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de
l'obtention du grade de docteur en géographie

Janvier 2008

© Mélanie Robertson, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée

Développement local et démocratie en marche :
Analyse d'un projet d'équité sociale en Indonésie

présentée par

Mélanie Robertson

a été évaluée par un jury composée des personnes suivantes :

Claude Marois

président-rapporteur

Rodolphe De Koninck

directeur de recherche

Dominique Caouette

membre du jury

Charles Goldblum

examineur externe

Marie-Thérèse Chicha

représentante du doyen de la FES

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

Cette thèse propose une interprétation des enjeux du développement local au XXI^e siècle à travers le prisme du concept d'utopie. Cette lecture porte une attention particulière au contexte politique et sociohistorique, à partir de l'exemple d'un projet canadien de développement local en Indonésie.

Le développement local et le concept d'utopie partagent certaines dimensions, celles des imaginaires sociaux qu'ils mobilisent et qui les fondent en retour. La mise en œuvre et les applications pratiques ont également des points communs. En d'autres termes, ils renvoient à la fois à une construction théorique de la réalité tout en étant porteur de projets concrets. L'utilisation de l'utopie comme concept opératoire pour l'analyse nous permet une lecture à la fois originale et critique des enjeux du développement local. Lecture originale, parce qu'elle repose sur des grilles de lecture inspirées essentiellement du concept d'utopie. Lecture critique, parce qu'elle formule un questionnement sur le rôle du développement local dans le contexte politique et sociohistorique actuel.

Dans le cadre du Projet canadien d'équité sociale en Indonésie, la dialectique entre le développement et la démocratie est abordée à partir de l'étude de deux associations qui, tout en affirmant une identité religieuse explicite, revendiquent des droits sociaux et politiques. L'enquête de terrain menée en Indonésie s'insère dans un questionnement plus général sur les modalités de démocratisation en cours par le biais du développement local.

La démonstration porte sur les difficultés que le développement local rencontre dans des pays qui n'ont pas connu la même histoire de sécularisation de l'État ou de construction de la société civile. Ce travail décrit également une mise en pratique par des acteurs qui conçoivent différemment les rapports entre individus et communauté. Les grilles d'analyse permettent de voir dans quelle mesure les projets de développement sont adaptés et adaptables aux spécificités locales, quels éléments sont susceptibles de favoriser la participation des citoyens tout en promouvant les éléments fondamentaux de la démocratie.

Mots clés : gouvernance locale; décentralisation; société civile; Islam; coopération internationale; utopie; Nahdlatul Ulama ; Muhammadiyah ; communauté ; pratiques sociales.

SUMMARY

This thesis proposes an interpretation of the challenges to local development during the 21st century using the concept of Utopia as its analytical framework. This study on local development pays special attention to the socio-political context, using the example of a Canadian project for local development in Indonesia.

Local development and the concept of Utopia share certain characteristics, those of common social perceptions which help to establish them. The implementation and practical applications also have certain commonalities. In other words, they refer to both a theoretical construct of reality and at the same time carry concrete possibilities. Using the concept of Utopia for analysis offers an interpretation that is both original and critical of issues pertaining to local development. It is original because it is based on works essentially inspired by the concept of Utopia and critical because it questions the actual role of local development in a modern socio-political context.

Using the framework of the Canadian social equity project in Indonesia, the dialectic between development and democracy is approached from the viewpoint of a study conducted by two Islamic social organizations, both of whom maintain a strong sense of religious identity while simultaneously make explicit claims regarding social and political rights. The ground survey conducted in Indonesia is an inherent part of the greater question concerning the current modalities of democratization by means of local development.

This case is focused on the hindrances to local development in countries that have not experienced the same history of secularization of State or construction of civil society as in other developing countries. This work also describes the practices of actors who conceive of relationships between individuals and community differently. The analytical tables allow us to see the extent to which development projects are both appropriate for and adaptable to local conditions, as well as which elements are likely to promote participation among citizens, all the while promoting the fundamental elements of democracy.

Keywords: *local development; Utopia; Indonesia; democracy; local governance; civil society; Islam; international cooperation; community; social practices.*

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS	III
SUMMARY	IV
TABLE DES MATIÈRES	V
LISTE DES TABLEAUX.....	IX
LISTE DES FIGURES	X
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	XI
REMERCIEMENTS	XVI
INTRODUCTION	1
Émergence du concept de développement local	1
Le développement local comme utopie	5
CHAPITRE I L'ÉMERGENCE DU DÉVELOPPEMENT LOCAL	13
1. <i>Le local, le global et la glocalisation</i>	14
a. Avènement du développement local	15
b. L'avènement du global.....	17
c. La <i>glocalisation</i>	17
d. La pensée localiste.....	19
2. <i>Un faux dilemme : démocratie ou mondialisation ?</i>	22
a. La démocratie	23
b. Une mondialisation néolibérale ?	26
c. Mondialisation contre démocratie ?.....	28
d. Développement et démocratie	29
e. État, nation et politique.....	30
3. <i>Le développement local et le mythe de l'autonomie territoriale</i>	31
a. L'autonomie locale.....	32
b. Les dangers de l'autonomie locale.....	32
c. Limites à l'exercice de l'autonomie locale	34
4. <i>Élucider les enjeux de la pensée localiste</i>	36
a. Démocratie et autonomie	36
b. Esquisse d'élucidation: les trois sphères.....	37
c. Une localisation des enjeux	39
5. <i>Nouveau rôle pour le chercheur ?</i>	42
a. Des enjeux de <i>société</i>	42
b. Le chercheur, partie prenante	43
CHAPITRE II LE DÉVELOPPEMENT LOCAL SOUS LE REGARD DE L'UTOPIE	46
1. <i>Idéologie, utopie et imaginaire social</i>	47
a. Imaginaire, utopie et idéologie.....	48
b. Composantes de l'utopie	55

c. Fonctions de l'utopie	57
2. <i>L'utopie aujourd'hui</i>	61
a. Le retour des utopies ?.....	61
b. Les nouveaux habits de l'utopie	63
c. L'utopie, concept à la mode.....	64
3. <i>Un 21^e siècle utopique ?</i>	65
a. un contexte favorable ?.....	66
b. Le néolibéralisme, l'anti-utopie du 21 ^e siècle.....	67
c. Le concept d'utopie, un outil d'analyse	70
4. <i>Le développement local, utopie du 21^e siècle ?</i>	72
a. Le développement local, avenir radieux ?.....	73
b. Utopie et prospective territoriale	75
c. Retour sur la fonction heuristique du concept d'utopie.....	78
d. Les dimensions de l'utopie ou l'intégration du contexte	81
e. Le développement local à la croisée des chemins.....	96
CHAPITRE III PRÉSENTATION DES GRILLES D'ANALYSE.....	100
1. <i>Le développement local comme projection : fonctions et dimensions</i>	100
a. Présentation des dimensions	102
b. Présentation des fonctions	103
c. Analyse du tableau croisé	104
2. <i>Interprétation de la fonction praxéologique dans ses deux dimensions principales</i>	111
a. Dimensions politiques.....	111
b. Dimensions anthropologiques	112
c. Présentation de la grille de lecture	113
3. <i>Interprétation des projections politiques et anthropologiques</i>	115
a. <i>Projections politiques</i>	115
b. <i>Projections anthropologiques</i>	119
4. <i>Les tableaux synthétiques par fonction</i>	122
CHAPITRE IV AIDE ÉTRANGÈRE, DÉVELOPPEMENT LOCAL ET CONSOLIDATION	
DÉMOCRATIQUE	128
1. <i>La démocratisation : un nouveau projet hégémonique ?</i>	128
a. Un constat d'échec.....	128
b. Un nouveau contexte : le resserrement des conditions	130
c. Le développement local défini par les instances internationales.....	132
d. L'action du Canada en matière d'aide et de promotion de la démocratie	136
e. Le cas indonésien au cœur du projet canadien.....	142
2. <i>Le contexte indonésien</i>	145
a. De l'indépendance à l'ouverture démocratique.....	145
b. La démocratie en marche.....	152
c. Société civile et éducation à la citoyenneté démocratique	154

d. La Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama : portrait des deux associations	156
CHAPITRE V SOCIÉTÉ CIVILE, ISLAM ET DÉMOCRATIE	161
1. <i>les principes de compatibilité entre Islam et démocratie</i>	161
a. La question de la compatibilité.....	162
b. Vue d'ensemble des points de comparaison	163
c. Citoyenneté et <i>Umma</i>	165
2. <i>La démocratie dans l'imaginaire musulman indonésien</i>	166
a. Promotion de la démocratie	168
b. État, Islam et participation politique.....	170
c. Positions envers la société démocratique.....	173
d. Positions envers la liberté individuelle	176
3. <i>La démocratie comme utopie ?</i>	180
a. La grille de l'utopie appliquée à la démocratie.....	181
b. Fonction praxéologique de la démocratie.....	183
4. <i>L'Islam comme limite à la démocratie</i>	184
a. Pluralisme religieux et rôle des femmes : l'Islam comme limite ?.....	184
b. L'utopie de la diffusion d'un Islam modéré.....	190
c. Fonction praxéologique de l'Islam	192
CHAPITRE VI L'INDONÉSIE ET LE DÉVELOPPEMENT LOCAL EN MARCHÉ.....	195
1. <i>Implantation de projets de développement local : idéologie et pratiques</i>	195
a. Les fondements idéologiques et politiques	196
b. Le Projet d'équité sociale et les pratiques du développement local	198
c. Quatre objectifs.....	210
2. <i>Le développement local comme utopie ?</i>	212
3. <i>Mise en perspective : enjeux et défis</i>	214
a. La finalité du Projet d'équité sociale	214
b. Le développement local : bilan et perspectives pour l'avenir.....	216
CONCLUSION	223
1. <i>Quels apports pour les études sur le développement local?</i>	224
Une lecture parmi d'autres	224
Une inscription dans le contexte global.....	224
L'utopie du développement local : des perspectives pour l'avenir.....	225
2. <i>Une approche qualitative</i>	226
La démarche	226
Diversité des points de vue recueillis	227
Des contradictions constructives	228
Trois composantes	228
3. <i>Retour sur le rôle du chercheur</i>	229
Le chercheur comme intellectuel.....	229
Pertinence d'un renouveau épistémologique pour le développement local	230

Une question d'actualité.....	231
Utopie et le développement local.....	231
BIBLIOGRAPHIE	232
ANNEXES	I
ANNEXE I : GLOSSAIRE.....	II
ANNEXE II : SOURCES ET ANALYSE DES DONNÉES.....	XI
<i>Sources</i>	<i>xi</i>
<i>Analyse</i>	<i>xii</i>
ANNEXE III : LE CHOIX DES ENTRETIENS.....	XIII
<i>Les entretiens exploratoires au Canada</i>	<i>xiii</i>
<i>Recherche et choix des répondants</i>	<i>xiv</i>
<i>Tenue des entretiens</i>	<i>xvii</i>
<i>Limites méthodologiques</i>	<i>xix</i>
ANNEXE IV : GUIDE POUR LES ENTREVUES	XXI
ANNEXE V : LISTE DES ENTREVUES	XXIV

LISTE DES TABLEAUX

TABLEAU 1 : COMPOSANTES DE L'UTOPIE.....	55
TABLEAU 2 : LES FONCTIONS DE L'UTOPIE.....	58
TABLEAU 3 : FONCTIONS DE L'UTOPIE ET DÉVELOPPEMENT LOCAL.....	80
TABLEAU 4 : LES DIMENSIONS DU DÉVELOPPEMENT LOCAL.....	82
TABLEAU 5 : TABLEAU CROISÉ DES FONCTIONS ET DIMENSIONS.....	101
TABLEAU 6 : EXPLORATION DES DIMENSIONS DU DÉVELOPPEMENT LOCAL COMME UTOPIE.....	102
TABLEAU 7 : FONCTIONS DE L'UTOPIE ET DÉVELOPPEMENT LOCAL.....	103
TABLEAU 8 : PROPRIÉTÉS DE LA FONCTION PRAXÉOLOGIQUE.....	114
TABLEAU 9 : <i>PROJECTIONS</i> POLITIQUES.....	116
TABLEAU 10 : <i>PROJECTIONS</i> ANTHROPOLOGIQUES.....	120
TABLEAU 11 : SYNTHÈSE DE LA FONCTION SCHÉMATIQUE.....	123
TABLEAU 12 : SYNTHÈSE DE LA FONCTION REPRÉSENTATIVE.....	124
TABLEAU 13 : SYNTHÈSE DE LA FONCTION ANALYTIQUE.....	125
TABLEAU 14 : SYNTHÈSE DE LA FONCTION SOCIOPOLITIQUE.....	126
TABLEAU 15 : CLASSEMENT DES PRINCIPAUX BÉNÉFICIAIRES DE L'AIDE CANADIENNE BILATÉRALE, 2006.....	142
TABLEAU 16 : ÉVOLUTION DES INSTITUTIONS INDONÉSIENNES DEPUIS L'ÉPOQUE COLONIALE.....	149
TABLEAU 17 : COMPARAISON DU RÉSEAU DES DEUX ASSOCIATIONS.....	159
TABLEAU 18 : POINTS COMMUNS ENTRE ISLAM ET DÉMOCRATIE.....	164
TABLEAU 19 : COMPOSANTES DU CONCEPT D'UTOPIE APPLIQUÉ À LA DÉMOCRATIE.....	182
TABLEAU 20 : VALEUR HEURISTIQUE DE LA DÉMOCRATIE COMME UTOPIE : FONCTION PRAXÉOLOGIQUE ET <i>PROJECTION</i> POLITIQUE.....	183
TABLEAU 21 : COMPOSANTES DU CONCEPT D'UTOPIE APPLIQUÉ À L'ISLAM.....	191
TABLEAU 22 : VALEUR HEURISTIQUE DE LA DIFFUSION D'UN ISLAM MODÉRÉ COMME UTOPIE : FONCTION PRAXÉOLOGIQUE ET <i>PROJECTION</i> ANTHROPOLOGIQUE.....	192
TABLEAU 23 : COMPOSANTES DE L'UTOPIE ET PROJET D'ÉQUITÉ SOCIALE.....	213
TABLEAU 24 : TABLEAU CROISÉ DU PROJET D'ÉQUITÉ SOCIALE.....	219
TABLEAU 25 : RÉPONDANTS DE LA <i>MUHAMMADIYAH</i>	XXV
TABLEAU 26 : RÉPONDANTS DE LA <i>NAHDLATUL ULAMA</i>	XXVI

LISTE DES FIGURES

FIGURE 1 : ÉMERGENCE DU DÉVELOPPEMENT LOCAL.....	14
FIGURE 2 : DÉVELOPPEMENT LOCAL, DÉMOCRATIE ET MONDIALISATION	22
FIGURE 3 : DÉMOCRATIE ET MONDIALISATION : LA PENSÉE NÉOLIBÉRALE	28
FIGURE 4 : IDÉOLOGIE ET UTOPIE	50
FIGURE 5 : IMAGINAIRE ET UTOPIE	52
FIGURE 6 : COMPOSANTES STRUCTURELLES DE L'UTOPIE DU 21 ^E SIÈCLE	71
FIGURE 7 : COMPOSANTES CONTEXTUELLES DE L'UTOPIE DU 21 ^E SIÈCLE.....	72
FIGURE 8 : LE DÉVELOPPEMENT LOCAL À LA CROISÉE DES CHEMINS	97
FIGURE 9: CONTEXTE ET MODALITES D'APPLICATION DES PROJETS DE DEVELOPPEMENT LOCAL : LE CAS DU PROJET D'EQUITE SOCIALE	98
FIGURE 10 : NOUVELLES STRATÉGIES DE LUTTE CONTRE LA PAUVRETÉ : LE DÉVELOPPEMENT LOCAL	133
FIGURE 11 : LES PROVINCES DE L'INDONESIE DEPUIS 2000.....	143
FIGURE 12 : LE PARTAGE COLONIAL À LA VEILLE DE LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE	146
FIGURE 13 : DÉCOLONISATION INDONÉSIEENNE : FORCES EN PRÉSENCE.....	147
FIGURE 14 : PANCASILA : UNE RÉPONSE AUX FORCES EN PRÉSENCE	148
FIGURE 15 : LE DÉVELOPPEMENT LOCAL, PANACÉE ? INTÉGRATION DANS LA TRADITION INDONÉSIEENNE .	153
FIGURE 16: POSITIONS SUR LA COMPATIBILITÉ ENTRE ISLAM ET DÉMOCRATIE	163
FIGURE 17 : ISLAM ET SOCIETE CIVILE	166

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

ACDI	Agence canadienne de développement international
ADP	Aide Publique au Développement
Ansor	Organisme jeunesse de la Nahdlatul Ulama
CAD ou CAD-OCDE	Comité d'aide au développement de l'Organisation pour la coopération et le développement économique (OCDE)
CIDPDD	Centre international des droits de la personne et du développement démocratique
CSPP	Cadre stratégique de programme-pays
DDII	Conseil indonésien pour la propagation de la foi islamique (<i>Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia</i>)
FMI	Fonds monétaire international
FORDEM	Forum pour la démocratie
FPI	Front des défenseurs de l'Islam (<i>Front Pembela Islam</i>)
Golkar	Représentation des groupes fonctionnels (<i>Golongan Karya</i>)

HMI	Association indonésienne d'étudiants musulmans
IAIN	Université Islamique d'État de Jakarta
IBW	Institutions de Bretton Woods
ICMI	Association des intellectuels musulmans d'Indonésie (<i>Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia</i>)
IDH	Indice de développement humain
IMM	Association d'étudiants de la Muhammadiyah
IRM	Association des écoles secondaires
ISDV	Union sociale-démocrate des Indes (<i>Indisch Sociaal Demoratische Partij</i>)
JIL	Réseau de l'islam Libéral (<i>Jaringan Islam Libéral</i>)
JIMM	Réseau des jeunes intellectuels de la Muhammadiyah (<i>Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah</i>)
KISDI	(<i>Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam</i>)
KPK	Commission d'éradication de la corruption

LAKPESDAM	Institut Nahdlatul Ulama pour les études en ressources humaines et le perfectionnement (<i>Lajnah Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia Nahdlatul Ulama</i>)
LPMSDM	Centre de développement communautaire et des ressources humaines de la Muhammadiyah (<i>Lembaga Pengembangan Masyarakat dan Sumber Daya Manusia</i>)
<i>Masyumi</i>	Assemblée consultative des musulmans d'Indonésie (Majelis Syuro Muslimin Indonesia)
MORA	Ministère des Affaires religieuses
NKRI	État unifié de la République d'Indonésie
OCDE	Organisation de coopération et de développement économiques
ONU	Organisation des Nations Unies
P3M	Centre de développement communautaire et des <i>pesantrens</i>
PAN	Parti du mandat national (<i>Partai Amanah Nasional</i>)
PBB	Parti lune et étoile (<i>Partai Bulan Bintang</i>)
PBR	Parti réforme et étoile (<i>Partai Bintang Reformasi</i>)

P4D	Programme de planification participative du développement rural (<i>Perencanaan Partisipatif Penyusunan Program Pembangunan Desa</i>)
PD	Parti démocrate (<i>Partai Demokrat</i>)
PDI	Parti démocratique indonésien (<i>Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan</i>)
PDI-P	Parti démocratique indonésien de lutte (<i>Partai Demokrasi Indonesia</i>)
PKB	Parti du réveil national (<i>Partai Kebangkitan Bangsa</i>)
PKI	Parti communiste indonésien (<i>Partai Komunis Indonesia</i>)
PKS	Parti justice et prospérité (<i>Partai Keadilan Sejahtera</i>)
PMII	Mouvement musulman indonésien, organisation autonome de la Nahdlatul Ulama
PNUD	Programme des Nations Unies pour le développement
PPBK/PPWK	Program Pengembangan Berfikir Kritis /Program pengembangan Wacana Kiyai/ <i>Transforming ways of thinking of kiyais</i>
PPP	Parti uni du développement (<i>Partai Persatuan Pembangunan</i>)

PRRI/PERMESTA	Gouvernement révolutionnaire de la République d'Indonésie (<i>Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia</i>)
PSI	Parti socialiste indonésien (<i>Partai Sosialis Indonesia</i>)
UMY	Université de Muhammadiyah de Yogyakarta
UUD	Constitution de 1945 (<i>Undang-Undang Dasar</i>)
UUDS	Constitution provisoire (<i>Undang-Undang Dasar Sementara</i>)

Note : Les termes étrangers sont tous définis dans le glossaire (Annexe I).

REMERCIEMENTS

Si parfois la réalisation d'une thèse s'apparente à un long marathon solitaire, elle constitue également l'occasion de rencontres exceptionnelles et inattendues. J'ai eu en effet la chance de bénéficier du soutien de personnes dont j'aimerais ici souligner l'apport inestimable.

Je tiens d'abord à souligner le privilège dont j'ai bénéficié dans la direction scientifique de ma thèse : Rodolphe De Koninck, dont j'ai pu à maintes reprises apprécier la rigueur et la minutie, m'a prodigué ses conseils et m'a soutenu dans la réalisation de ce travail. Son exigence m'a encouragée tout au long de ce parcours, et je tiens à le remercier en premier lieu.

Je voudrais remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) qui m'a attribué une bourse d'excellence du Programme de bourses d'études supérieures. J'ai également reçu un soutien financier de la *Chaire des études asiatiques* afin de réaliser mon terrain de recherche en Indonésie durant l'été 2006.

Je tiens aussi à remercier tout particulièrement monsieur Jean-Pierre Collin qui a été, à bien des égards, un mentor et un conseiller. Patron compréhensif, lecteur généreux de son temps, il a non seulement contribué à ma thèse par ses conseils éclairés, mais il m'a également encouragée à poursuivre dans la voie de la recherche.

De nombreuses personnes au Canada et en Indonésie ont permis la réalisation de mon travail de terrain. Je remercie Wendy Allen, directrice du Projet d'équité sociale à Université McGill, pour m'avoir mise en relation avec l'Université islamique d'État à Jakarta : j'ai ainsi obtenu l'autorisation d'enquêter auprès des acteurs du Projet en Indonésie et reçu tout le soutien nécessaire pendant mon séjour. Le personnel de plusieurs organismes et institutions m'a aidé. Ma reconnaissance va tout particulièrement aux professeurs Fuad Jabali et Sri Mulyati pour leur aide précieuse dans l'établissement de contacts pour les entretiens.

Un grand merci également à tous ceux qui ont bien voulu participer à mon enquête, en m'accordant de leur temps et en partageant leur expérience dans le cadre du Projet. Je souhaite leur témoigner ma très sincère reconnaissance.

Je ne saurais passer sous silence l'appui intellectuel, moral et technique de Caroline Patsias, Anna Olivier et Vincent Guillon qui a été décisif dans la dernière ligne droite de ce parcours doctoral.

Merci également à mes amis pour avoir partagé si généreusement leur savoir, leur sagesse et leur fantaisie : ce soutien m'a été indispensable. Enfin, et il s'agit d'une place d'honneur, à ma famille, je dis simplement merci d'avoir toujours cru en ma réussite.

INTRODUCTION

À une époque de concentration des pouvoirs économiques et politiques au niveau mondial, le développement local semble être une alternative séduisante. Il suscite de nouveaux espoirs chez des populations qui en sont souvent au stade de la simple survie. Selon le contexte politique et sociohistorique dans lequel ils émergent, les expériences et les principes du développement local sont en mesure de porter de lourds enjeux de société.

Cette recherche propose une interprétation de ces enjeux à l'aube du 21ème siècle. La notion de développement local renvoie à de nouveaux imaginaires sociaux qui s'expriment de plus en plus nettement en opposition au mouvement communément appelé mondialisation.

Émergence du concept de développement local

La naissance

C'est au début des années 1970 que sont apparues, au Québec, les premières expériences de développement local telles qu'on les connaît aujourd'hui. Favreau et Lévesque expliquent ainsi cette émergence :

Déçus devant l'incapacité de l'État et de la grande entreprise à enclencher le développement économique, les citoyens des zones les moins prospères ont décidé de « se prendre en main » en se donnant une gouverne locale regroupant les forces vives du territoire et donc capable de coordonner et de soutenir les initiatives locales avec le souci d'un développement plus intégré et attentif à l'amélioration de la qualité de vie de tous les résidents. (Favreau et Lévesque 1996 : 166).

Ce mode de développement a émergé dans les pays occidentaux autant en réaction aux visées centralisatrices de l'État qu'aux tendances fonctionnelles et trop économistes d'un néolibéralisme qui commençait à triompher.

Une référence incontournable

Mais l'avènement du local comme référence incontournable se situerait davantage au début des années 1980, en réponse, notamment, à la perte de légitimité de l'État-nation. Juan-Luis Klein soulignait en ce sens, au début des années 1990, que les référents nationaux « *ne constituent plus les meilleurs cadres pour une gestion efficace des pressions économiques* » (Klein 1992 : 9), étant donné la dynamique de plus en plus internationalisée de ces dernières. Dans cette perspective, l'auteur suggérait que, « *en ce qui concerne la gestion du social, le référent local devient plus mobilisateur et plus efficace que le référent national* » et que « *même les problèmes d'envergure nationale et internationale sont abordés à partir de points de vue définis localement.* » (Ibid. : 9).

Le développement local, depuis lors, s'avère porteur de grands espoirs pour les spécialistes comme pour les acteurs du développement. Cependant les débats sont animés sur son rôle et sa portée.

L'ère ambiguë du développement local

Nous voici en effet, en ce début de troisième millénaire, dans ce cadre « local/global », où l'on nous invite à « penser globalement, agir localement ». D'un côté, nous avons un monde de plus en plus globalisé, aux frontières souples et dont les interactions sont de plus en plus directes et instantanées. En face apparaissent des entités locales singularisées, relativement homogènes, plus responsables, solidaires et autonomes, mais néanmoins dans une situation d'interdépendance. Entre les deux, nous avons des États qui cherchent à redéfinir leurs prérogatives à l'intérieur de cette immense mutation.

Pour les uns, le local pourrait y gagner, soulagé de l'emprise tentaculaire de l'État planificateur des destinées, avec l'émergence d'un nouvel espace démocratique local où le citoyen s'approprie progressivement le pouvoir¹. Pour les autres, le local risquerait plutôt d'y perdre, soumis à l'emprise « *globalitaire* » des « *nouveaux maîtres du*

¹ De là l'intérêt récent pour le thème de la gouvernance locale. Voir notamment Carrier, M. *et al.* (dir.), 2000, *Gouvernance et territoires ruraux : éléments d'un débat sur la responsabilité du développement*, Sainte-Foy, PUQ.

monde »², avec l'émergence d'un nouvel espace de domination mondiale où le citoyen se voit progressivement dépossédé de toute autonomie. Qu'en est-il vraiment? Nous allons voir en détail dans le chapitre I les différents courants de pensée associés à l'émergence de ces modèles de développement local.

Un modèle de pensée ?

Ce qu'il faut surtout constater pour l'instant, c'est une certaine similitude entre les discours des chercheurs s'intéressant au développement local, ceux des acteurs du développement et ceux des gouvernements. Cette conformité se situe dans l'affirmation que le local se révèle désormais être le lieu privilégié de l'élaboration et de la mise en œuvre de stratégies de développement. Cette position est forte surtout depuis la fin des années 1980, en Occident comme dans les pays en développement.

Par exemple, le gouvernement du Québec, dans sa Politique de soutien au développement local et régional, constate que « *c'est au niveau local que se développent les entreprises et les activités utiles au développement économique, social et culturel de la collectivité en fonction de la capacité du milieu de se prendre en main.* » (Gouvernement du Québec 1997 :10). En 1989, le chercheur Bruno Jean anticipait que « *ce qui se nomme "développement local" pourrait se révéler une importante lame de fond capable de transformer les rivages sur lesquels elle va déferler* » (Bruno 1989 : 22). On sait qu'une majorité de chercheurs étudiant le développement régional au Québec ont prononcé le même acte de foi avec des variantes. Ils ont ainsi manifesté de l'engouement à l'égard des nouvelles perspectives offertes par les pratiques associées au développement local (Polèse 1996 : 321-335). C'est le cas, par exemple, de Marc-Urbain Proulx, qui soulignait, en 1996, que « *dans le contexte actuel du désengagement de l'État, la culture de la solidarité qui se déploie déjà à un bon degré dans les collectivités locales et régionales, représente une voie incontournable pour la politique régionale québécoise* » (Proulx 1996 : 93). C'est aussi le cas de Hugues Dionne qui, quelques années plus tôt, observait que « *la conscience populaire des localités compromises dans*

² Expressions de Ignacio Ramonet, directeur du *Monde Diplomatique*.

leur développement et menacées de fermeture a ravivé cette sensibilité à l'importance du maintien des milieux de vie et à la nécessité de solidarités construites sur la prise en charge locale obligée » (Dionne 1992 : 394).

L'exportation du modèle : démocratie et développement

C'est dans ce cadre que la notion de développement local a été récupérée par les agences gouvernementales de coopération au développement, en réponse aux théories du développement trop fonctionnalistes et normatives, qui occultaient les réalités sociales, culturelles et politiques des pays bénéficiaires de l'aide (Klein et Waaub 1996). Les pratiques mettent aujourd'hui de l'avant l'importance de la participation des populations à l'élaboration des politiques de développement et de consolidation de la démocratie. Elles insistent sur le lien entre développement et *empowerment* des populations locales. Cette volonté d'impliquer les populations est révélatrice du double lien entre développement local et démocratie. Non seulement le développement local est-il lié à la démocratie du point de vue normatif, car il doit promouvoir la démocratisation, mais la mise en œuvre même des projets renforce le processus démocratique. La démocratie est gage de la réussite des projets en même temps qu'elle émerge des pratiques de développement local. Par ailleurs, dans la mesure où la réflexion sur le développement conteste le discours économique dominant et critique l'ordre établi au nom des communautés locales (*Ibid.* 1996), elle pose les fondements du nouveau « vivre-ensemble ».

Les acteurs du développement local, suivant ces assertions, seraient en mesure de participer activement à la définition de leur destinée. Cela implique qu'ils disposent des outils et des structures nécessaires, de la légitimité et plus substantiellement d'une certaine autonomie, c'est-à-dire de la capacité de « *faire eux-mêmes leurs lois* ». Or Michel Bassand, pourtant reconnu comme un grand promoteur du développement local, soutenait, dans le contexte sociopolitique des années 1990, que l'action des forces endogènes ne concernait que des aspects peu déterminants pour le développement de la communauté (Bassand 1992). C'est ici qu'apparaît la pertinence d'aborder la question du développement local en se référant au concept d'utopie.

Le développement local comme utopie

Du rêve à l'imaginaire social

Au regard de ce qui vient d'être brièvement décrit se pose en effet la question du pouvoir réel des communautés locales, qu'il s'agisse des municipalités ou de toute autre entité désignée « locale ». Est-il possible, sur la base d'actions locales, d'envisager l'institution d'une communauté plus autonome? Comment penser l'*auto-institution* de cette communauté sans envisager une remise en question de l'ordre institué, alors qu'il y a un déclin de l'autonomie des instances nationales au profit d'instances supranationales? L'*auto-institution* est la capacité, pour une société (ou une communauté) donnée, de participer activement à la création des institutions qui font « *tenir ensemble* » ses composantes (Castoriadis 1999). Comment travailler localement à l'amélioration substantielle de la qualité de vie dans les communautés alors que cette localisation de la gestion du social est indissociable, pour certains, du désengagement volontaire de l'État et du renforcement du pouvoir de l'élite financière *intra et supra* nationale?

Jean-Pierre Garnier, en étudiant ce qu'il appelle *le nouvel ordre local* en France, s'en prend vigoureusement à ce que l'on pourrait désigner comme la nouvelle utopie locale. Il emploie d'ailleurs le terme « utopie » en son sens de projet tout simplement irréalisable. Pour lui, il est impossible d'assumer une régulation efficace des rapports sociaux à l'échelle de l'agglomération : contrecarrer en agissant au « niveau local » les effets du « niveau global » est un leurre (Garnier 1999). Il ne peut s'agir que de dénoncer et contester le libéralisme économique. Toute initiative se réclamant concrètement du seul développement à l'échelle locale n'aboutirait qu'à *localiser*, c'est-à-dire à dépolitiser la question sociale.

Un autre type d'interprétation, exprimé par Fernando Ainsa, amène à percevoir dans les initiatives de développement local une dimension véritablement utopique au sens d'imagination d'une société idéale. Le local constituerait un « *espace pour un imaginaire utopique* » à partir duquel pourraient s'instituer de nouveaux modes d'articulation entre l'État et les citoyens (Ainsa 1997). Le développement local, associé à

une utopie positive mais relativement modérée dans sa fonction critique, pourrait correspondre, non pas à une adaptation béate au nouvel ordre économique, mais à la création de nouveaux espaces et instances de régulation qui viendraient tempérer, humaniser cet ordre.

Ce travail a pour objectif de mesurer la portée du développement social comme utopie dans toutes ses dimensions, aussi bien critique que constructive. La mesure des changements dans les modes de pensée comme dans le fonctionnement social est au cœur de la démarche de terrain.

Un terrain propice à la recherche

Le concept d'utopie va être utilisé ici pour cerner les enjeux du développement local, ses composantes théoriques comme certaines de ses applications pratiques. C'est à cet effet qu'une enquête empirique portant sur un projet canadien de développement local en Indonésie s'est retrouvée au cœur de ce travail. Elle permet une analyse des enjeux globaux du développement local ainsi qu'une mise en lumière des processus de mise en place d'un projet « utopique », dans des conditions assez extrêmes. Le cas indonésien est particulièrement révélateur.

En effet, l'Indonésie a connu des transformations démocratiques récentes qui sont allés de pair avec une ouverture des marchés économiques. Si certaines avancées, notamment dans la défense des droits et l'ouverture de la société civile, sont indéniables, les processus de démocratisation demeurent fragiles dans une société fortement inégalitaire malgré l'essor dû à la globalisation (De Koninck 2005).

De plus, la société indonésienne est fortement imprégnée des valeurs islamiques et traditionalistes (Amstrong 2000). L'Islam étant souvent stigmatisé comme un facteur pouvant entraver les processus de démocratisation (Aoun 2007b), l'exemple indonésien s'avère pertinent dans la mesure où il permet de mettre en évidence la nécessité d'adapter certains projets de développement aux réalités politiques et sociohistoriques locales.

Plus particulièrement, le cas indonésien permet de mesurer la conciliation possible entre valeurs traditionnelles et engagement envers la démocratie, condition nécessaire aux projets de développement. Nous allons voir que l'existence d'un projet canadien d'aide au développement ayant pour objectif une meilleure équité sociale s'est avérée déterminante pour la mise en place du projet de recherche.

Au delà des considérations purement méthodologiques, il s'agit d'évaluer la portée des discours des chercheurs et de la pratique des acteurs sur notre compréhension générale du développement. Mon objectif est ainsi d'apporter un regard critique et constructif sur les analyses et les conceptions du développement local.

Voici résumés en quatre points les objectifs du travail, ainsi que les questions de recherche concrètes qui leur correspondent.

1) Démontrer la pertinence d'intégrer des éléments du concept d'utopie dans une démarche d'appréhension de la réalité du développement local

Quelles sont les propriétés de l'utopie qui permettent d'en faire un concept opératoire pour l'analyse du développement local?

2) Interpréter les principales *projections* du développement local

Dans le cadre de ce travail, je nomme *projections* les manifestations concrètes des conceptions du développement local dans la réalité, par la réalisation de projets.

Quelles sont les principales projections politiques et sociohistoriques du développement local?

Quelle est la nature de ces projections?

Comment ces *projections* s'inscrivent-elles dans des contextes politiques et sociohistoriques plus globaux?

Quelle interprétation globale peut-on faire du développement local comme utopie ?

L'enquête menée auprès des acteurs du développement local œuvrant dans nos deux associations islamiques de la société civile indonésienne s'inscrit donc dans l'objectif

général de comprendre les *projections* du développement local. Voici les deux objectifs spécifiques qui en découlent, associés à la recherche sur le terrain.

3) Explorer les approches et les pratiques des deux associations islamiques de la société civile, la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama, en se penchant sur quatre projections: la démocratie, la société démocratique, la citoyenneté et l'éducation à la citoyenneté démocratique

Comment les associations étudiées transforment-elles les conceptions et les comportements démocratiques, comme la vision de la société démocratique et de la citoyenneté?

Comment ces associations influencent-elles les visions et les pratiques de la démocratie? Quelles stratégies ces associations utilisent-elles pour former des « citoyens démocratiques » parmi leurs membres et au sein de la communauté dans son ensemble?

4) Analyser comment les acteurs du développement local conceptualisent (leur vision de) la démocratie, la société démocratique, la citoyenneté, la liberté et l'éducation à la citoyenneté démocratique

Quelles valeurs et quels principes soulignent-ils dans leur conceptualisation de la démocratie, la société démocratique, la citoyenneté et l'éducation à la citoyenneté démocratique?

Comment les acteurs concilient-ils les conceptions et pratiques de la démocratie avec leurs croyances et leurs idéaux religieux, en l'occurrence l'Islam ?

Comment les associations adaptent-elles les références aux fondements (universels) de la démocratie aux visions inspirées de l'Islam?

Comment la référence explicite aux valeurs de l'Islam influence-t-elle les perceptions et les actions des groupes, ainsi que la mise en œuvre de la démocratie et du développement ?

Comment les acteurs gèrent-ils les conflits potentiellement générés par la conciliation de l'attachement religieux à l'Islam et de la promotion d'un modèle occidental de démocratie politique ?

Hypothèses

Le développement local, par les initiatives qu'il suscite, contribue à l'expression d'une utopie contemporaine : il renvoie à une construction théorique de la réalité tout en étant porteur de projets concrets. Ces deux voies vont être analysées : d'une part, nous souhaitons examiner et porter un regard critique sur les travaux s'intéressant au thème du développement local et, d'autre part, nous allons nous pencher directement sur la pratique, à travers l'examen de la vision de la démocratie proposé par les acteurs des deux associations islamiques de la société civile indonésienne.

Le contexte politique et sociohistorique à l'intérieur duquel se pratique et se pense le développement local est toujours complexe. Une analyse mobilisant comme concept opératoire l'utopie appliquée au développement local, permet de mieux comprendre les dimensions et les composantes des théories sur le développement local, en même temps qu'elle éclaire les pratiques associées à des projets concrets. L'élaboration de grilles utilisant à la fois les composantes de l'utopie, ses dimensions et ses fonctions sont ainsi à la base de mon analyse.

Démarche et concepts

Afin de mener à bien la recherche de terrain, j'ai d'abord comparé les visions de la démocratie, de la citoyenneté et de la participation politique issues des théories libérales et participationnistes à celles des acteurs³. D'autre part, j'ai examiné dans quelle mesure les nouvelles valeurs véhiculées par le projet étaient compatibles avec celles des acteurs. Ceux-ci sont d'une certaine manière à l'opposé de l'idéologie du pays à l'origine du projet, le Canada : ils sont musulmans, ils ont une faible expérience des processus démocratiques et ils ont connu une histoire politique très agitée au cours des dernières années, en particulier avec le poids d'un État centralisateur. À partir de cette expérience,

³ Le choix des entretiens est présenté en annexe III. La grille de base pour les entrevues est présentée en annexe IV et la liste des entrevues réalisées en annexe V.

j'ai construit une grille d'analyse des processus de « réalisation » de l'utopie du développement local⁴.

Dans ce travail, le terme « développement local » est ainsi utilisé à la fois pour désigner des pratiques locales de développement et un corpus de recherche qui s'intéresse à ces pratiques. *Ce qui m'intéresse tout particulièrement, c'est* la relation dynamique entre les possibilités et les obstacles de diverses natures (politique, culturelle, sociale, etc.) qui favorisent ou contraignent la réalisation d'objectifs, de projets ou d'idéaux. J'analyse les *projets* : ce qui est à « réaliser » ou à accomplir. J'analyse également *ce qui est* (la communauté dans son état actuel), le contexte mais également la structure sociale et les modes de pensée. Ce que j'appelle alors *projections* sont les manifestations concrètes des conceptions du développement local dans la réalité, visibles à travers la réalisation de projets. Les diverses dimensions de la notion d'utopie sont présentées dans un chapitre consacré à l'élaboration de l'utopie comme concept opératoire.

Présentation de la thèse

Dans un premier temps, je traiterai de l'émergence du développement local et de ses multiples facettes (Chapitre I). Je décrirai les contextes sociohistorique et politique à l'intérieur desquels se sont développées de nouvelles pratiques bientôt connues sous le nom de « développement local ». Je verrai quelques enjeux politiques (autour de la notion de démocratie) et économiques (autour de la notion de mondialisation) associés à l'émergence de ces pratiques et à leurs conséquences, en particulier, la tentation d'une « autonomie territoriale », ce que j'appelle le « mythe de l'autonomie locale ». Après une synthèse de la position des différents chercheurs en sciences sociales relativement au sujet du développement local, je développerai l'idée selon laquelle les enjeux qui lui sont liés sont d'abord et avant tout des enjeux de société.

⁴Les grilles d'analyse sont présentées dans les chapitres II et III

On prendra ensuite la mesure de la dimension utopique du développement local (Chapitre II). Je présenterai alors les *dimensions* (politique et anthropologique) et les *fonctions* (schématique, représentative, analytique, praxéologique et socio-politique) du concept d'utopie. Je démontrerai aussi comment et pourquoi le concept d'utopie est d'actualité, à la fois dans le principe et dans la réalité concrète. Finalement, je définirai en quoi le développement local porte les germes d'une nouvelle utopie.

Après avoir montré en quoi l'utilisation du concept d'utopie s'avère pertinente comme grille de lecture, je reprendrai les cinq fonctions présentées pour constituer une grille interprétative. J'illustrerai alors les potentiels analytiques du concept en effectuant une lecture originale des *projections*, c'est-à-dire des manifestations concrètes du concept de développement local dans une réalité et un contexte sociohistorique déterminé. Je proposerai alors une grille d'analyse croisant fonctions et dimensions. Elle sera illustrée par l'une des fonctions (la fonction praxéologique) appliquée à deux dimensions (les dimensions politique et anthropologique), les plus à même de mesurer notre hypothèse sur le terrain. J'appliquerai ensuite les *projections* de cette grille au développement local dans ses deux dimensions et ses cinq fonctions, en élaborant les questions concrètes à se poser pour la mesure de l'utopie (chapitre III).

Je m'intéresserai ensuite au contexte d'implantation du projet canadien de développement local et aux approches diffusées par les instances internationales d'aide comme l'ONU et la Banque mondiale. Nous verrons que la notion de développement local des populations est étroitement liée à la conception du développement telle qu'elle est proposée par les principaux acteurs internationaux. J'examinerai les différents paramètres de cette conception du développement et nous tenterons de comprendre dans quelle mesure les politiques formulés par les instances internationales sont propices à l'élaboration et à la mise en œuvre, sur le terrain, de projets de développement local. Cette présentation nous permettra de mieux saisir les conditions d'émergence du développement local en Indonésie, et la place accordée à l'Islam et à la démocratie dans ce processus (Chapitre IV).

J'appliquerai également à la démocratie et à l'Islam le concept opératoire d'utopie tel que je l'ai défini auparavant. J'utiliserai ma grille de lecture sur les processus à l'œuvre dans la réalisation du projet canadien de développement local en Indonésie. J'analyserai les composantes de la démocratie comme *projection* de l'utopie : sa dimension politique, puis sa dimension culturelle. Ce sont les conceptions de la « société civile » qui sont en jeu : conceptions de l'individu et conceptions de la communauté. Nous verrons que l'intégration de l'Islam est une composante essentielle du processus. Les dimensions politiques et culturelles de ma grille de lecture se révèlent essentielles pour l'interprétation et l'analyse des composantes idéologiques, en particulier autour de la démocratie et de l'Islam dans la société indonésienne (Chapitre V).

Finalement, je reviendrai sur les différentes composantes utopiques du développement local pour les associer aux caractéristiques de la période actuelle (contexte politique et sociohistorique) afin de dégager les constantes du modèle et ses variations locales possibles (chapitre VI).

CHAPITRE I

L'ÉMERGENCE DU DÉVELOPPEMENT LOCAL

L'émergence du développement local est associée à la mondialisation et au retrait de l'État-providence. Dans ce contexte, le discours est à la responsabilisation des acteurs locaux, à la synergie et au partenariat des différentes catégories d'acteurs, à la prise en charge des économies et des communautés locales. La montée du développement local est significative de la crise qui secoue les États-nations depuis les vingt dernières années. La mondialisation des marchés et la globalisation des échanges ont favorisé une restructuration des États nationaux dans chaque coin du globe.

Avec la montée du néolibéralisme à la fin des années 1970, les États nationaux ont dû rationaliser leurs activités et ils ont procédé à une réduction importante de la taille de l'appareil gouvernemental. Ils se sont ainsi départis de plusieurs responsabilités. La décentralisation politique et administrative est apparue comme un des moyens pour l'État d'effectuer cette rationalisation en transférant des responsabilités et des compétences à d'autres paliers de gouvernement. Ces politiques de restructuration de l'État s'inscrivaient dans le courant d'une nouvelle approche de développement et de gestion économique, axée sur le local, et d'un discours en faveur des communautés locales. En somme, les théories entourant le développement local prennent forme dès les années 1950, mais la mise en œuvre de celui-ci ne sera effective qu'au cours des années 1980 avec l'instauration dans les pays du Nord des politiques de décentralisation (Larochelle 1998).

Le développement local s'inscrit donc dans un vaste et complexe ensemble de dynamiques politiques et sociohistoriques. La compréhension de ces dynamiques est indispensable pour saisir, même partiellement, la nature des enjeux du développement local, qui ne prend son sens que par son inscription dans ce contexte. Réciproquement,

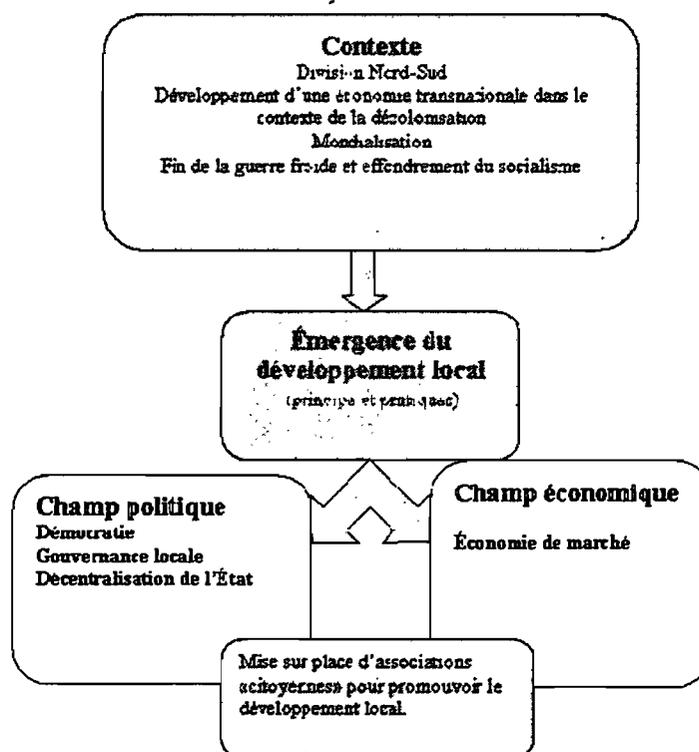
l'insertion d'un projet de développement local contribue à faire évoluer le contexte et la réalité sociale dans lequel il s'inscrit.

1. Le local, le global et la glocalisation

Les nouvelles pratiques de développement bientôt nommées « développement local » sont à replacer dans le contexte politique et sociohistorique actuel, qui est celui d'une opposition apparente entre local et global, mais également d'une opposition entre démocratie et mondialisation. Ce contexte est également en bonne partie un héritage des années 1970 et 1980.

Voici les différentes composantes présidant à l'émergence du développement local : la crise de l'État-providence, l'échec observé des politiques centrales de planification du développement des régions, l'internationalisation progressive des échanges commerciaux, la revalorisation des appartenances territoriales. Les grandes questions de société discutées au niveau national ont laissé place à des modalités de gestion des problèmes sociaux au niveau local, comme le montre la figure ci-dessous.

Figure 1 : Émergence du développement local



a. Avènement du développement local

Avant les années 1970, la notion de développement à l'échelle locale était presque inexistante dans la littérature sur le développement comme dans les pratiques politiques et sociales. Or, aujourd'hui, le local a acquis une notoriété sans précédent, que ce soit dans la théorie ou dans la pratique. Non seulement le développement local est-il à la mode, mais les acteurs du développement se désignent fièrement comme « acteurs locaux ». Les trente dernières années sont celles d'un grand bouleversement.

C'est approximativement au tournant des années 1970 et 1980 que se situe l'avènement du local⁵, c'est-à-dire l'avènement de cette idée qui veut que le local soit le cadre de référence par excellence pour assurer une certaine régulation des rapports sociaux, une certaine expression de l'existence individuelle et collective. Dans le discours des sciences sociales, comme dans le discours politique et celui des acteurs du développement, apparaît ce que Gilbert Larochelle nommerait « *l'ambition de remettre à l'individu la maîtrise de son destin et à la communauté la responsabilité de son existence* » (Larochelle 1998 : 17-18).

Au Québec et au Canada, l'avènement du local comme niveau de structuration des débats sur le développement trouve ses origines en réaction à l'action gouvernementale des années 1960. La culture planificatrice et centralisatrice de l'État québécois, associée à une forte bureaucratisation, donne lieu à la mise en place de politiques de développement régional définies à partir du sommet. Ce type de politiques publiques ne prenait pas en compte les particularités et les besoins spécifiques des régions. Les acteurs régionaux ont commencé alors à s'organiser pour revendiquer une plus grande autonomie dans les décisions concernant l'orientation du développement de leur territoire. Les années 1970 marquent le début de cette volonté de prise en main.

⁵ En France par exemple, note Paul Houée, « le concept même de développement local apparaît en 1975 dans les débats sociaux, en 1982 dans les propositions et mesures ministérielles, avant de trouver sa place dans les politiques territoriales en 1995 et en 1999 » (Houée 2001 :111-112).

Les théoriciens de l'époque, observant la réalité, prennent conscience (ici comme ailleurs) du caractère endogène du développement. Les acteurs locaux sont les mieux placés, semble-t-il, pour identifier et résoudre les problèmes de leur région. Les gouvernements emboîtent le pas et élaborent des politiques davantage axées sur la décentralisation et le partenariat avec le milieu. Les acteurs régionaux et locaux sont reconnus, à partir de la fin des années 1970 et du début des années 1980, comme des intervenants pertinents en matière de développement. Les entités régionales et locales sont désormais considérées comme porteurs d'une dynamique propre. Les gouvernements ont en charge de la faire émerger.

L'avènement du local est accompagné par une nouvelle gamme d'expressions, de concepts, d'énoncés et d'intentions politiques. Qu'il s'agisse de la responsabilité du citoyen, de la décentralisation, de la démocratie participative, des vertus de la proximité et de la capacité des communautés à définir elles-mêmes leurs besoins, l'avènement du local est associé pour plusieurs à une tendance fondamentalement positive. La vision est parfois caricaturale. Les citoyens semblent pouvoir habiter et organiser leur communauté locale sans la tutelle d'un État-nation, qui serait trop centralisé et exagérément bureaucratique. D'un côté, on retrouve un État tutélaire, avec ses technocrates « déconnectés » de la réalité quotidienne, incapables de saisir l'identité des communautés. De l'autre, des collectivités locales, avec leurs élites et leurs citoyens « branchés » sur la réalité quotidienne, seraient davantage en mesure d'identifier leurs besoins et mieux placées pour les satisfaire.

Ainsi constate-t-on, en même temps que l'émergence du mouvement de développement local, une perte de légitimité de l'État-nation, causée également par la mondialisation de l'économie comme nous le verrons dans la section suivante. Cela accentue les critiques du rôle de l'État et accélère l'« avènement du local », c'est-à-dire la reconnaissance du local comme entité relativement autonome et des acteurs locaux comme partenaires à part entière pour initier le développement. Au Québec, cette tendance est en quelque sorte institutionnalisée par l'entrée en vigueur, en 1997, de la *Politique de soutien au développement local et régional* (Gouvernement du Québec 1997), politique qui

confirme explicitement le local comme terrain d'action privilégié de la mise en œuvre de stratégies de développement.

b. L'avènement du global

Au cours des mêmes décennies, des transformations considérables surviennent dans l'économie mondiale. La libéralisation des capitaux et l'ouverture des frontières nationales pour favoriser les échanges économiques ont eu pour effet d'amplifier la crise de légitimité de l'État-nation. C'est à l'échelle de la planète qu'il faut maintenant penser.

Les États semblent avoir un contrôle de plus en plus modeste sur les déterminants macro-économiques du développement. Aussi, outre les dimensions économiques mentionnées plus haut, les formidables transformations dans le monde des communications ont permis d'inscrire, au moins dans nos représentations, la réalité d'un « *village global* », d'une communauté mondiale enfin « *unifiée* ». Ajoutons également les grandes questions écologiques et humanitaires qui ont contribué, par leur envergure, à marquer une certaine désuétude du cadre d'intervention national.

Les instances nationales ont ainsi été progressivement départies de leur marge d'autonomie, en matière de régulation économique et par conséquent en matière de régulation politique et sociale.

c. La glocalisation

C'est dans ce contexte qu'ont été entreprises les premières recherches sur les expériences de développement local. La situation est paradoxale. Les États sont soumis aux pressions d'une économie mondialisée et cherchent à centraliser les espaces d'élaboration des grandes orientations de développement. Dans le même temps, ils délèguent certaines prérogatives du pouvoir central au profit d'entités territoriales régionales ou locales. Le développement local émerge alors, comme théorie et comme pratique, dans ce contexte sociohistorique singulier très bien décrit par Paul Houée en 2001. Paul Houée fait alors le constat suivant :

Un regard sur les dynamiques en cours révèle avec évidence que beaucoup agissent localement, mais découvrent les tempêtes de la mondialisation dans l'action de base où ils voudraient les oublier; d'autres vivent en altitude, sont absorbés par les justifications et les stratégies de la globalisation, mais en perçoivent bientôt les incohérences et redécouvrent la pertinence du développement local pour rejoindre la complexité du vivant. Rares sont ceux qui parviennent à conjuguer local et universel, à réussir le va-et-vient permanent du village ou du quartier et de la planète (Houée 2001 : 193).

L'auteur invite à créer des arrimages entre le local et l'universel, car lorsque le local demeure « *replié sur lui-même, il s'étirole rapidement, sombre dans l'insignifiance ou est facilement récupéré par les pressions et les rouages du système dominant* » (Ibid. : 193). C'est ici que la notion de *glocalisation* prend son sens.

La notion de *glocalisation*⁶ est un néologisme proposé par les sciences régionales qui repose sur l'hypothèse, répandue par ailleurs dans les sciences sociales, de la forte interconnexion de différents espaces. On peut résumer cette hypothèse comme suit : pour comprendre ce qui se passe au local, il faut comprendre ce qui se passe au global, et inversement. La perspective de la *glocalisation* nous permet d'appréhender les relations entre le local et le global dans toute leur complexité. Elle est utilisée depuis quelques années par plusieurs auteurs qui tentent de relier analytiquement les phénomènes de localisation et de globalisation. Déjà en 1995, Thomas J. Courchene utilisait le terme de

⁶ À titre d'exemple, voici ce qu'en disaient, en 1996, les Comités Nationaux de l'Union européenne : « [...] d'où le concept de "glocalisation", c'est-à-dire d'une articulation entre le global et le local. Cette notion s'applique actuellement aussi bien à l'économie (la ville en tant que milieu économique propice à l'optimisation des synergies) qu'à la culture (les institutions locales et leur relation dialectique avec l'universalisme informationnel pratiqué par les médias). Dans ce cas, la "glocalisation" signifie une mise en valeur du milieu urbain et du rôle de gestionnaire-coordonateur-promoteur des gouvernements locaux, afin de mettre en oeuvre des politiques qui tiennent compte et se positionnent par rapport à un certain nombre de référentiels globaux. » (Comités Nationaux de l'Union Européenne 1996).

glocalization pour décrire le phénomène de transfert simultané des pouvoirs économiques des États à des entités locales et à des entités supranationales (Courchene 1995). Les décideurs politiques retiennent également la notion de glocalisation pour appréhender le contexte des dernières années. Voici ce qu'en dit Alain Bourdin : « *en réalité, ces relations apparaissent souvent univoques, inégales, discordantes, bien que, si le local est à la fois pénétré, déstabilisé et recomposé par le global, il parvient aussi parfois à lui échapper, à l'affronter ou à le réinterpréter [...]* » (Bourdin 2000: 214). Nous sommes en présence d'un double phénomène (la globalisation et la localisation) dont les éléments interagissent.

d. La pensée localiste

Cette cohabitation du local et du global peut être interprétée ou représentée selon différents points de vue. Il peut s'agir de concevoir le local comme espace de résistance à une globalisation homogénéisante. Se réappropriier le patrimoine, nous dit par exemple Choay, « *c'est résister à la mondialisation, (...) [à] son hégémonie qui tend à une civilisation minimale unique* », ce pourquoi elle appelle à « *utiliser toutes les prothèses à travers lesquelles s'accomplit la mondialisation, mais qu'elles soient au service d'un projet local préalable* » (Choay 2001 : 10). Dans son célèbre *La fin du travail*, Jeremy Rifkin appelle aussi à profiter des opportunités du local dans le contexte mondial :

Ce n'est qu'en bâtissant des communautés fortes et autosuffisantes dans tous les pays que les populations pourront résister à la déferlante des mutations technologiques et à la mondialisation des marchés, qui menacent les moyens de subsistance et la survie même d'une grande partie de la famille mondiale. (Rifkin 1996 : 329).

Ainsi nous invite-t-on, de façon paradoxale, à profiter de la dimension localisante de la mondialisation afin d'en contrer ses effets néfastes, notamment la menace

« *globalitaire* »⁷ qui lui est inhérente. Mondialiser les résistances locales, telle semble être la voie de salut des « locaux ».

L'avènement du local, c'est donc aussi l'avènement de ce que l'on pourrait appeler la « pensée localiste ». Ce serait à partir du local, par des moyens locaux, par la sagesse locale, que nous pourrions parvenir à instituer des communautés, des sociétés, voire un monde viable. C'est cet amalgame constitué d'éléments paradigmatiques, de conceptions « populaires », de représentations, et même d'ingrédients de postulats théoriques en sciences sociales, qui signale en quelque sorte que les réponses aux grandes questions de société émergeraient du local.

Alain Bourdin situe bien la place qu'occupe la pensée localiste:

C'est que l'interrogation sur les sociétés, dans toutes ses dimensions (philosophique, politique, etc.) se focalise sur des objets, qui, à un moment, paraissent porteurs de toutes les grandes questions. L'État, les classes sociales, la démocratie, les grandes organisations furent des lieux d'interrogation largement partagés pendant tout un moment de notre histoire. Au cours des dernières décennies, l'intérêt s'est souvent porté vers tout ce qui représente la «base» par opposition aux grands appareils sociaux : l'entreprise, la famille, le local, les mouvements protestataires et les diverses formes de l'affirmation identitaire. Ces objets privilégiés servent de support à un discours d'ensemble sur la société. (Bourdin 2000 : 17-18).

Dans cet argumentaire « localiste », le local serait le « *niveau des véritables solidarités* », le seul où l'on peut voir « *se construire et s'exprimer une volonté* »

⁷ Expression d'Ignacio Ramonet, directeur du *Monde diplomatique*. Le régime « *globalitaire* » est celui qui cherche à imposer sa culture, son mode de vie à l'échelle de la planète, globalement.

collective » (*Ibid.* : 83), le lieu idéal d'intervention publique pour gérer de façon flexible et réaliste les services.

La cohabitation local/global peut aussi s'interpréter sur la base de la présence d'un double processus. Alain Bourdin, dans son analyse de la question locale en France, rappelle que la « *vulgate localiste* » s'associe d'emblée à la « *vulgate mondialiste* ». Ce qu'il nomme l'*hyperlocalisation*, c'est-à-dire la tendance forte à la localisation des ressources et des modes de vie, constitue, selon lui, plus qu'un mouvement réactif des acteurs locaux pour conserver leur identité. Cette tendance étant inscrite dans le monde contemporain au même titre que la mondialisation, elle participe d'un « *double processus d'hyperlocalisation et d'ouverture au monde* » (Bourdin 2000: 216-217), ces ressources et modes de vie que les locaux tentent de se réapproprier étant en même temps significativement *mondialisés*. Tous les locaux tentent de s'affirmer dans leur identité propre, d'un bout à l'autre du monde, globalement.

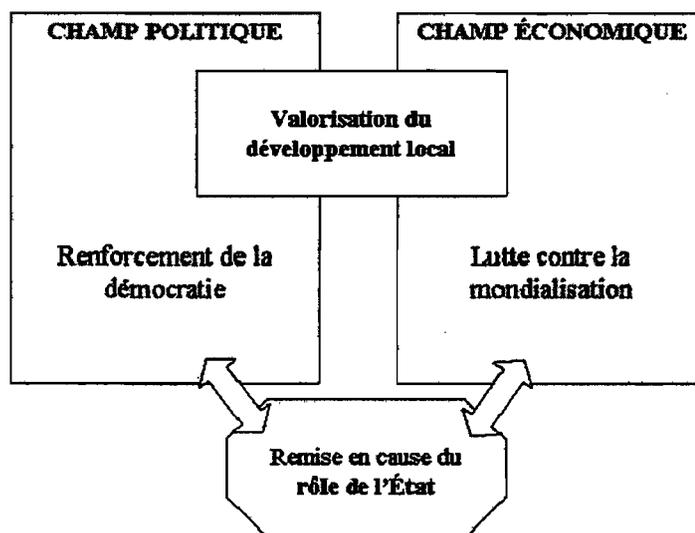
Cette cohabitation peut enfin s'exprimer par une articulation non-moins paradoxale de *réécits de légitimation*. Gilbert Larochelle décrit l'effondrement des *Grands récits* (ou « *métaréécits de légitimation* ») dessinant les traits de la grande communauté humaine, auxquels succède une multitude de *petits récits* peignant l'harmonie de communautés localisées. Il observe, à ce propos, que « *l'effondrement des métaréécits de légitimation [...] et leur explosion en une myriade d'initiatives narratives à prétention locale ont un effet paradoxal : ils rétrécissent les communautés de référence (...), mais en mondialisant le principe de l'implosion identitaire* » (Larochelle 1994 : 41). Micro-récits, certes, mais dont la structure narrative relève néanmoins d'un langage globalement partagé. Alain Bourdin, pour sa part, y perçoit donc un Grand récit : « *l'intérêt local justifie toujours plus d'intérêt local, le sens porté par un «grand» récit local absorbe d'autres structures de sens, d'autres récits, avec plus ou moins d'efficacité et de rapidité* » (Bourdin 2000 : 215).

D'autres formes d'expression de la cohabitation local/global existent, comme celles qui assignent au local une mission de résistance face à la mondialisation des marchés : nous aborderons cet aspect dans la section suivante (Maffesoli 2000).

2. Un faux dilemme : démocratie ou mondialisation ?

Pour bien dégager la nature des enjeux du développement local dans le contexte glocalitaire, je situerai les pratiques s'y rapportant dans un cadre dialectique opposant la démocratie à la mondialisation (Figure 2). La notion de développement local renvoie à ces deux grands thèmes, et il importe d'en démêler les sous-entendus. La démocratie est en effet une composante essentielle du développement local, tout comme la mondialisation. Cependant, dans la pensée « localiste », le développement local est la solution de remplacement au rôle des États-nations : ce serait à lui d'assumer à la fois la lutte pour une meilleure démocratie et la lutte contre la mondialisation. Nous allons voir les limites d'une telle conception, qui risque en fait de favoriser le courant de pensée néolibéral prônant la mondialisation et l'absence de contrôle dans la vie politique, ce qui n'est, bien entendu, pas gage de démocratie.

Figure 2 : Développement local, démocratie et mondialisation



a. La démocratie

J'aborderai la question de la démocratie en m'inspirant principalement des travaux de Cornelius Castoriadis⁸, qui l'associe au concept d'autonomie. Dans le présent chapitre, il s'agit plutôt de décrire les composantes de la démocratie telles qu'elles se vivent, afin de comprendre le contexte de l'émergence du développement local comme « solution démocratique ».

Au cours des dix dernières années, les nombreux « imprévus » qui ont surgi dans les nouvelles démocraties ont conduit certains analystes à ajuster les définitions et à élaborer des concepts qui tiennent compte des changements concrets de la réalité de ces pays. La question conceptuelle centrale concerne les caractéristiques de la démocratie. Quelles sont ses composantes essentielles et quels sont les liens qui relient ces éléments entre eux ?

Certains mentionnent l'État de droit et l'indépendance de l'appareil judiciaire, une société civile dynamique, des élections libres et équitables (Becker 1999). Becker souligne aussi avec justesse que l'émergence et la nature des institutions démocratiques dans une société donnée sont le résultat des conflits et de la collaboration entre les forces sociales. D'autres font mention du contrôle civil de l'armée (par exemple : Fraser 1995), un élément sûrement très important pour les pays sortant d'un régime militaire autoritaire. Juan Linz et Alfred Stephan (1996) optent pour une définition minimaliste en affirmant qu'un système démocratique nécessite un État, des élections et une gouvernance démocratique. L'approche minimaliste soulève la question de savoir si certains acteurs, institutions, et processus sont plus indispensables que d'autres à la démocratie. David Forsythe et Barbara Reiffer (2000: 990) proposent une définition largement inspirée de l'expérience des États-Unis. Ils établissent une distinction entre les démocraties dites « libérales », qui sont « *des gouvernements élus combinant le droit à la participation*

⁸ Castoriadis, Cornelius, 1. *Les carrefours du labyrinthe*, 1978, 2. *Les domaines de l'homme*, 1986, 3. *Le monde morcelé*, 1989, 4. *La montée de l'insignifiance*, 1996, 5. *Fait et à faire*, 1997, 6. *Figures du pensable*, 1999. Tous ces volumes sont publiés au Seuil, à Paris.

politique et la protection des autres droits humains », et les démocraties « sociales », qui sont « *des démocraties libérales où les droits humains fondamentaux sont interprétés de manière à y inclure les droits économiques et sociaux.* ».

Selon Benjamin Levin (1998), la démocratie comprend deux dimensions : la démocratie formelle et la démocratie participative. Par « démocratie formelle », il entend le vote, l'élection, la rotation politique du pouvoir et la séparation des trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire. Ce sont les partis politiques qui représentent « l'acteur principal » de ce type de démocratie. Ils ont comme fonction prioritaire l'éducation civique de la population. La démocratie est alors perçue comme un processus participatif qui implique la participation de la population dans la détermination des programmes et des règlements établis par le gouvernement. Pour ce qui est de la dimension participative, la démocratie cherche à valoriser le pouvoir décisionnel de la communauté et à établir les paramètres de façon équitable (sans répression, ni discrimination) (Patsias et Patsias 2006). Les acteurs principaux en sont les mouvements sociaux, c'est-à-dire des citoyens réunis autour d'intérêts communs pour revendiquer et militer leurs points de vue face à l'ensemble de la société. Cette forme de démocratie se caractérise donc par un renforcement de la société civile et par une participation des citoyens à la production culturelle et sociale et aux prises de décision. Donc, idéalement, la démocratie encourage et permet la participation de tous au processus décisionnel (Levin 1998: 58).

Guillermo O'Donnell (1999) a proposé, pour définir la démocratie et comprendre son évolution, un cadre qui évite l'approche de la « liste d'épicerie », en identifiant non seulement les éléments constitutifs, mais aussi la relation qui existe entre eux. Selon O'Donnell, la démocratie est caractérisée par trois éléments qui lui sont propres : « *1. Des élections justes et institutionnalisées; 2. Un enjeu universel qui rejoint tous les citoyens; 3. Un système juridique qui garantit l'application de tous les droits et libertés démocratiques et qui les appuie.* » (Ibid. : 22). Par conséquent, O'Donnell nous présente une vision du système démocratique qui s'appuie sur un petit nombre de caractéristiques fondamentales. Ces éléments sont élargis, développés, *texturés* par la capacité d'agir présente et passée des acteurs, de manière individuelle ou collective : « *l'indécidabilité*

des libertés politiques, la possibilité permanente d'élargissement ou de retrait des droits civils et sociaux et – en dernier lieu, ce qui les contient tous – la question des options qui permettent d'exercer la capacité d'agir, constituent l'arène dans laquelle, dans une démocratie, la lutte politique s'est toujours déroulée et continuera de se dérouler » (Ibid. : 25). C'est sur cette vision, que je me fonde pour élaborer la grille d'entrevue avec les acteurs indonésiens.

En bref, pour O'Donnell, il existe deux types de composantes démocratiques : des élections libres et justes (et toute la panoplie institutionnelle qu'elles nécessitent) et une série de droits politiques ayant un lien de causalité avec les élections. Ces droits peuvent inclure entre autres la liberté d'association, d'expression, d'information et de mouvement. Toutefois, cet ensemble de droits spécifiques ne peut être uniformisé et doit être établi par analyse de chacune des situations. En d'autres termes, il dépend du contexte historique et social de chaque pays. Dans le cas d'un processus de démocratisation, les détenteurs du pouvoir sont progressivement obligés, souvent malgré leurs convictions, d'institutionnaliser l'exercice des droits politiques, sous la pression des forces sociales et politiques. Dans cette perspective, l'histoire de la démocratie peut être comprise comme « l'histoire de l'acceptation réticente du pari institutionnel ». L'élite dirigeante se résigne à limiter – partiellement ou complètement – son propre autoritarisme ou bien elle est remplacée par des acteurs plus enclins à le faire.

De plus, O'Donnell décrit le processus qui a historiquement permis le renforcement mutuel des droits et des détenteurs de ces droits au sein du système libéral, devenu progressivement le système démocratique libéral que l'on connaît actuellement. Le processus d'élargissement à la citoyenneté politique par l'octroi de nouveaux droits constitue un terrain propice à l'élargissement des concepts, de la législation, de la jurisprudence et des idéologies issus de la citoyenneté civile (Ibid. : 27). Pour résumer, les citoyens utilisent les droits existants pour élargir la sphère politique et acquérir encore de nouveaux droits. Finalement, selon O'Donnell, l'assise juridique et la réalisation de la capacité d'agir sont une composante essentielle de la démocratie contemporaine. Dans les faits, pourtant, dans bon nombre de nouvelles démocraties, la

structure juridique des droits civiques est inégale : elle varie selon les secteurs géographiques de l'ensemble des territoires nationaux ainsi qu'entre les diverses classes sociales. O'Donnell fait aussi mention de ce qui peut être considéré comme la *structure sociale des droits* (*Ibid.* : 37), laissant entendre par là que la qualité d'un droit peut varier selon le contexte social et historique d'une société. Par ailleurs, « la citoyenneté politique peut être implantée même en présence d'une citoyenneté civile faible, ou très asymétrique, où on ne parle même pas des droits sociaux » (*Ibid.* : 38). Dans ce cas, la capacité d'agir est affectée négativement (par exemple, par la peur ou par l'indigence) et l'inefficacité de la citoyenneté civile finit par miner et saper la citoyenneté politique pour une part importante de la population, et en particulier, pour les personnes marginalisées.

b. Une mondialisation néolibérale ?

Le terme de mondialisation réfère à un phénomène complexe qui comporte plusieurs dimensions.

Paul Houée fournit une définition intéressante de la mondialisation, basée sur une approche qu'il nomme « pédagogique et progressive » :

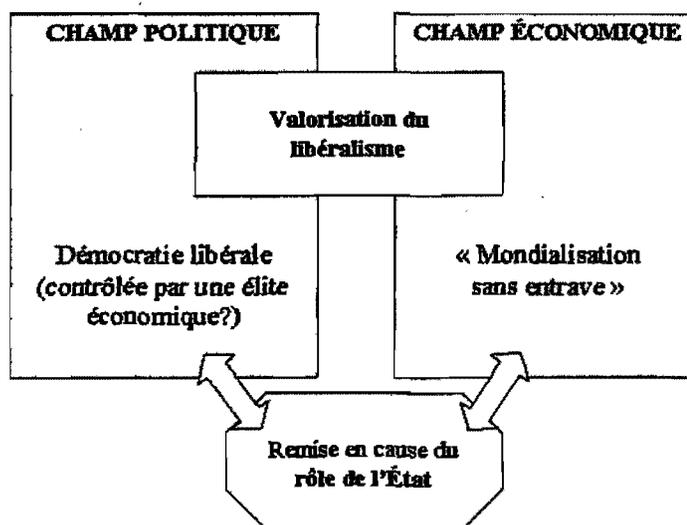
l'extension rapide de nos zones de relations, d'échanges de capitaux, de produits, d'informations et de symboles à des espaces toujours plus vastes: hier l'espace local; aujourd'hui l'espace européen; de plus en plus l'ensemble des continents; - la multiplication et l'intensification des interdépendances à l'échelon mondial et en tous les domaines; - l'essai d'organisation, de gestion de l'ensemble des ressources, des échanges de groupes humains par un système informatique et financier qui modèle l'opinion, investit au moindre coût et risque, là où c'est le plus rentable, en laissant de côté ou en éliminant ce qui n'a pas d'intérêt. (Houé 2001 : 19).

La mondialisation, c'est avant tout un vaste mouvement politique et sociohistorique amorcé dès le XV^e siècle qui a permis progressivement à la *diaspora* des sociétés

humaines de construire le « village » planétaire, la communauté mondiale (Morin 1997). Une des composantes de ce vaste mouvement, la mondialisation de l'économie, se manifeste notamment dans l'interpénétration des échanges économiques à l'échelle de la planète, du moins théoriquement. Théoriquement seulement car, comme le souligne Mattelart, il s'agit en fait d' « *un modèle singulier d'intégration macrocosmique qui usurpe l'appellation mondiale/globale pour mieux cacher qu'il ne s'adresse qu'à la minorité d'intégrés solvables et délaisse la grande masse des exclus de la planète* » (Mattelart 1999 : 375). Cet aspect de la mondialisation connaît dans les dernières décennies un essor fulgurant, entre autres grâce à la révolution des télécommunications. C'est la *dimension économique* de la mondialisation.

Une deuxième composante, laquelle m'apparaît comme la plus importante, pourrait être identifiée comme la mondialisation du néolibéralisme, c'est-à-dire la mondialisation de l'idée qui veut que seul le marché, libéré de toute contrainte (en particulier celles imposées par l'État), puisse assurer une organisation viable de la société. La caractéristique principale de cette idéologie réside dans le fait qu'elle se présente comme la seule possibilité pour nos sociétés. On peut penser ici au TINA (*there is no alternative*) lancé par madame Thatcher et repris plus tard par le FMI (Nair 1997: 99-100), ou encore à la notion de pensée unique. Ce sont les promoteurs de cette pensée qui pressent les États à s'adapter aux nouvelles règles du jeu définies par une minorité de puissants (« *les nouveaux maîtres du monde* »), dépourvus pour la plupart de la moindre légitimité démocratique. C'est ce que je nomme la *dimension politique* de la mondialisation, comme l'illustre la figure ci-dessous.

Figure 3 : Démocratie et mondialisation : la pensée néolibérale



c. Mondialisation contre démocratie ?

La mondialisation du néolibéralisme ressemblerait ainsi à une sorte d'impérialisme, une vision spécifique de la société imposée par un type particulier d'« institution » particulier qui ne laisserait aucune marge de manoeuvre. Ainsi, il n'y aurait plus de démocratie (car les lois sont données d'avance, dictées de l'extérieur par le FMI, l'OMC ou la Banque mondiale), ni d'autonomie (car les individus et les communautés n'ont que peu d'emprise sur leur destin). Il est vrai que la dépendance s'accroît envers des orientations proposées par les géants de la finance. De même, n'y aurait-il plus de politique, étant donné que les États doivent se soumettre aux impératifs de la compétitivité et aux programmes d'ajustement structurel définis par les grandes organisations économiques et financières ? L'action politique est ainsi « *réduite aux seules marges du système économique qui commande et régit tout* » (Ibid. : 202), ce qui fait qu'aujourd'hui « *la réduction du politique au degré zéro devient la norme* » (Ibid.). Le principe même de la démocratie se trouve alors bafoué. Les pouvoirs publics sont de moins en moins en mesure de se fixer des objectifs, car ils sont contraints de se soumettre à « *une véritable oligarchie (...) dont le pouvoir de décision est hors contrôle étatique, hors représentation et légitimation politiques, et dont la finalité est la conquête des marchés mondiaux* » (Ibid. : 63). Dans la même perspective, un autre auteur souligne que « *les milieux financiers internationaux évaluent et anticipent en permanence les*

décisions des pouvoirs publics, au point de constituer un contre-pouvoir, apparemment anonyme, mais puissant » (Boyer 1996 : 19). Le Groupe de Lisbonne craint ainsi que « si les tendances actuelles se maintiennent, le monde sera bientôt gouverné, et non seulement sur le plan économique, par des réseaux privés d'entreprises apatrides » (Groupe de Lisbonne 1995 : 210).

d. Développement et démocratie

Le discours démocratique s'est substitué aux idéologies de développement et de modernisation qui dominaient le champ des relations Nord-Sud depuis les années 1960. Théoriquement cette substitution a opéré un renversement conceptuel dans les rapports qu'entretiennent développement et démocratie. C'est désormais la seconde qui sous-tend le premier (Huntington 1991; Seymour 1993). De plus, cette substitution repose sur une conception libérale de la démocratie, qui met en avant une culture individualiste, l'État de droit et la compétition politique régulée par des élections. Ce libéralisme politique est indissociable du libéralisme économique et de l'économie de marché. Le libéralisme économique implique la réduction drastique du rôle de l'État, l'adoption des principes monétaristes, la libéralisation financière et la place dominante du marché comme régulateur économique et social. Le nouveau consensus international autour de la démocratie, défini par les institutions financières internationales dominées par les gouvernements des pays du Nord, articule ces deux dimensions du libéralisme. Cette conception néo-libérale de la démocratisation a également remis à l'ordre du jour des concepts tels que la « bonne » gouvernance et la société civile. Ces notions sont anciennes, mais leur réintégration dans le discours néo-libéral a été rendue possible grâce à l'effondrement du système soviétique, qui a délégitimé toute forme de socialisme ou de voie alternative.

Pour certains, cependant, un tel cadre conceptuel demeure incompatible avec une véritable démocratisation fondée sur la participation effective des acteurs. La conception libérale de la démocratisation viderait les notions de participation et d'équité de toute substance. La première serait réservée à une élite, tandis que la seconde perdrait toute signification puisque la loi du plus fort ne serait plus atténuée par la régulation étatique.

Sur le plan pratique, ce cadre de pensée conduirait à imposer une réalité historiquement et socialement constituée dans les pays du Nord sur plus de deux siècles, à des sociétés dont les dynamiques sont largement divergentes. Loin de promouvoir la démocratie, de telles politiques se contenteraient d'étendre le marché, entraînant ainsi une polarisation internationale croissante entre les pays développés et les pays en développement.

e. État, nation et politique

Nous avons vu que l'État voit son pouvoir rétréci sous l'effet, d'une part, d'un renforcement de l'interdépendance des économies à l'échelle de la planète et, d'autre part, de la demande croissante d'une décentralisation de ses fonctions vers les échelles régionales et locales. Politiquement, cette situation doit être appréhendée comme un phénomène d'une importance fondamentale, notamment en ce qui a trait au développement régional et local.

Dénué d'une portion importante de sa souveraineté au profit de puissances supranationales (politiques, économiques, financières), l'État souffre aussi d'une perte de légitimité aux yeux de ses citoyens. Pour de nombreux acteurs locaux, l'État ne doit plus être le « metteur en scène » de la régulation de l'économie et des rapports sociaux, certains allant même jusqu'à lui proposer de le « soulager » de cette besogne. Il « délèguerait » progressivement une partie de ses prérogatives au profit des communautés régionales et locales, supposément davantage aptes à faire surgir leur dynamisme internes.

Apparaissent alors des notions telles que la « gouvernance locale » et les « micro-régulations locales ». Des notions qui suggèrent, implicitement, que la communauté locale puisse être une entité relativement autonome et apte à prendre le relais de l'État pour certains aspects de la « gestion » des rapports sociaux. Aux « macro-compromis » institutionnels négociés à l'échelle nationale se substitueraient alors des « micro-compromis » concertés sur la scène locale.

Un État sous pression qui semble perdre de son autonomie, voilà ce qui caractérise le contexte actuel dans lequel il est poussé à déléguer une partie de ses pouvoirs vers le haut et à en déléguer une autre vers le bas. Il faut cependant reconnaître, comme le soutient Alain Bartoli devant ceux qui proclament la désuétude de l'État-nation, qu'« *aucun ordre international, aucune gouverne au niveau global, n'est envisageable sans la participation des États nationaux* » et que « *ni la nation, ni l'État, ne sont des catégories périmées*», que « *le post-national ne se décrète pas* », (Bartoli 1999 : 75). Plus loin, l'auteur ajoute: « *La question du politique doit alors être envisagée dans toute son ampleur. Il ne suffit pas de dire que l'État n'est pas mort. Il faut encore qu'il ne fasse pas profil bas* » et qu'ainsi que l'écrit Olivier Mongin, « *soient jetées les bases architecturales d'un État de type nouveau, évitant de se projeter dans le seul temps mondial, celui du temps zéro, ou de se replier dans le seul temps local, et que les politiques assument réellement leurs responsabilités.* » (Bartoli 1999 : 85).

L'enjeu réside alors dans la tentative de favoriser un retour du politique, de susciter une résurgence du mouvement d'autonomisation des individus et des communautés, en définitive, de contribuer à un renouveau démocratique à l'échelle de la société globale, cette dernière étant considérée comme lieu d'interdépendance de toutes les échelles qui la constituent. Il s'agit d'œuvrer à la création d'*institutions* réellement politiques et démocratiques, où tous les membres de la collectivité (locale, nationale, mondiale) peuvent participer aux discussions menant à l'élaboration « *des grandes décisions qui concernent et engagent la collectivité entière* » (Castoriadis 1986 : 329). En ce sens, nous verrons que le développement local permet de concevoir cette composante utopique d'une société à construire.

3. Le développement local et le mythe de l'autonomie territoriale

Derrière les théories du développement local et les notions de gouvernance locale et de microrégulation, se dessine l'hypothèse, plus ou moins formulée explicitement, selon laquelle il existerait une certaine autonomie du local en matière de développement.

a. L'autonomie locale

L'autonomie, c'est la capacité et la possibilité de faire soi-même ses lois. L'autonomie politique, dans le contexte contemporain, pourrait se définir comme la possibilité, pour les membres d'une société ou d'une communauté donnée, de participer effectivement à la délibération de ses lois et règles. La question de l'autonomie renvoie ainsi directement à celle de la démocratie. La démocratie, en effet, serait le cadre permettant l'autonomie des individus et des communautés, en opposition aux forces imposant les lois de l'extérieur.

Cette conception implique que la communauté comme corps politique jouisse d'une emprise certaine sur les lois organiques, une fois instaurées les modalités de participation à leur élaboration. Nous atteignons ici les limites concrètes à l'expression de l'autonomie locale telle qu'elle apparaît dans nombre de discours sur le développement local.

b. Les dangers de l'autonomie locale

Certains insistent sur la « prise en main du milieu par lui-même » et défendent la conception d'une communauté locale comme entité relativement homogène. La proximité favoriserait la mise en commun des intérêts, la reconnaissance commune des problèmes et des solutions à apporter, etc. De telles conceptions occultent le caractère conflictuel des rapports à l'intérieur de la communauté.

Guy Loinger dit bien que des méthodes qui consistent « à faire *«comme si» les collectivités territoriales étaient des entités homogènes, à l'image d'une petite armée tendue vers un objectif clairement identifié, sinon partagé, est un leurre qui ne peut que déboucher sur des erreurs d'appréciation* » (Loinger 2001 : 292). La réalité nous montre bien que la proximité ne fait pas disparaître les divergences d'intérêts, les luttes corporatives, la pluralité des opinions en ce qui concerne les dimensions à privilégier dans les stratégies de développement. Il m'apparaît important de préciser que le consensus n'est pas un indice de vitalité démocratique. Mouret mentionne en ce sens que «le consensus n'est pas nécessaire au développement local: tout système d'action peut -

et doit? - garder sa richesse multiple; si l'on se fonde sur le paradigme de la complexité, la multiplicité est largement aussi utile au développement local que « l'unicité » (Deneuil 1997 : 242).

En ce qui concerne la démocratie, force est de constater que le fait de rapprocher les structures de pouvoir des citoyens ne suscite pas nécessairement une vie démocratique plus intense⁹. Cela donne même parfois lieu à une forte concentration du pouvoir au niveau local, avec comme résultat que le citoyen a encore moins d'emprise qu'auparavant sur les lieux de décision. La « démocratie de proximité », prévient Garnier, peut en fait constituer « *la sous-traitance territoriale de la domination à la fraction dominante des classes dominées* » (Garnier 1999 : 25).

De nos jours, il est davantage question de *gouvernance*, et les limites ne se font pas moins sentir. La gouvernance, selon les acceptions les plus répandues, devrait permettre aux citoyens d'être « *mieux à même d'assurer le développement durable de leur communauté* » (Carrier 2000 : 61), en faisant appel « *à la mise en commun d'objectifs et de moyens qui dépassent chacun d'eux pris individuellement* » (Côté 2000 : 3). Le plus important, c'est que cette mise en commun « *part du principe qu'il est possible d'agir sans s'en remettre au pouvoir et à l'autorité de l'État* » (Stocker cité dans Carrier et Jean 2000 : 50). C'est ce type d'argumentation qui fait dire à certains que cette *gouvernance* se trouverait être, en fait, plutôt un « *masque de bonnes manières* »¹⁰, une stratégie de

⁹ À ce sujet, outre les nombreux textes et ouvrages portant sur la décentralisation, voir les travaux du chercheur québécois Jacques T. Godbout et de son équipe de IQRC (aujourd'hui INRS-Culture et Société) sur les expériences de participation démocratique au Québec. Ces études ont été réalisées dans les années 1980. Voir aussi Jalbert, L. 1991, « La décentralisation: enjeux et perspectives », dans Maheu, L. et A. Sales (dir.), 1991 *La recomposition du politique*, Paris-Montréal, L'Harmattan et PUM, 1991.

¹⁰ Luc Borot se demande: « *La gouvernance serait-elle un masque de bonnes manières pour faire oublier aux citoyens et aux salariés que de véritables jeux de pouvoir sont à l'oeuvre dans l'ensemble de la société?* » (Borot 2002 : 174). L'auteur dit aussi ceci au sujet de la gouvernance:

« *constitution politique du néolibéralisme* »¹¹, « *un outil idéologique pour une politique de l'État minimum* » (Smouts citée dans Cassen, 2001 : 28)¹², ou même une notion dont il faudrait « *se débarrasser* » (Padioleau 2001 : 68).

c. Limites à l'exercice de l'autonomie locale

L'autonomie locale est d'abord limitée par l'intervention gouvernementale. L'État a beau avoir perdu un certain pouvoir, il n'en demeure pas moins que la détermination des grandes orientations politiques et sociales de la société sont encore du ressort d'une autorité centrale, même s'il est clair que cette détermination s'élabore souvent en fonction des propositions émanant des instances supranationales dominantes. Les politiques macro-économiques de développement de l'emploi, les grandes orientations en ce qui concerne la sécurité du revenu, le droit du travail, les politiques industrielles et environnementales et nombre d'orientations limitent la marge de manoeuvre des communautés locales. L'autonomie locale, dans un tel contexte, se révèle être une autonomie relative et balisée, un espace de liberté dans un cadre restreint.

L'autonomie locale est limitée encore plus substantiellement par une tendance à la concentration du pouvoir économique à l'échelle mondiale (mondialisation du néolibéralisme). Comment la communauté locale peut-elle prétendre à une maîtrise de

« Au nombre des euphémismes politiques dont les organisations internationales et les idéologues du marché masquent leurs tentatives de contournement de la légitimité démocratique, c'est l'un des plus ravageurs » (Ibid : 173).

¹¹ Selon Brown, « le grand paradoxe de la gouvernance est qu'on nous propose d'élargir la démocratie à la société civile alors que celle-ci est précisément cet ensemble de relations dans lequel les individus ne sont pas des citoyens, mais des simples vecteurs d'intérêts particuliers ». Brown, J. « De la gouvernance comme constitution politique du néolibéralisme », site internet: <http://attac.org/fra/list/doc/brown.htm>. [page consultée 1^{er} décembre 2007].

¹² Marie-Claude Smouts, directrice de recherche au CNRS, citée dans Cassen, B., « Le piège de la gouvernance », *Le Monde Diplomatique*, Juin 2001, p.28.

son développement quand l'État lui-même se voit de moins en moins capable d'exercer un certain contrôle à cause des impératifs incontournables de la compétitivité, de la nécessaire adaptation à la mondialisation de l'économie? La fin de la politique à l'échelle nationale, exprimée par l'incapacité des États à « *définir leur ordre du jour politique et social* » (formule empruntée à Ricardo Petrella), n'est-elle pas nécessairement accompagnée de la fin de la politique au niveau local? Difficile de concevoir, du moins, comment la communauté locale pourrait faire elle-même ses lois. Pour Jean-Pierre Garnier, on peut tout au plus « *gouverner à gauche au plan local pour mieux pouvoir gérer "à droite" au plan national* » (Garnier 1999 : 129), en procédant en fait à « *une gestion décentralisée de la marginalisation de masse, en vue de contrecarrer autant que faire se peut la tendance à la fragmentation sociale par le biais d'une réintégration des "exclus" dans une "collectivité locale"* » (Ibid. : 25).

Le verdict est sévère. Selon nous, il y a véritablement un mythe de l'autonomie locale. Les acteurs locaux sont contraints d'essayer de déployer leur énergie créatrice tout en étant dépossédés des outils essentiels à la création. Ils sont contraints de développer sans bénéficier d'un contrôle sur les déterminants objectifs du développement que se partagent les acteurs du développement, l'État et les « maîtres du monde ». Mais l'autonomie locale correspond aussi à une certaine réalité. La proximité et le sentiment d'appartenance peuvent effectivement renforcer la cohésion de la communauté, en préalable à sa « prise en main ». Une certaine forme de concertation peut effectivement favoriser la mise en commun des intérêts des membres de la communauté, et ainsi de suite. Ces dimensions peuvent faire en sorte que la communauté devienne une force suffisante pour influencer les orientations déterminantes pour son développement. Ainsi faut-il retenir que, bien qu'il semble y avoir un mythe de l'autonomie locale, au sens où l'on exagère l'importance de celle-ci, cela n'implique aucunement qu'il ne puisse y avoir une certaine autonomie du local, et encore moins, qu'il faille renoncer à la renforcer.

Nous allons explorer dans les chapitres suivants dans quelle mesure le développement local relève d'une utopie au sens de projet irréaliste, ce que je relis à la pensée localiste

et au courant néolibéral et que je nommerai idéologie. Il s'agira également de comprendre de quelle manière le développement local peut nourrir les imaginaires sociaux dans une construction, certes utopique, mais plus positive et, dans une certaine mesure, plus solide de la réalité.

4. Éclaircir les enjeux de la pensée localiste

Cornelius Castoriadis associe démocratie et autonomie : permettant ainsi de faire le lien entre développement local et démocratie. L'analyse de ses travaux permet de mieux comprendre le succès de la pensée localiste et donne des pistes pour la construction d'un autre type d'approche du développement local.

a. Démocratie et autonomie

Pour Castoriadis, la démocratie s'inscrit, depuis la Grèce des VI^e et V^e siècles avant J.C., dans un vaste « *mouvement sociohistorique d'autonomisation de l'individu et de la société* » (Castoriadis 1986 : 331). Les philosophes de l'époque sont à la source d'une profonde crise culturelle où les modèles traditionnels et autoritaires sont remis en question. Le rationalisme et l'humanisme émanant du même mouvement, révèlent aux « sages » la possibilité pour l'Homme de prendre en main sa propre destinée. À l'hétéronomie des Anciens (*hetero nomos* : les lois sont données de l'extérieur) succédera donc l'autonomie de l'Homme de raison (*auto nomos* : nous faisons nos propres lois). C'est alors le début de la *politique*, c'est-à-dire la création d'espaces de délibération permettant aux citoyens de la cité (*polis*) de débattre de la justesse des lois que la communauté (*demos* : les membres de la communauté, le peuple) peut et doit se donner. C'est la naissance des *institutions démocratiques*¹³ dans les cités grecques.

¹³ Dans la « sociophilosophie » castoriadienne, instituer signifie plus que mettre en place les institutions sociales concrètes. Il s'agit de *créer* les « *significations imaginaires sociales* » qui font que les institutions concrètes en question fassent sens. Les significations imaginaires sociales partagées sont ce sans quoi la société ne pourrait « *tenir ensemble* ».

Philosophie, politique, démocratie : trois éléments d'un mouvement qui est loin d'être achevé. Un mouvement d'autonomisation qui correspond à une tentative par et pour les individus et les communautés de participer *effectivement* à l'institution de leurs lois, règles et normes, c'est à dire à l'*institution* de la société. Ainsi, nos sociétés actuelles seraient (pourraient être) réellement démocratiques s'il existait des institutions à l'intérieur desquelles les individus bénéficieraient d'un espace de délibération leur permettant de participer à l'élaboration d'un projet de société ou de communauté autonome, s'il existait véritablement un espace politique *effectif*, soit un espace où les individus pourraient expliciter leur pouvoir de création de la société.

Depuis le recul de la démocratie grecque en passant par la longue période de domination du christianisme, par la *Renaissance* du mouvement politique et sociohistorique d'autonomisation à la fin du Moyen Âge et par l'éveil démocratique des Lumières, jusqu'à la suprématie actuelle de la *Loi du Marché*, on assisterait toujours, selon Castoriadis, à la même lutte entre l'hétéronomie et l'autonomie. Ce serait là que se joue l'enjeu *radical* (dans le sens de *racine*) de la démocratie : pas d'autonomie, pas de politique, pas de démocratie donc, si « *les lois sont données d'avance* ». La démocratie, c'est l'institution des idées de justice et de liberté comme questions toujours ouvertes, qui ne peuvent être fermées une fois pour toutes.

b. Esquisse d'élucidation: les trois sphères

Voyons maintenant comment la pensée de Castoriadis permet de mieux comprendre le mythe de l'autonomie locale. Je m'inspirerai encore ici de divers travaux de l'auteur (Castoriadis 1996; 1997) qui présentent les « trois sphères » où se jouent les rapports des individus et des communautés, entre eux et avec leurs institutions. Il y a d'abord la sphère privée, celle de l'individu et de la famille. La sphère publique/privée correspond aux collectivités locales, aux entreprises, aux syndicats, c'est-à-dire à l'espace où les individus se rencontrent et se regroupent pour leurs activités et leurs échanges. La sphère publique/publique correspond quant à elle à l'État, plus précisément à la sphère du pouvoir explicite. C'est dans cette troisième sphère que se prennent les décisions qui « *engagent* » l'ensemble de la société.

Chaque société présente une articulation particulière de ces trois sphères, créant ainsi différents types de régime politique (démocratique, oligarchique, totalitaire, etc.). Pour que la société soit vraiment autonome et démocratique, trois conditions, selon Castoriadis, doivent être remplies.

1. La sphère publique/publique doit devenir vraiment publique, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'appropriation privée de cette dernière par des groupes particuliers.
2. Les trois sphères doivent être les plus indépendantes possibles les unes des autres, la liberté des deux premières garantissant le devenir public de la sphère publique/publique.
3. Les trois sphères doivent être articulées et reliées entre elles. Par exemple, l'État doit intervenir dans la sphère privée (code pénal et civil, éducation des enfants, etc.) et dans la sphère publique/privée (respects des contrats, interdiction du travail des enfants, etc.).

L'auteur insiste sur le fait que le « *noyau de la démocratie* » repose sur le « *devenir vraiment public de la sphère publique/publique* » et que dans nos « *oligarchies libérales contemporaines* », cette sphère est privée pour une grande part car quelques groupes se partagent le pouvoir. Qu'en est-il de l'autonomie locale dans un tel contexte?

D'abord, malgré une certaine décentralisation, on est encore très loin, dans les collectivités locales comme entités, d'avoir une quelconque emprise sur les « *grandes décisions qui concernent et engagent la collectivité entière* », ces décisions relevant encore des prérogatives de l'État. De plus, s'il y a un déplacement des pouvoirs, il se fait moins du côté des collectivités locales que vers des instances supranationales. Comme je l'ai démontré plus haut, l'État est de moins en moins en mesure de déterminer les grandes orientations politiques et sociales qu'il voudrait se donner, compte tenu du pouvoir grandissant des réseaux financiers internationaux et des contraintes de l'interdépendance économique.

Ainsi, en proposant l'idée que la collectivité locale puisse désormais être autonome, n'encourage-t-on pas plutôt une déconnexion périlleuse de la sphère publique/publique

de la sphère publique/privée? Ne risque-t-on pas ainsi de laisser la société civile à elle-même? Il y a un danger de voir se privatiser progressivement la gestion des rapports sociaux au local, au profit des plus puissants, pendant que la sphère publique/publique s'enfoncé inéluctablement dans la privatisation.

Aussi, avec une sphère publique/publique nationale, représentée par l'État, qui perd de plus en plus de son autonomie à la faveur des grands réseaux privés de la finance et du marché, est-il pensable que puissent se développer des communautés locales autonomes sans une transformation radicale des règles du jeu actuelles?

Paul Houée rappelle en ce sens que « *ni les initiatives associatives ou communautaires, ni quelques amendements à l'économie de marché ne pourront contenir seuls les déferlements de la mondialisation financière* », qu'il y a exigence, dans cette situation, de favoriser « *une régulation politique et éthique, une juste répartition des pouvoirs pour opérer les arbitrages et les dépassements nécessaires* » (Houée 2001: 179).

Si l'autonomie locale s'identifie à la capacité pour les acteurs locaux d'orienter véritablement leur développement, il s'avère que, s'il y a autonomie aujourd'hui, elle est très relative sinon restreinte. Plus qu'aux relations entre l'État et les communautés locales, c'est à la complexité des rapports qui se jouent entre le local et le global qu'il faut s'attarder si l'on veut se doter d'outils efficaces pour le développement local.

c. Une localisation des enjeux

Si ce que j'appelle le mythe de l'autonomie locale existe, c'est notamment parce qu'il y a, dans les sciences sociales en général comme dans les études sur le développement local en particulier, un engouement pour tout ce qui réfère au local. C'est-à-dire que le développement local est souvent pensé, là aussi, sur la base d'une pensée localiste, cette dernière ayant tendance à surestimer le local et ainsi à occulter certains enjeux.

Penser le développement local en fonction de la pensée localiste, c'est appréhender la réalité sous l'égide d'un certain *paradigme du local*. Cette « *doctrine pragmatico-*

subsidiariste de la localité » suggère, nous dit Bourdin, qu' « *il n'y a aucune raison de s'adresser au niveau supérieur (et en particulier à l'État) lorsque l'on peut trouver les solutions à l'échelle locale* » (Bourdin 2000 : 84). On comprend ainsi que l'on se retrouve dans une posture paradigmatique où il pourrait y avoir danger d'en venir à considérer que ce qui compte le plus consiste dans la capacité de résolution des problèmes est non plus de tenter une régulation des rapports sociaux à l'échelle nationale, mais plutôt d'assurer une gestion localisée et au jour le jour des problèmes découlant de cette non-régulation. Le danger, encore, pourrait se situer dans une attitude de repli face à des déterminants inaccessibles. Manuels Castells dit que les communautés locales, bien qu'elles construisent des identités collectives, le font souvent en réaction contre l' « *imposition du désordre global* » et qu'ainsi, « *elles construisent des refuges, pas des paradis* » (Ibid. : 36).

Plutôt que de prendre en compte la nature *glocalitaire* du contexte actuel, la pensée localiste tend à légitimer, ou du moins expliquer, une certaine localisation des enjeux : « *l'échelon local, après sa prise en compte comme un relais de l'État, est traité comme un vecteur de l'intégration de la société politique* » (Malibeu 1999 : 469). Mabileau parle ainsi d'un « *imaginaire survalorisé du local* » ou d'une « *surestimation du local* », où ce dernier accède « *au rang de lieu politique de plein exercice dans la perspective récente de la recomposition de l'espace local et d'un "développement local" autonome* » (Ibid. : 470).

Alain Bourdin relève une certaine propension, dans les représentations de la pensée localiste, à tout réduire à la dimension locale : « *triomphe l'idée un peu floue que toutes les grandes questions contemporaines, sauf celles qui concernent la circulation des flux économiques mondiaux, ne peuvent se comprendre correctement qu'à partir de leur dimension locale* » (Bourdin 2000 : 161). L'auteur parle même d'une « *idéologisation de la question locale* ». Une idéologie qui, peut-être involontairement, participe d'une mystification opposant le local au global :

Le global n'est pas étranger au local, exempt de ses réalités. C'est une des mystifications majeures de la révolution néolibérale antirégulationniste, orchestrée à partir des manifestations les plus frappantes de la mondialisation, que de l'avoir conceptualisé ainsi : un global démiurgique, par définition hors de toute atteinte du local (et qu'est-ce qui n'est pas local à l'échelle du monde?), construit précisément par celles et ceux (firmes et dirigeants) qui se seraient exilés de tout local. (Vanier 2001 : 33-34).

Ainsi serions-nous en présence d'une pensée localiste qui surestime le local et d'une pensée « globalitaire » forte de ce que certains enjeux qu'elle préfère taire sont effectivement tus.

La pensée localiste, dans son inclination à justifier la localisation des enjeux, invite à une relative occultation des enjeux inhérents au contexte actuel de la *glocalisation*. Garnier estime en ce sens que [...] *on peut toujours rêver de restaurer ou de mettre sur pied à l'échelle de l'agglomération, de la commune ou du quartier des systèmes de régulations collectives capables de faire face aux dérégulations imposées par le « marché », de reconstruire en quelque sorte, jour après jour, au plan local ce que le global ne cesse de détruire au niveau national, à savoir, entre autres, la «solidarité» et la «citoyenneté»*. Mais cela revient à imaginer pouvoir soustraire un espace social quelconque à l'emprise du globalitarisme sans avoir à combattre de front ce dernier (Garnier 1999 : 26). Ce combat, s'il en est un, ne devrait viser à dévaloriser ni le local ni le global comme lieux pertinents de régulation, mais peut-être plutôt, dans une prise de conscience de la nature *glocalitaire* des phénomènes qui nous préoccupent, favoriser une revalorisation d'un espace de médiation qui permette de *relier* les différents éléments d'un univers complexe (Morin 1995).

5. Nouveau rôle pour le chercheur ?

a. Des enjeux de société

Un des dangers à analyser le développement local par une pensée trop strictement localiste serait de participer à ce que Freitag nomme l' « *oubli de la société* » (Freitag 2002). Je tenterai ici de démontrer la pertinence, face à ce danger, d'une approche critique en sciences sociales, qui devrait permettre de mieux appréhender les enjeux inhérents au contexte de la *glocalisation*, partant de l'idée qu'il s'agit là réellement d'enjeux de société qu'il faut traiter comme tels.

Christophe Demazière, lorsqu'il analyse les enjeux du développement local en Europe, estime que la mise en œuvre efficiente d'initiatives locales de développement est impossible sans « *des transformations profondes de la société et de l'économie, dont les prémisses ne se font actuellement guère apercevoir* » (Demazière 1996 : 24). Michel Bassand, pour sa part, soutenait déjà il y a dix ans que « *les forces intégratrices endogènes de la communauté locale ne concernent plus que des lambeaux de la vie sociale* » (Bassand 1992 : 273). De son côté, le chercheur québécois Hugues Dionne invitait « *à mieux évaluer les limites des discours ascendants et endogènes que l'on se plaît trop souvent à mettre de l'avant comme solution-miracle et qui ne servent trop souvent qu'à légitimer certains désengagements publics* » (Dionne 1992 : 391).

On comprend, à la lumière de ces assertions, que les enjeux du développement local ne sont autres que des enjeux de société. Autrement, il apparaît évident qu'on ne parviendra jamais à organiser différemment la vie sociale et politique locale sans une préoccupation des déterminants globaux (nationaux, internationaux) qui conditionnent celle-ci. En référence à Rada-Donath, je pourrais avancer qu'il s'agit ici que d'une question de sens :

On est ainsi aux prises avec la question d'un sens humain à donner au développement local et régional parce que – en généralisant un peu – le sens actuel n'a pas de sens, du moins pour les régions. Or ce sens humain, du point de vue épistémologique, n'est pas qu'une question de

sens en tant que compréhension *d'un problème, mais surtout un sens en tant qu'orientation du développement, où l'élaboration d'un modèle de société comme projet à venir est une des composantes nécessaires.* (Rada-Donath 1993 : 84-85).

Réfléchir ou travailler à donner un sens au développement local, c'est donc réfléchir ou travailler à donner un sens à la société, et cet exercice ne peut s'effectuer sans prise en compte de cet « objet » qu'est la société.

En ce qui concerne plus spécifiquement l'objet local ou la question du développement local, Bourdin estime que la première exigence, pour le chercheur, « *est de considérer que le territoire total et immuable n'existe pas et que toute démarche qui prétend le définir est suspecte d'idéologie, même et surtout si elle s'avance avec l'allure glacée de la scientificité* » (Bourdin 2000 : 236). De son côté, Larochelle rappelle que la communauté locale « *n'existe pas en tant que singularité* » et que le fait de la dire, de la représenter, d'y croire « *balise l'image que l'on se donne du rapport aux autres, cadastre la carte mentale de l'espace social, découpe le champ des évidences, légitime l'autorité, justifie le pouvoir, impose une gestion centralisée de l'imaginaire, etc.* » (Larochelle 1994 : 31). La communauté, nous dit l'auteur, est « *une fiction à effet structurant* » qui, plutôt que de découler d'un exercice de description des choses, découle « *d'un projet emportant des conséquences matérielles dans la pratique* » (Ibid. : 39). Ainsi, le local ou la communauté deviennent des outils heuristiques qui, loin d'être neutres, conditionnent le regard que l'on porte sur le monde politique et social-historique.

b. Le chercheur, partie prenante

Prenant acte du fait local, le chercheur s'en trouve plus ou moins implicitement à valider une conception singulière de l'organisation sociohistorique. Appréhender le local comme nouvel espace de modélisation des dynamiques socio-politiques, c'est présupposer que c'est bien là que se jouent ces dynamiques, c'est présupposer, par exemple, un déplacement de ces dynamiques du cadre national au cadre local.

On comprend que les chercheurs en sciences sociales, en ce sens, aient un rôle important à jouer en ce qui concerne les enjeux qui nous préoccupent ici, non seulement pour favoriser une meilleure compréhension des dynamiques inhérentes à ces enjeux, mais surtout pour élargir le cadre de saisie de ces enjeux, en privilégiant une posture critique par rapport à l'énoncé même de ces derniers. Avant de se lancer dans l'étude des enjeux du développement local, par exemple, ne conviendrait-il pas de s'interroger sur la pertinence de traiter du monde contemporain à partir de l'objet local, sur les possibilités d'en traiter autrement ? Surtout, ne pas prendre pour acquis, parce que cela semble être dans l'air du temps, que le fait social se joue localement. Les sciences sociales devraient plutôt contribuer, pour reprendre les mots de Philippe Corcuff, à « défataliser » la réalité politique et social-historique, en dénaturisant ce qui se présente comme « naturel ».

Dans ce chapitre, nous avons interprété le contexte d'avènement du développement local et relevé à grands traits certains des enjeux qui lui sont associés. Dans un contexte où le néolibéralisme cherche à imposer sa conception du monde, de la société, des rapports humains, où la pensée unique qui l'exprime tente de réduire au minimum l'espace des possibles, le développement local semble parfois coller à cette pensée. Il est essentiel de prendre de la distance avec ces conceptions, et d'analyser dans quelle mesure le développement local est actuellement l'expression de cette seule pensée néolibérale.

Le local, le régional, le national, le continental : telles sont les scènes actives de la globalisation. Le rappeler, c'est non seulement retrouver des responsables à un "phénomène" trop souvent réduit à une nature quasi métaphysique, mais aussi reconnecter des échelles d'action (économiques, politiques, citoyennes, etc.) que la pensée unique a réussi à disjoindre totalement, notamment en prétendant, et travaillant, au vide de l'échelle par excellence, celle de l'État-nation. (Vanier 2001 : 34-35).

Autrement dit, pour qu'il y ait autonomie locale, il faudrait au préalable que l'État retrouve sa capacité de faire ses propres lois et que la détermination de ces dernières se fasse en impliquant le plus possible l'ensemble des citoyens (démocratie). Il faut que la sphère publique/publique devienne effectivement publique.

Le discours sur l'autonomie locale pourrait être ainsi une proposition à étendre à la communauté locale les prérogatives associées à la sphère publique/publique, autrefois incarnées exclusivement par l'État. Les acteurs locaux revendiquant un meilleur contrôle sur les décisions qui concernent leur avenir, l'État prétend répondre à leur demande par des politiques de décentralisation. Ainsi, à un type d'organisation sociale où l'État est le seul mandaté de la sphère publique/publique, se substituerait un nouveau type où les collectivités locales pourraient aussi incarner cette sphère déterminante. La communauté locale serait ainsi effectivement autonome car elle aurait la « *possibilité effective de former des projets à long terme, d'investir d'un sens son avenir, de se voir et se reconnaître dans ses œuvres* » (Vanier 2001 : 37). Autrement dit, les acteurs locaux détiendraient réellement les outils pour mettre en œuvre un projet fort de développement.

Cet espace de médiation n'existe pas sous sa forme idéale. Nous allons dans les chapitres suivants mesurer la capacité du modèle de développement local à absorber ces composantes, ce que j'envisage en termes de *projection* utopique du développement local.

CHAPITRE II

LE DÉVELOPPEMENT LOCAL SOUS LE REGARD DE L'UTOPIE

Il n'est pas étonnant que le concept d'utopie soit à la mode à notre époque, alors que le changement s'avère singulièrement accéléré, que les perspectives d'avenir, après tant de promesses déçues, sont plutôt teintées d'incertitude ou de sentiments d'impuissance. Plusieurs auteurs font remarquer que l'utopie a toujours été sujet à un regain d'intérêt dans les périodes de grands bouleversements sociaux. Qu'on la critique ou qu'on en fasse l'éloge, l'utopie accompagne substantiellement les réflexions sur l'état actuel du monde.

Ce concept est d'une grande richesse pour saisir la complexité et les enjeux politiques et sociaux d'aujourd'hui regroupés sous l'appellation de « développement local ». En effet, à une époque où une certaine « pensée unique du développement » l'emporte, utiliser le concept d'utopie pour analyser les enjeux du « local » comme ceux de la démocratie se révèle efficace. Il permet en particulier d'inclure dans les analyses une dimension souvent méconnue, celle des imaginaires sociaux.

Quels sont les liens entre les imaginaires sociaux, le développement local et la démocratie ? Sous les multiples facettes que prend le développement local, nous pouvons voir à l'œuvre l'émergence d'une nouvelle vision de la société, vision que nous pouvons qualifier d'utopiste. Elle consiste à penser ensemble de nouvelles formes politiques (associées à la démocratie, comme la gouvernance locale), économiques (associées à la mondialisation ou à sa lutte, représentées par les initiatives locales), sociales (la naissance d'une autonomie territoriale garante d'une équité sociale).

Cette pensée pourrait prendre le relais du courant néolibéral tel que nous l'avons décrit dans le chapitre précédent, et qui cherche à emprunter les habits de l'utopie. La recherche en sciences sociales gagne à travailler sur les imaginaires sociaux dans l'analyse des projets de développement local, qui sont l'objet d'enjeux idéologiques importants.

1. Idéologie, utopie et imaginaire social

Une utopie, pour le sens commun, correspond à un dessein désirable mais irréalisable. Elle est de ce fait souvent réduite à sa dimension négative : elle serait inutile, voire nuisible. Pourtant l'utopie est à la base de nombreux projets humains.

Le passage au troisième millénaire a justement donné lieu à de nombreuses réflexions qui se sont orientées soit vers un bilan des dernières années, soit vers des éléments de prospective pour les années et les siècles à venir. L'utopie est présentée soit comme un besoin de plus en plus prégnant compte tenu des défis qui nous attendent, soit comme l'une des plus dangereuses postures à adopter pour engendrer la désillusion. (Bernard 1997; Pessin 2001).

La grande majorité des auteurs qui traitent de l'utopie résistent à la tentation de circonscrire ce concept à l'intérieur d'une définition qui trahirait nécessairement le caractère ouvert des multiples manifestations qu'il a inspirées et inspire toujours. L'utopie est l'expression d'une vision ou de l'imaginaire en action. Après avoir défini d'abord formellement le concept d'utopie, je décrirai et présenterai divers éléments et dimensions de l'utopie aujourd'hui. Je démontrerai ensuite en quoi le recours au concept d'utopie est important pour mieux cerner les enjeux du monde politique et sociohistorique dans lequel nous vivons. Cette section consiste à identifier des éléments fondamentaux de ce qu'est l'utopie avant d'appliquer le concept à la réalité des courants de pensée de ce début du 21^e siècle, en particulier le néolibéralisme et le développement local.

a. Imaginaire, utopie et idéologie

Rappelons d'abord que le mot « utopie » a été inventé par l'Anglais Thomas More, dans un roman d'anticipation paru en 1516 (More 2003). Il s'agissait du nom de l'île imaginaire où l'auteur avait situé sa cité idéale. Son utopie, son « lieu de nulle part » ou « lieu du bonheur »¹⁴, présentait une description détaillée de ce que devait être une organisation sociale parfaite, le tout précédé d'une critique rigoureuse de la situation sociale et politique de la société à laquelle il appartenait. À l'époque des Lumières et à l'aube des grandes révolutions qui allaient bouleverser le monde occidental, le concept d'utopie nourrit entre autres choses des théories sociales de l'action, des écrits politiques et des programmes révolutionnaires. L'utopie participe alors du bouillonnement intellectuel et social particulièrement intense et bien caractéristique des 18^e et 19^e siècles européens.

L'utopie, qui se veut d'abord une critique de *ce qui est* et une proposition de *ce qui devrait être*, accompagne également la naissance et le développement des sciences sociales et devient un concept important. Tour à tour, les spécialistes de la société puisent des informations dans les critiques et projections des utopistes pour élaborer leurs analyses, et les utopistes s'appuient sur les analyses des chercheurs pour élaborer leurs critiques et donner forme à leurs projections.

Rappelons également que, du concept d'utopie, la majorité ne retient, de nos jours, que la dimension irréaliste et le côté négatif. À titre d'exemple, *Le Petit Robert 1* la définit comme « idéal, vue politique ou sociale qui ne tient pas compte de la réalité » ou « conception ou projet qui paraît irréalisable », et l'associe à la chimère, à l'illusion, au mirage (Robert 2006 : 2056). Mais ce n'est là qu'une dimension de ce concept. L'utopie, c'est avant tout une manière d'analyser le monde, de le comprendre. Elle renvoie

¹⁴ Le concept d'utopie renferme ce paradoxe depuis son origine, et peut être associée étymologiquement à l'une ou l'autre désignation du lieu. Ainsi le concept d'utopie serait « le lieu du bonheur qui n'existe nulle part ». Plusieurs prétendent que More aurait inventé le mot en toute conscience de l'ambiguïté sémantique qu'il contenait.

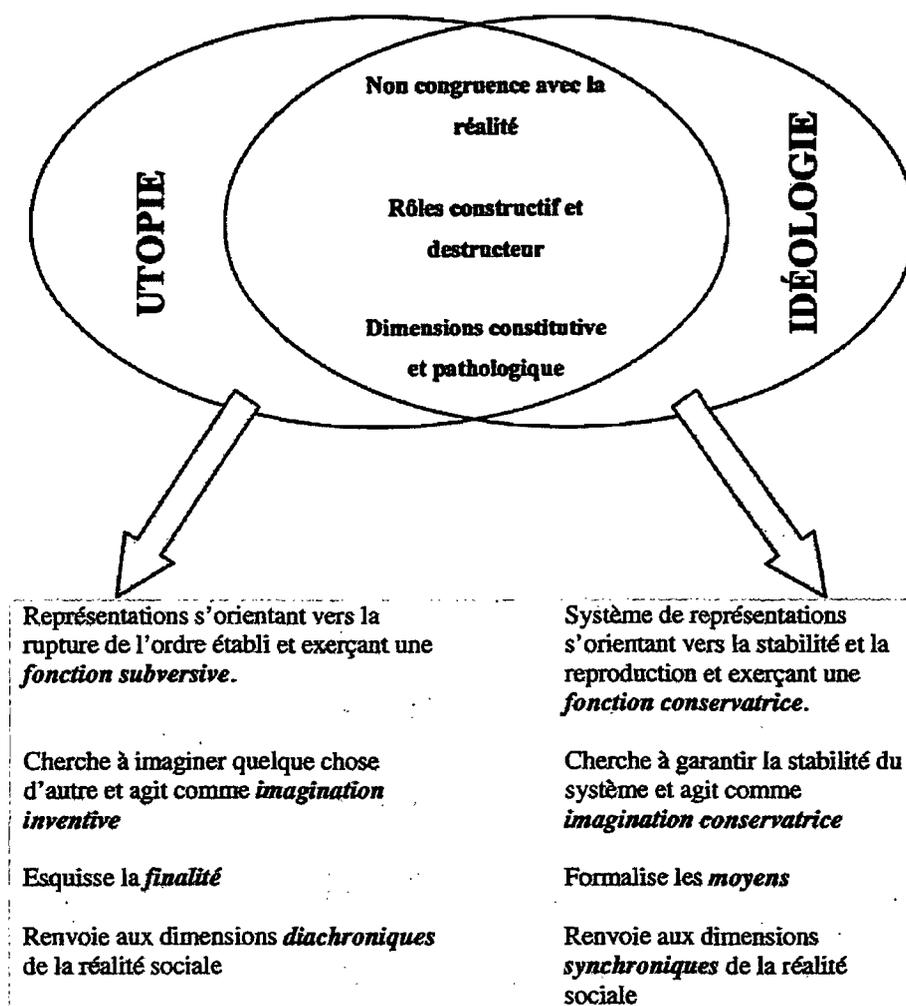
toujours à l'imaginaire, mais dans le but avoué de susciter l'action : c'est une vision pratique, une *praxis*. La réduire à son côté négatif n'est pas anodin, nous allons voir que c'est une spécificité du contexte sociopolitique actuel.

Pour mieux saisir la nature du concept d'utopie, il m'apparaît nécessaire de le mettre en lien (et en opposition) d'abord avec l'idéologie, ensuite avec l'imaginaire. Car l'utopie comporte, d'une part, des caractéristiques qui le rapprochent substantiellement de l'idéologie et, d'autre part, des éléments explicitement rattachés à l'imaginaire.

Utopie et idéologie

Voici une vision synthétique des points communs et des différences entre utopie et idéologie.

Figure 4 : Idéologie et utopie



C'est Karl Mannheim qui, pour la première fois, a entrepris de lier systématiquement l'utopie et l'idéologie. Dans son célèbre ouvrage publié en 1929 (Mannheim 1956), l'auteur distingue l'utopie et l'idéologie. Le sociologue Michel Löwy (1998) le résume ainsi : l'utopie correspond à des représentations, des aspirations s'orientant vers la rupture de l'ordre établi et exerçant une fonction subversive; l'idéologie correspond à un système de représentations s'orientant vers la stabilité et la reproduction et exerçant une « *fonction conservatrice* » (Löwy 1998). C'est en se référant à la distinction proposée par Mannheim que Raymond Trousson, par exemple, dit de l'utopie qu'elle est « *nécessairement dynamique et progressiste, elle est espoir, signe d'une mutation née du diagnostic posé sur la situation sociale et économique* » (Trousson 1998 : 19).

Réactualisant la distinction proposée par Mannheim, Paul Ricœur publie, en 1997, un remarquable ouvrage consacré à la relation entre l'utopie et l'idéologie (Ricœur 1997). Pour Ricœur, la distinction entre l'utopie et l'idéologie s'interprète ainsi : l'utopie cherche à imaginer quelque chose d'autre, elle agit comme *imagination inventive*; l'idéologie cherche à garantir la stabilité du système, elle agit comme *imagination conservatrice*. L'auteur explique que le l'utopie comme l'idéologie, partageant une fonction de non congruence avec la réalité, ont un côté négatif et un côté positif, un rôle constructif et un rôle destructeur, une dimension constitutive et une dimension pathologique. Aussi, les deux fonctionnent à trois niveaux : l'idéologie par *distorsion* du réel, *légitimation* et *préservation de l'identité*; l'utopie par *fantasmagorie* (l'autre part), *alternative* au pouvoir en place et *exploration des possibles*. Ce qui fait dire à Ricœur [qu'] « *il n'y a pas de réponse au paradoxe de Mannheim, sauf à dire que nous devons essayer de guérir la maladie de l'utopie à l'aide de ce qui est sain dans l'idéologie – son élément d'identité qui est, encore une fois, une fonction essentielle de l'existence – et tenter de guérir la rigidité, la pétrification des idéologies par l'élément utopique* » (*Ibid.* : 409).

Révéant ces deux « *versants de l'imagination* », l'idéologie correspondant ici à des tableaux « *modèles de ...* », l'utopie se rapportant davantage à des fictions « *modèles pour...* », Ricœur prévient que « *seule l'amplitude de notre pensée nous affranchit de l'étroitesse de l'idéologie* » (*Ibid.* : 409), tout en rappelant que « *les utopies sont salutaires uniquement dans la mesure où elles contribuent à l'intériorisation des changements* » (*Ibid.* : 411).

Pour Gilbert Larochelle, il peut y avoir « *sédimentation* » de l'utopie dans l'idéologie lorsque la première se transforme en stratégie de persuasion, lorsqu'il cherche à devenir vraisemblable (Larochelle 1995 : 90-91). Fernando Ainsa, quant à lui, pose que c'est l'idée de transformation qui distingue l'utopie de l'idéologie (Ainsa 1997 : 57). Pour Perrot, idéologie et utopie sont inséparables dans l'activité humaine, en ce sens que « *l'idéologie formalise les moyens, le l'utopie esquisse la finalité* » (Perrot 1997 : 63). L'auteur ajoute que l'idéologie fait appel à l'utopie pour assumer la fonction

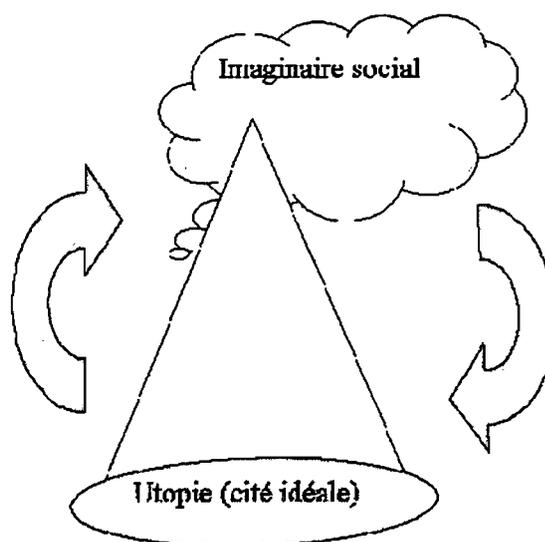
mobilisatrice qui lui manque. Michel Barrillon et Jacques Luzi conçoivent l'utopie et l'idéologie comme deux produits du même imaginaire social renvoyant respectivement et de manière conflictuelle aux dimensions diachronique et synchronique de la réalité sociale. Les porteurs de l'idéologie invitent à patienter, soulignent-ils, pour « *conforter leur position dominante* » (Barrillon 1998 : 10).

Retenons ici que l'utopie, bien qu'apparentée sous certains aspects à l'idéologie comme forme de représentation et comme élément imaginaire, s'en distingue aussi fondamentalement, comme l'illustre la figure 5. Lorsqu'il tente de plier le réel à ses exigences, l'utopie n'est déjà plus pensée utopique mais idéologie.

L'utopie, expression de l'imaginaire social

Impossible de traiter l'utopie sans traiter de la question de l'imaginaire. Tout comme en ce qui concerne l'idéologie, les liens entre l'utopie et l'imaginaire sont interprétés différemment selon les auteurs. Cependant, une conclusion commune ressort : la dépendance réciproque entre les deux éléments est évidente.

Figure 5 : Imaginaire et utopie



D'abord, l'utopie est envisagée comme lieu d'expression de l'imaginaire social. À l'inverse, pourrait-on dire, l'imaginaire est aussi une « fonction » de l'utopie. Il existe différentes façons de traiter des liens concrets entre l'utopie et l'imaginaire, selon la conception que l'on a de l'utopie, mais cette double relation en constitue l'essentiel.

Parler de l'utopie, selon Bruno Péquignot, c'est s'attarder à la question de l'imagination appliquée au désir de transformer la réalité sociale et politique (Péquignot 1998). L'utopie, ici, est donc considérée comme une forme d'expression de l'imaginaire social. Bronislaw Baczko parle de l'utopie comme d'un « *lieu d'exercice de l'imaginaire* », où « *les représentations d'une Cité autre et heureuse relèvent d'une manière spécifique d'imaginer le social; les utopies sont un des lieux privilégiés où s'exerce l'imagination sociale, où sont accueillis, travaillés et produits les rêves sociaux individuels et collectifs* » (Baczko 1978 : 31). Ailleurs, Baczko soutient que « *les idées-images utopiques servent [...] de relais aux autres formes d'imaginaires collectifs* » (Ibid. : 7). Ainsi, une des fonctions de l'utopie, « *c'est d'être un lieu et un mode spécifique d'exercice de l'imagination sociale* », permettant de ce fait à l'imagination, en donnant à celle-ci une certaine consistance, de mener « *l'exploration de l'altérité sociale* » (Ibid. : 404). La démarche utopique ne serait alors « *qu'une des voies de formation de l'imagination sociale* » (Ibid. : 405).

Et il y aurait danger de réduire l'imaginaire social à son expression utopique. C'est ce qu'affirme Wunenberger lorsqu'il affirme que « *la crise de l'imagination contemporaine réside essentiellement dans le nivellement de l'image par le monopole de l'utopie. [...] l'imaginaire ne peut être ramené aux rêves utopiques, qui n'en sont qu'un versant, qu'un trajet* » (Wunenberger 1979 : 9). Selon l'auteur, l'utopie n'est pas assez coupée du réel pour exprimer adéquatement le pouvoir de l'imaginaire. Wunenberger va jusqu'à suggérer que l'utopie pourrait être « *la plus subtile et malfaisante confiscation de l'imagination* » (Ibid. : 10) elle ne serait finalement que « *la trace – et donc le champ de fouilles – d'un déploiement – amputé – de l'imaginaire culturel* » (Ibid. : 11). L'utopie, encore selon Wunenberger, domestiquerait et enfermerait l'imagination dans une « *camisole idéologique dénaturante* » (Ibid. : 227), nous privant ainsi de la densité du symbolique propre à l'imagination.

Plusieurs auteurs conçoivent les liens entre l'utopie et l'imaginaire en faisant de ce dernier une « fonction » de la première. C'est notamment le cas de Fernando Ainsa, pour

qui nos chances de retrouver notre autonomie et notre liberté dépendent de la récupération de la fonction imaginaire par l'utopie (Ainsa 1997 : 85). C'est également le cas de René Lourau qui défend la nécessité de l'utopie dans sa capacité à favoriser les efforts imaginatifs qui guident nos actions. Paul Ricœur va aussi dans le même sens puisqu'il considère l'utopie, dans sa fonction sociale, comme contrepoids imaginaire à l'idéologie (Ricoeur 1997).

Les liens entre utopie et imaginaire sont riches, comme en témoignent les regards des chercheurs. C'est ainsi que Jean-Yves Lacroix relève la vocation philosophique de l'utopie dans sa capacité à unir l'« *imagination-mimesis* » (archétype, temps cyclique) et l'imagination créatrice (temps ouvert) (Lacroix 1994 : 18), considérant que l'« *existence imaginaire de la cité parfaite signifie la puissance humaine de manière pure* » (Ibid. : 184). Michel Guertin conçoit pour sa part l'utopie comme une « *contrepartie imaginaire à ce qui est* », comme une « *hypothèse imaginaire qui repense globalement et dans leur ensemble les rapports entre les individus dans le contexte particulier de leur organisation sociale* » (Guertin 2000 : 170). Finalement, pour Yveline Dilas-Rochereux, l'utopie découlerait d'une « *rencontre fusionnelle entre la vision rationnelle et l'imaginaire* » (Dilas-Rochereux 2000 : 8).

Lacroix synthétise très bien les liens complexes entre l'utopie et l'imaginaire : « *La manière dont les utopistes se révoltent contre la réalité (par l'imagination), en tant que révolte irréaliste (puisque n'exprimant pas le mouvement réel de l'être), indique de manière extrême le fond du mouvement de l'être (la négativité). Et il y a même davantage : il fait comprendre que ce qui sera, non seulement est négation de ce qui est, mais encore de ce qui pourrait être, à sa place; et ainsi vient, comme en creux, que la réalité et la rationalité de l'avenir doivent se gagner. L'utopie témoigne de la liberté humaine* ». (Lacroix 1994 : 115).

Je retiendrai finalement que l'utopie est l'une des modalités d'expression d'un imaginaire qui ne saurait être réduit à aucune forme concrète spécifique, fut-elle porteuse d'ouverture.

b. Composantes de l'utopie

J'ai montré que l'utopie se distingue de l'idéologie, notamment quant à leurs fonctions respectives de représentation. L'imagination ou l'imaginaire renvoient de leur côté aux composantes spécifiques de l'utopie. Ce sont ces composantes de l'utopie que je synthétise ici, afin de permettre de mieux le saisir dans toutes ses dimensions. Les auteurs qui s'y intéressent tentent toujours d'en relever les éléments essentiels. Il est plutôt ardu de dresser une liste exhaustive des multiples fonctions assignées à chaque utopie comme à l'utopie en général, mais nous pouvons regrouper les composantes du concept d'utopie en cinq types comportant chacun une diversité de composantes singulières. Voici les principales composantes de l'utopie (Tableau 1) :

Tableau 1 : Composantes de l'utopie

Composantes	Description
Critique	<i>Mets en question l'ordre établi, conteste ce qui est.</i>
Défatalisante	<i>Démonte les mécanismes de la fatalité.</i>
D'espérance	<i>Exprime le besoin nécessaire de rêver une vie plus belle.</i>
Propédeutique	<i>Montre le chemin et révèle le « pouvoir devenir » du monde.</i>
Projective	<i>Soumet un projet qui donne sens au futur.</i>
Réflexive	<i>Permet la réflexion sur nous-mêmes.</i>
Praxéologique	<i>Stimule l'action réelle.</i>
Heuristique	<i>Permet de saisir les espoirs de l'Homme.</i>

Une composante critique

L'utopie a une composante critique, sinon révolutionnaire, car l'utopie naît, rappelle Roger Mucchielli, « *de l'opposition entre la "tyrannie" régnante et l'aspiration légitime à un monde meilleur* » (Trousson 1998 : 20). Elle est une remise en question de l'ordre établi (subversion), « *la voie et l'issue, la force qui peut soulever les poids colossaux qui pèsent sur la société et qui l'accablent* »¹⁵. L'utopie nous permet, souligne Paul Ricoeur, de concevoir « *des manières de vivre radicalement autres* », cet exercice d'imagination constituant « *la plus fantastique contestation de ce qui est* » (Ricoeur 1997 : 36). Pour Pierre Ansart, il s'agit d'une fonction dénonciatrice qui « *globalise la critique par confrontation entre la cohérence de la cité heureuse et l'irrationalité radicale du monde faussement réel* » (Ansart 1978 : 284).

Une composante défatalisante

L'utopie, fondamentalement critique, se trouve à exercer ce que j'appelle une fonction *défatalisante*. Autrement dit, ce concept sert à [refuser] « *la permanence de ce qui est et démonte les mécanismes d'une fatalité condamnant toujours les mêmes à écouter et à subir* » (Halimi 1998 : 14), il permet de « *rehausser la finitude [ce qui est] par l'envoûtement des possibles* » (Larochelle 1995 : 84). Selon Georges Fontenis, il joue, devant le danger d'« *immobilisme social* », un rôle de « *stimulation de l'imaginaire* » (Fontenis 1998 : 89). Pour Ricoeur, il permet d'« *ouvrir une brèche dans l'épaisseur du réel* » (Ricoeur 1997 : 405), ce que Maler identifierait à « *la détection des possibilités contrariées par l'ordre établi* » (Maler 1995 : 17).

Une composante d'espérance

L'utopie est critique, mais elle est tout autant espoir. Elle est, selon les mots de Massimo Baldini, « *le secteur de la pensée qui se fonde sur l'espérance* » (cité dans Ainsa, Fernando 1997 : 58). C'est par sa composante d'espérance, affirme Paul Valadier, que l'utopie s'avère nécessaire car « *tous les hommes ont besoin de rêver une vie plus belle,*

¹⁵ Académie de Besançon, Ressources sur le l'utopie, Site internet <http://artic.ac-besancon.fr>. [Consulté le 6 janvier 2008].

un amour plus réussi ou une carrière plus gratifiante... Pris collectivement, ils ne peuvent se priver d'une part de rêve qui passe aussi bien par l'art ou la religion que par la politique » (Valadier 1998 : 254). Pour Emanuel Lévinas, repris ici par Jean-Yves Lacroix, l'utopie est « *désir et victoire sur la mort* », il est « *l'humain comme transcendance* », aspiration à « *l'au-delà de l'être* » (Lacroix 1994 : 185).

Une composante propédeutique

L'utopie a surtout une composante propédeutique, c'est-à-dire que l'utopie est une proposition, qu'elle montre le chemin, qu'elle révèle le « *pouvoir devenir* » du monde. Elle a pour fonction de « *motiver éthiquement à penser d'autres futurs possibles et à avoir une vision plurielle, et non pas unique, de la liberté* » (Ainsa 1997 : 83). Car il ne s'agit pas ici de programmer une société parfaite, mais simplement, pour reprendre les propos de Bloch, de montrer que « *le réel ne se résout pas dans l'immédiat* » (Cité par Bertolo 1982 : 8). Ou encore, il s'agit de rappeler, avec Morin, que l'absence d'horizon confine au « *présent du concret* », que ce concret « *est tout ce qu'il y a de plus abstrait par rapport au passé, par rapport à l'avenir* » (Morin 1996 : 114).

Une composante projective

La composante propédeutique, donc d'ouverture des possibles, s'accompagne nécessairement d'une composante concrète, de projection dans le réel. C'est par cette composante que l'utopie prend son caractère de projet, de proposition alternative. On pourrait parler ici, avec Ainsa, de composante *prospective*, l'utopie ayant pour visée de « *répondre aux interrogations sur le « vers où » tend l'expérience individuelle et collective* », reconnaissant que l'humain « *a besoin de donner au futur un sens et une signification concrète, pour se reconnaître dans le temps qui se transforme en présent* » (Ainsa 1997 : 183). S'inspirant de Bloch encore une fois, Bertolo souligne en ce sens que l'utopie « *permet d'explorer systématiquement toutes les possibilités concrètes* » (Bertolo 1982 : 8).

c. Fonctions de l'utopie

D'autres composantes peuvent encore être associées à l'utopie. Il s'agit peut-être davantage de ce que je nommerai *fonctions*. Elle aurait ainsi une fonction intégratrice et

réflexive car elle permettrait de concevoir « *une place vide d'où nous pouvons réfléchir à nous-mêmes* » (Ricoeur 1997 : 35). Elle aurait aussi une fonction praxéologique, au sens où « *la réalisation projetée d'un concept pensé comme image stimule l'action réelle* » (Lacroix 1994 : 108).

Enfin, le concept d'utopie a, j'y reviendrai, une fonction heuristique, représentant « *un formidable matériau de recherche pour saisir (...) les angoisses et les espérances de l'homme moderne* » (Dilas-Rochereux 2000 : 14-15).

Le concept d'utopie posséderait ainsi cinq fonctions, et ce sont ces fonctions qui en font un concept opératoire pour l'analyse des mouvements de pensée (Tableau 2).

Tableau 2 : Les fonctions de l'utopie

Fonction	Explication
Schématique	Contextualise les projets en fonctions de leur degré de conformité ou de subversion vis-à-vis des mutations contemporaines.
Représentative	Évalue les conséquences et la pertinence des projets à partir d'une anticipation de leur réalisation. S'identifie à une démarche prospective.
Analytique	Porte un regard critique sur les pratiques à partir de leurs manques. Mesure l'actualisation du potentiel des pratiques.
Praxéologique	Analyse les expériences en fonction des rêves sociaux sur lesquels se fondent les pratiques. Considère le pourquoi de l'engagement des acteurs.

Sociopolitique	<p>Situe les imaginaires sociaux portés par les acteurs dans leur contexte.</p> <p>Contribue aux transformations sociales souhaitées en mesurant les vertus d'engagement dans le renforcement de la démocratie.</p>
----------------	---

Une fonction schématique

L'utopie, selon Préposiet, précède la science. Elle lui servirait « *de schème directeur, de première ébauche, de réserve d'images et d'idées* » (Préposiet 1998 : 256). Pour Wunenburger, l'utopie est « *une réserve insoupçonnée de signes et de symptômes* », un exercice de l'imagination qui « *sert de livre d'images des hésitations et des engagements de la raison philosophico-scientifique* » (Wunenburger 1970 : 170). Reflet des courants idéologiques du moment pour Dilas-Rochereux (Dilas-Rochereux : 2000), l'utopie permettrait, selon De Chassey, de schématiser et de simplifier la réalité sociale en procédant en quelque sorte à une « *anatomie du social* » : « *Des domaines essentiels de la vie sociale, il retient les principaux traits, ceux qui selon elle, ne vont pas du tout et sont toujours plus ou moins les mêmes. Et elle imagine ce qu'ils devraient être* » (De Chassey 1998 : 326). Ainsi, le concept d'utopie peut bonifier les sciences sociales du regard schématique qu'il pose sur la réalité présente.

Une fonction représentative

Tablant sur le fait que « *les rêveries utopiques finissent souvent par se réaliser* » (Préposiet 1998 : 247), Jean Préposiet affirme que les spécialistes des sciences sociales devraient davantage en tenir compte, pour pouvoir se représenter ce qui pourrait advenir. Se référant pour sa part à la définition de l'utopie fournie par Lalande dans *Vocabulaire de la philosophie* « *procédé qui consiste à représenter un état de choses fictif comme réalisé d'une manière concrète, soit afin de juger des conséquences qu'il implique, soit, plus souvent, afin de montrer combien ces conséquences seraient avantageuses* » (cité dans Mouteaux, Lacroix 1994 : 7), Mouteaux relève le rapprochement qui existe entre le l'utopie et l'hypothèse scientifique. L'utopie permet alors « *d'explorer de manière rationnelle l'espace de "l'impossible", pour différencier le relatif de l'absolu* »

(Bertolo 2001 : 15). La fonction représentative-hypothétique de l'utopie élargit tout autant le regard porté sur le présent car, comme dit Baczko, « *on regarde et on juge autrement les maux sociaux existants si l'on se met à imaginer des systèmes sociaux qui pourraient les éliminer* » (Baczko 1978 : 19).

Une fonction analytique

Puisque l'utopie ne se réduit aucunement à la projection d'un monde imaginaire, elle permet de jeter un regard dynamique et critique sur la réalité présente. Plus que par ses contenus, le concept d'utopie inspirerait davantage, avance De Chassey, « *comme démarche et dynamique épistémologique* », en permettant aux sociétés de s'analyser réflexivement : « *pour essayer de dire le vrai de la réalité ou de ce qui existe, il faut leur être infidèle et dire ce qui n'existe pas ou parfois nulle part encore* » (De Chassey 1998 : 319). Car la fonction ou le but du concept d'utopie n'est pas, souligne Chirpaz, « *de raconter en décrivant un tableau de modes de vie différents, il est de permettre de juger l'état de nos sociétés et le cours de notre monde* » (Chirpaz 1999 : 47). C'est ainsi que Cardon conçoit l'utopie comme un « *partenaire épistémologique* » qui permet « *de réactiver la culture et de mettre la société à distance avec elle-même, lui ouvrant ainsi les chemins du possible* » (Cardon 1998 : 218). Cette fonction peut être rapprochée de la notion d'*instance du présent* de Walter Benjamin (reprise par Boireau-Rouillé), qui consiste en la « *capacité à pressentir l'avenir, la nouveauté possible dans le temps présent, pour que celui-ci ne soit pas pure répétition du passé, pure projection en avant des tendances du passé* » (Boireau-Rouillé 1998 : 26-27). Monique Boireau-Rouillé rappelle qu'il s'agit davantage ici d'une « *perception politique du présent* » que d'une prédiction de l'avenir, la société se générant elle-même à travers ses propres représentations.

Une fonction praxéologique

L'utopie, lorsqu'elle entreprend de décrire la société idéale, ne procède pas simplement à la transcription d'un rêve projeté dans le futur, mais plutôt à un recul théorique (Houdoy 2000, site internet). Ce recul théorique qui tire sa pertinence du fait que, bien qu'il n'y ait plus de certitudes en ce qui concerne l'avenir, « *des conceptions du futur peuvent cependant influencer la façon dont les humains agissent dans le présent* »

(Wallerstein 2001 : 83-84). Car ce ne sont pas les théories, rappelle Chirpaz, qui « *mettent les hommes en mouvement* » et leur insufflent « *l'élan indispensable à l'action politique* », mais bien les rêves qu'ils ont par rapport à la société à venir (Chirpaz 1999 : 33). Tenir compte de ce type d'anticipation, c'est se donner l'opportunité de mieux comprendre les mutations des collectivités humaines. Le concept d'utopie peut donc fournir aux sciences sociales un espace théorique permettant de mieux saisir ce qui est en transformation dans la réalité présente.

Une fonction socio-politique

Cette dernière fonction du concept d'utopie est la plus explicitement subversive ou du moins la plus « engageante ». Elle permet de faire *prendre corps* aux imaginaires sociaux, favorisant sciemment la transformation du système pour le mieux et ce, en participant à *l'invention* de nouvelles voies par lesquelles la démocratie s'en trouverait renforcée.

2. L'utopie aujourd'hui

J'ai montré, dans la section précédente, comment il était possible d'identifier des dimensions du concept d'utopie. Les dérives du rêve utopique au XX^e siècle, face à de telles distinctions, ne peuvent plus être servies comme arguments satisfaisants pour discréditer toute intention utopique. C'est peut-être ce qui explique un retour à la fois de l'utopie mais aussi du concept d'utopie en ce début de 21^e siècle.

a. Le retour des utopies ?

Dans quelle mesure, s'agissant du passage du deuxième au troisième millénaire, peut-on parler d'un retour de l'utopie? Il est difficile de répondre catégoriquement à cette question, car il semble qu'il y ait eu des retours de l'utopie tout au long du dernier siècle. De plus, la définition de l'utopie évolue en fonction de son contexte historique.

Reste à savoir ce qui conditionne ou favorise ce retour du rêve utopique à notre époque. Selon Ignacio Ramonet, les citoyens d'Occident, devant la perspective unique du néolibéralisme, « *se demandent comment penser le futur* ». Ils expriment ainsi « *le besoin d'une nouvelle utopie, d'une nouvelle rationalisation du monde* » (Ramonet

1998 : 9). Les citoyens ressentent, dit l'auteur, « *la nécessité d'un contre-projet global, d'une contre-idéologie, d'un édifice conceptuel pouvant être opposé au modèle dominant actuel* » (*Ibid.* : 9). Il ajoute par contre, et c'est là un point important, que si le besoin se manifeste, le contexte actuel caractérisé par le réalisme politique et la pensée unique ne se prête guère aux rêveries utopiques, bien au contraire.

C'est un peu de la même manière que Fernando Ainsa aborde la question de la reconstruction de l'utopie. L'auteur souligne le paradoxe suivant : « *tout indique que l'utopie est plus nécessaire que jamais, et pourtant tous les signes nous renvoient à la fin des utopies* » (Ainsa 1997 : 13). Le discours utopique, dans un contexte qu'il décrit comme postmoderniste, aurait été délogé des discours politiques et idéologiques à cause de l'effondrement des rêves et des espérances, ajoutant que sa fonction aurait été « *liquidée dans la grande braderie des idéologies et des idées en faillite* » (*Ibid.* : 19).

Pour Michel Barillon et Jacques Luzy, l'utopie naviguerait aujourd'hui entre les rubriques de mode des magazines et prendrait des « *formes édulcorées* » comme les utopies du corps, du sport, de la communication, et ainsi de suite, « *tandis que les visions de sociétés idéales sont rangées parmi les vieilleries poétiques et autres fantasmes supposés témoigner d'inclinations schizophréniques* » (Barillon et Luzi 1998 : 9). Mais les auteurs soulignent plus loin qu'il y a pertinence à réhabiliter les utopies, estimant que « *l'insondable médiocrité des idéologies dominantes contribue à plonger plus profondément nos contemporains dans la misère spirituelle, l'hébétude, la « ruine de la volonté humaine » auxquelles les conduit la perte de l'espérance en un monde meilleur* » (*Ibid.* : 9). Christian Godin avertit, pour sa part, qu'« *il y a une dimension d'utopie qu'il faut non seulement réhabiliter, mais aussi justifier si nous ne voulons pas que l'Histoire s'achève définitivement en Destin et nous domine comme une nouvelle Nature* » (Godin 2000 : 8-9).

Donc l'utopie est à la mode, faisant « *l'objet d'un réinvestissement certain chez des acteurs et commentateurs du monde politique* », souligne par exemple Pessin (Pessin 2001 : 15). En fait, il faudrait parler davantage d'un retour des réflexions sur l'utopie,

car plusieurs écrits sur le thème traitent de la difficulté, pour l'utopie, de s'inscrire dans l'air du temps (Laidi 2000).

b. Les nouveaux habits de l'utopie

Après les désillusions des grandes utopies des XIX^e et XX^e siècles, les utopies d'aujourd'hui, pour plusieurs observateurs, n'expriment plus les rêves de changements globaux, ne portent plus de grands récits de transformation de la totalité, mais s'exprimeraient plutôt dans des propositions alternatives véhiculées par des groupes isolés (Ainsa 1997 : 20). Se nourrissant des imaginaires sociaux contemporains, l'utopie a tendance à se rapporter, à l'instar d'autres pensées, au micro, au local, à l'immédiat.

Ainsi, l'utopiste d'aujourd'hui ne chercherait plus à changer le monde, mais par exemple à favoriser l'émergence de nouvelles modalités d'organisation citoyenne, à soulever des questions d'ordre médical, éducatif, écologique, et ainsi de suite (Pessin 2001). Gabriel Gagnon identifie, dans cet ordre d'idées, trois utopies concrètes susceptibles de faire renaître certains espoirs : la réduction du temps de travail, l'économie sociale ou solidaire, le rêve de citoyenneté (Gagnon 2000 : 50-61). De Chassey parle quant à lui d'utopies immédiates comme les manifestations festives, les manifestations ponctuelles contre le racisme, et ainsi de suite (De Chassey 1998). Sloterdijk, lui, dit observer que les utopies collectives sont progressivement remplacées par des utopies individuelles, qui s'expriment essentiellement dans la chasse au succès (Sloterdijk 2000 : 56).

Cette expression utopique actuelle (micro-utopies), pour certains, serait dénuée de son caractère subversif et intégrée au fonctionnement global du système : « *d'un outil de lutte contre l'état des choses, elle est devenue un appareil dissuasif servant à renforcer celui-ci [le système]* » (Bourriaud 2000 : 63). Car pour Bourriaud, les micro-utopies « *sectorielles et pragmatiques* » auraient supplanté les macro-utopies totalisantes, tout comme le penseur de la totalité sartrien a été supplanté par l'« *intellectuel spécifique* » défini par Foucault (*Idem* : 64). Faisant notamment référence à Robert Boyer, Jacques Attali et Jean-Marc Ferry, Michel Barrillon nous prévient pour sa part qu'« *il ne faut guère espérer trouver chez les rêveurs patentés le délire poétique qui fera sortir les*

modernes de leur léthargie en leur offrant l'espoir d'une existence bien remplie d'hommes réellement libérés de toute forme d'oppression et d'aliénation », puisque les utopistes d'aujourd'hui « *embourgeoisent sagement leurs projets de papier* » (Barrillon 1999 : 27). Ainsi, nous serions en présence de micro-utopies au caractère subversif plutôt modéré, les grandes utopies ne constituant désormais que des idées du passé, dépassées.

Il y a bien sûr les diverses utopies écologistes, dont l'une des expressions les plus radicales est celle de l'anarchiste américain Murray Bookchin, théoricien de l'écologie sociale et du communalisme libertaire. Il y a également les différentes conceptions de l'utopie du gouvernement mondial, défendue par différents groupes et mouvements ainsi que par des auteurs comme Ricardo Petrella, Edgar Morin et Jürgen Habermas, pour ne citer que ceux-là.

Enfin, il importe de souligner la présence d'une multitude de projets utopiques basés sur le renforcement de la démocratie politique, ainsi que l'émergence récente d'une nouvelle pensée utopique (« *un autre monde est possible* ») s'articulant essentiellement dans son opposition à l'impérialisme de la mondialisation néolibérale. Cette pensée est véhiculée notamment par l'équipe du *Monde diplomatique*, le groupe *Attac*, les participants (individus et ONG) aux grands forums sociaux, certains universitaires, bref, tous ceux identifiés au mouvement anti-mondialisation.

Les deux grands courants de pensée que sont le néolibéralisme et la mondialisation sont considérés par plusieurs auteurs comme des utopies. Nous allons y revenir dans les sections suivantes.

c. L'utopie, concept à la mode

Mannheim parlait déjà, dans la première moitié du XX^e siècle, d'un intérêt croissant pour l'utopie. Dans les années 1950, André Canivez introduisait la *Sociologie de l'utopie* de Georges Duveau en notant qu'« *il y a actuellement un renouveau des études sur l'utopie* » (Duveau 1961). Duveau lui-même affirmait que « *dans l'élaboration et*

dans la représentation du monde contemporain la place occupée par l'utopie semble de jour en jour plus considérable » (Ibid. : 40). Il y a bien sûr eu un regain d'intérêt pour les utopies pratiques dans les années 1970, aux États-Unis et en France notamment (Pessin 2001).

Un des grands spécialistes actuels de l'utopie, Raymond Trousson, fait remarquer en ce sens que « *longtemps négligée, l'étude de l'utopie a connu ces vingt dernières années un extraordinaire regain d'intérêt dans le monde entier* » (Trousson 1998 : 10). En ce qui concerne les manifestations et les écrits récents portant sur l'utopie ces dernières années, outre le dossier du *Magazine littéraire*, je peux mentionner celui du *Monde diplomatique*, celui réalisé par *Le Nouvel Observateur* (Collectif 1999-2000), ainsi que les nombreux colloques sur le thème, un peu partout en Occident. Les sites internet et, bien sûr, une multitude d'ouvrages scientifiques et/ou littéraires dont ma bibliographie ne présente qu'un aperçu.

La vérité de l'utopie, avance Michèle Riot-Sarcey, ne se réduit à aucune définition de dictionnaire, « *car elle échappe à la vision des pensées dominantes pour se réfugier dans l'ailleurs des idées critiques* » (Riot-Sarcey 2001 : 10-11). L'utopie, cela va de soi, repose donc essentiellement sur une posture critique par rapport à *ce qui est*. Une pensée utopique contemporaine ne peut ainsi être autre chose qu'une pensée critique sur notre présent, sur l'état actuel du monde. Reste à savoir si une telle pensée peut trouver un espace d'expression dans l'imaginaire contemporain, s'il existe une quelconque légitimité à critiquer l'état actuel de nos sociétés.

3. Un 21^e siècle utopique ?

Les dernières décennies ayant été caractérisées par un rythme très soutenu de mutations et ce, dans divers domaines de la vie, nous vivons présentement dans un monde substantiellement différent à l'intérieur duquel nous avons certaines difficultés à nous orienter. Le contexte serait plutôt favorable à l'émergence des utopies.

a. un contexte favorable ?

Immanuel Wallerstein fournit une argumentation simple mais efficace démontrant la pertinence de l'utopie pour faire face aux défis qui nous attendent au 21^e siècle. Selon l'auteur, nous vivons actuellement une transition qui, du système de l'économie-monde capitaliste, nous mène « *vers un autre système-monde ou pluralité de systèmes-monde autres* » et dont « *nous ne savons pas encore si ce sera pour le meilleur ou pour le pire* » (Wallerstein 2000 : 53). Autrement dit, nous vivons une période de crise « systémique ». C'est dans ce type de période que la nécessité d'orienter le devenir du monde se fait davantage sentir. Le facteur « libre arbitre » prend toute son importance, c'est-à-dire que les actions individuelles et collectives pourront « *produire alors un impact beaucoup plus fort sur la future structuration du monde que ce genre d'action ne le fait en temps « normal », c'est-à-dire au cours de la vie stable et continue d'un système historique* » (Ibid. : 53-54). Baczko disait, au début des années 1980, que « *les périodes de crise d'un pouvoir sont aussi celles où s'intensifie la production d'imaginaires sociaux concurrentiels* » (Baczko 1984 : 34).

Paradoxalement, l'utopie est, nous l'avons vu, discréditée. Tous les pourfendeurs de l'utopie s'entendent sur une chose : chaque fois qu'on a voulu apporter des changements politiques rapides pour améliorer les conditions de vie des individus, on s'est retrouvé dans la terreur, ce qui justifie tout appel à la patience.

Un tel conservatisme est pratiqué par la grande majorité aujourd'hui. Il pose comme principal problème, selon Wallerstein, qu'il représente les intérêts des mieux nantis et que « *tout ce qu'une telle position laisse en pâture aux moins bien nantis, et plus particulièrement à ceux qui sont véritablement déshérités, se réduit à quelque conseil de patience, éventuellement agrémenté des gracieusetés d'une charité immédiate* » (Wallerstein 2000 : 12). C'est ainsi que, de nos jours, aux folies dangereuses des utopies l'on oppose un réalisme politique qui discrédite à l'avance tout espoir de changement substantiel : « *Ne plus rêver, ne plus regarder par-delà l'horizon, se satisfaire de l'indépassable quotidien – voilà bien, dirait-on, le credo des temps présents* » (Le Bris 2000 : 44). Un réalisme politique à l'intérieur duquel toute odeur de conflit inspire la

méfiance, où s'instaure « *une sphère politique pacifiée, chaque jour davantage impuissante face au marché mondial, [qui] a fini par produire l'impression qu'aucune alternative n'est possible ou même envisageable à long terme* » (Bourriaud 2000 : 63).

Tentant de saisir les changements dans la structure intellectuelle de son époque par une étude sociologique des modes de pensées, étude basée sur les transformations de l'élément utopique, Karl Mannheim anticipait ceci : « *Il est donc possible que, dans l'avenir, en un monde où il n'y aurait jamais rien de nouveau, où tout serait fini et où chaque instant serait une répétition du passé, il puisse exister une condition dans laquelle la pensée serait totalement dépourvue de tous les éléments idéologiques et utopiques. Mais éliminer complètement de notre monde tous les éléments qui dépassent la réalité nous conduirait à un « esprit positif » qui signifierait, en définitive, la ruine de la volonté humaine* » (Mannheim 1956 : 232). La pensée et l'action de l'homme étant privée de l'élément utopique, on se retrouverait, prévoyait Mannheim, dans « *un état statique, dans lequel l'homme lui-même n'est plus qu'une chose* », ce qui lui ferait perdre « *sa volonté de façonner l'histoire à sa guise* » (Ibid. : 233). Sans juger de la justesse de l'anticipation de Mannheim, il apparaît clairement que le poids du conservatisme, de la pensée unique, du réalisme politique tend à écraser toute volonté de changement.

b. Le néolibéralisme, l'anti-utopie du 21^e siècle

Certains auteurs identifient la pensée néolibérale comme la grande utopie qui semble meubler l'imaginaire de ce début de troisième millénaire. Michel Bernard la décrit comme suit : « *c'est la société de marché autorégulée accompagnée d'un État minimal du type agence de protection. [Elle] nous convie à l'extinction du politique en faveur d'une automaticité à base économique, d'une coordination spontanée des actions individuelles par le marché* » (Bernard 1997 : 19).

Bien sûr, il ne s'agit pas d'une utopie au sens classique du terme, ne serait-ce que parce qu'elle ne s'assume pas comme telle, au contraire : elle se veut ancrée dans le réel et le présent. Le néolibéralisme, selon Pierre Bourdieu, consisterait dans la mise en pratique d'une vision singulière du monde, d'une utopie qui parvient, à l'aide de la théorie

économique, « à se penser comme la description scientifique du réel », à s'imposer comme nécessaire, et à instaurer « comme normes de toutes les pratiques la lutte de tous contre tous et le cynisme » (Bourdieu 1998 : 3). Le néolibéralisme tenterait de fixer au devenir du monde, prévient Mattelart, un horizon indépassable où les idées *utopiennes* de justice et d'égalité auraient été bannies au profit de solutions techniques, managériales, où les grands récits feraient place à des « *fragments techno-utopiques à regard myope* » (Mattelart 1999 : 373).

Une autre grande « utopie », cousine du néolibéralisme, est dominante aujourd'hui. Il s'agit de la mondialisation. Marie-Dominique Perrot, étudiant cette *néo-utopie*, indique qu'alors que l'utopie relève du domaine du « si », la néo-utopie de la mondialisation relèverait du domaine du « comme si ». L'auteure souligne que « le "si" est réaliste, [qu'] il balise au préalable le champ des difficultés à surmonter avant de pouvoir proposer une nouvelle manière d'envisager la réalité afin d'agir sur elle », tandis que dans la néo-utopie de la mondialisation, « tout se passe comme si, par magie, ce que l'on montre est réel du seul fait de la ressemblance avec ce que l'on dit vouloir accomplir » (Perrot 1997 : 46-47).

Politiquement, l'utopie trouverait sa pertinence actuelle dans le fait que l'on peut observer, à l'instar de Jean-Guy Lacroix, que l'une des stratégies des défenseurs du système de marché (néolibéraux) pour conserver ledit système, consiste à tenter de « transformer les conditions de production de la conscience et le contenu de la conscience sociale, donc le système de valeurs qui structure la conscience et oriente l'action des sujets, l'enjeu étant d'éviter à tout prix la prise de conscience des possibles » (Lacroix 1998 : 105-106). La pertinence de l'utopie, ainsi associée à la « conscience claire » de Lacroix, s'impose si nous jugeons que les concepts de citoyenneté et de participation démocratique ont encore un sens dans le monde d'aujourd'hui. Il s'impose si nous pensons que personne (groupe ou individu) n'est autorisé à imposer une vision unique de la réalité présente et à venir. Plus loin, l'auteur explicite sa position :

Je pose que lorsque les systèmes sont en plein fonctionnement normal, le déterminisme structurel a le dessus sur le libre arbitre de groupe ou individuel. Mais que, dans les temps de crise et de transition, le facteur du libre arbitre devient central. Le monde de 2050 sera à l'image de ce que nous en ferons. Une telle perspective laisse quartier libre à nos initiatives, à nos engagements et à notre capacité de jugement éthique. Cela signifie également que nous sommes devant une période de luttes politiques terribles, parce que les enjeux seront tellement plus élevés que dans les périodes de soi-disant normalité (Lacroix 1998 : 97).

Michel Barrillon, pour sa part, nous met en garde contre les « esprits avisés » qui tentent de nous faire comprendre qu'il n'y a pas d'alternative au « capitalisme trop réel » depuis l'effondrement de son antithèse symbolique. Ceux-ci parlent comme si « l'humanité était condamnée à se soumettre à l'ordre capitaliste et à communier dans le culte de la « démocratie-marché » - stade de développement des sociétés qui signifierait à la fois la fin de l'histoire et celle des idéologies » (Barrillon 1999 : 26). Godin va dans le même sens lorsqu'il souligne que nous sommes dans un monde où « le fait impose sa dictature, celle du « cela est ainsi », et que « le futur n'est plus cette plage de liberté où allait se baigner le rêve, mais une route à grande circulation dont le sens est par définition unique » (Godin 2000 : 27).

L'auteur ajoute qu'aucun système antérieur n'avait mis autant de ressources à l'œuvre « pour assurer son maintien, mais aussi pour rendre impossible toute transformation en profondeur » (Ibid. : 28).

Ce système est tellement réfractaire à toute ouverture des possibles que des auteurs comme Damien en viennent à penser que « la crise de l'utopie sociale tient moins à l'impossible réalisation d'un idéal (...) qu'à l'impraticable idéalisation d'un réel désolé » (Damien 1998 : 275). Cela rejoint en quelque sorte l'idée d'Edgar Morin (qui reprend celle de Marcuse sur la fin de l'utopie) qui affirme que « ce qui est le plus possible aujourd'hui, sur le plan technique, matériel, physique, devient impossible pour

des raisons politiques, sociales, économiques [...] ». Morin précise, par exemple, qu'il est désormais possible de nourrir la planète entière, « *mais cette possibilité, qui est la plus réaliste de toutes, est en même temps la plus utopique* » (Morin 1996a : 58). La grande utopie actuelle réside, selon Mayor, dans le constat que la « *qualité essentielle de la vie humaine* » s'est peu améliorée, s'est même dégradée, malgré une réalité technologique « *qui a dépassé les rêves les plus fous* » (Mayor 1997 : 8).

Bref, il y a un système d'imaginaires sociaux (le néolibéralisme) qui s'impose de façon totalitaire sous les habits d'un processus naturel et objectif. Ce système a d'autant plus de facilité à se maintenir et se développer qu'il parvient à faire croire qu'il est le seul qui puisse coller au réel, qu'il est la réalité, disqualifiant d'entrée de jeu toute alternative.

c. Le concept d'utopie, un outil d'analyse

Dans ce cadre, utiliser le concept d'utopie comme concept opératoire permet de progresser dans l'analyse des imaginaires sociaux comme dans l'analyse des projets concrets. Il sert d'outil critique

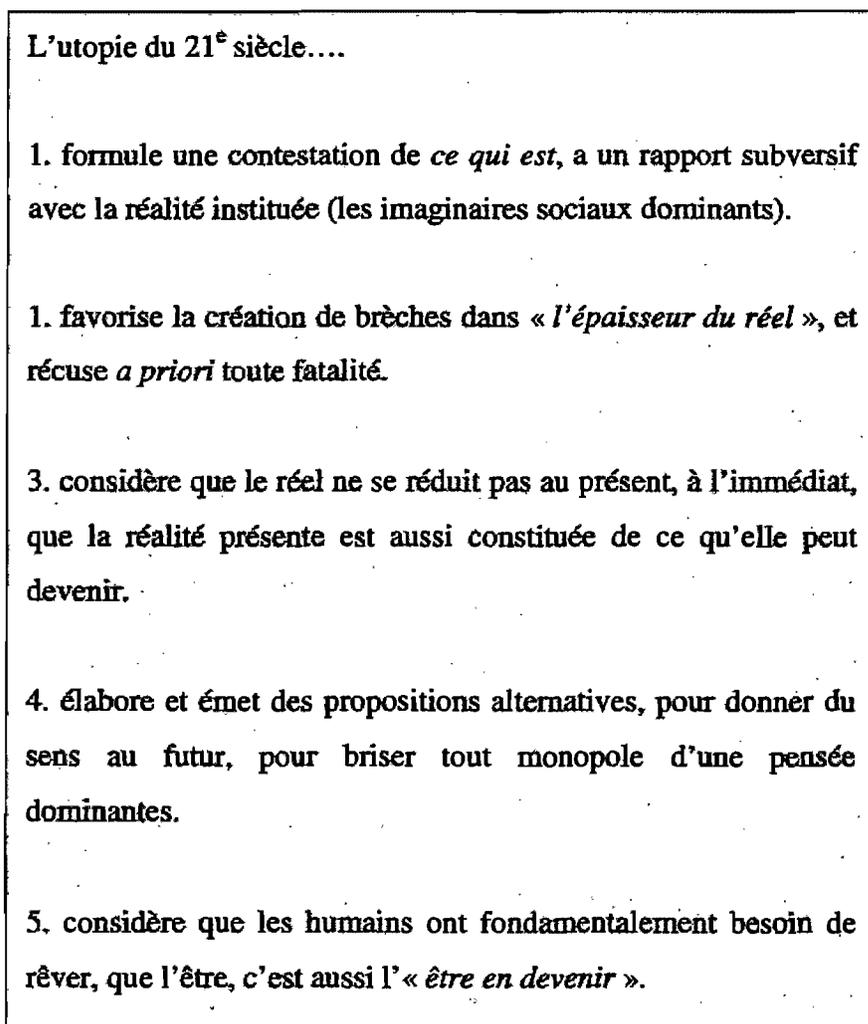
La réintroduction d'une véritable utopie dans l'imaginaire de l'homme contemporain ne peut se faire sans la résurgence d'une pensée critique substantielle regardant le monde actuel, tout comme la pensée critique ne peut avoir réellement de portée sans une nouvelle légitimation du concept d'utopie. Autrement dit, je considère que le concept d'utopie peut réellement fournir un horizon à la critique du temps présent, cette dernière reposant alors davantage sur l'idée de projet que sur celle de rejet. En ce sens, le concept d'utopie est une pensée critique constructive.

Le concept d'utopie définit donc ici un outil intellectuel pour affronter la crise du monde. En *interprétant* le monde grâce au concept d'utopie nous pouvons espérer ouvrir des pistes pour sortir du système actuel. Le concept d'utopie, contemporaine n'est bien sûr pas sans lien avec l'idéologie et l'imaginaire, mais il se rattache également au contexte sociohistorique. Nous avons vu que l'utopie se distingue d'abord de l'idéologie

par sa fonction de subversion, de contestation de l'ordre établi, en opposition à l'idéologie qui se caractérise au contraire par une fonction de conservation. Cette grille d'interprétation intégrant les composantes d'une pensée utopique contemporaine et reprenant les éléments essentiels du contexte sociohistorique, pourrait ainsi formuler des éléments d'analyse dialectiques opposant l'utopie et l'idéologie.

Reprenons, dans cette perspective, les composantes *propédeutique*, *projective*, *critique*, *défatalisante* et *d'espérance* que nous avons vues précédemment. Voici comment elles peuvent prendre corps aujourd'hui (Figure 6) :

Figure 6 : Composantes structurelles de l'utopie du 21^e siècle



L'utopie contemporaine est une pensée qui doit intégrer aussi certaines composantes de son contexte sociohistorique du début du 21^e siècle (Figure 7).

Figure 7 : Composantes contextuelles de l'utopie du 21^e siècle

<p>L'utopie du 21^e siècle sera....</p> <p>1. éprise de liberté :</p> <p>On considère avant toute chose que rien ne doit brimer la liberté des personnes.</p> <p>2. modeste</p> <p>On ne prétend pas connaître les conditions du bonheur.</p> <p>3. ouverte à l'autre</p> <p>On considère la légitimité de propositions concurrentes, des autres valeurs.</p> <p>4. souple</p> <p>On ne cherche pas à tout prix à plier le réel à ses exigences.</p>
--

Dans le cas présent, le néolibéralisme non seulement n'apparaît pas comme utopie, mais il prend tout à fait les habits de l'idéologie telle que nous l'avons présentée au début de ce chapitre.

4. Le développement local, utopie du 21^e siècle ?

J'ai présenté, dans le chapitre I, une interprétation du contexte politique et sociohistorique à l'intérieur duquel se jouent les enjeux du développement local. Les pratiques et les réflexions associées au développement local s'inscrivent dans un contexte de glocalisation qui n'est pas suffisamment pris en compte par la recherche actuelle sur le développement local. Cette dernière, trop encline à une certaine pensée localiste, occulte quelque peu les questions de société en oubliant le contexte. C'est ici qu'apparaît la pertinence d'une intégration d'éléments du concept d'utopie dans les études sur le développement local. Je tenterai donc, après avoir brièvement traité de la

charge utopique du développement local, d'identifier et de décrire les fonctions heuristiques du concept d'utopie dans ce contexte particulier.

a. Le développement local, avenir radieux ?

J'ai déjà présenté quelques liens unissant l'utopie et le développement local. La charge utopique du développement local repose notamment sur le fait que ce dernier est pratiquement identifié, par les spécialistes comme par les politiques, comme la solution enfin trouvée pour permettre aux régions « fragiles » de connaître un véritable développement. Comme c'est souvent le cas lorsque de nouvelles pratiques émergent, le développement local s'est avéré porteur d'énormes espoirs pour les populations de ces régions. L'avènement du développement local a donc suscité beaucoup d'enthousiasme tant chez les acteurs du développement que chez les spécialistes de la question. Les expériences de « prise en main » par le milieu permettaient de croire que de nouvelles modalités d'action collective, des nouvelles façons de faire le développement allaient émerger.

Par exemple, Bruno Jean écrivait en 1989 que la notion de développement local impliquait « *de nouveaux enjeux qui remettent en question toutes les théories et toutes les pratiques de développement régional, et dessinent les contours d'une nouvelle approche de la réalité régionale* » (Jean 1989 : 22). Quelques années plus tard, Hugues Dionne, insistant sur le fait qu'il fallait inventer « *d'autres développements* », disait ceci: « *Le défi est culturel: il faut cesser de s'incliner devant les nouvelles fatalités et refaire des solidarités communautaires et territoriales. En fait, c'est déjà commencé...* » (Dionne 1992 : 244).

L'engouement alors suscité par le développement local n'est pas étranger, au Québec comme ailleurs, à une résurgence d'expériences qualifiées d'utopiques ou d'alternatives.

Alain Pessin a étudié ces pratiques:

Dans le milieu des années soixante-dix, le terme d'alternative recouvre tout un ensemble de pratiques qu'on a qualifiées parfois de révolutions

minuscules et qui substituent au romantisme du projet de porter l'imagination au pouvoir, c'est-à-dire de détruire le pouvoir par la grâce de l'imagination, le réalisme d'une transformation effective et immédiate des activités et des rapports humains dans des univers restreints : on peut changer la vie sans attendre une transformation hypothétique de l'État. (Pessin 2001 : 6-7).

Même si toutes ces expériences ne se revendiquent pas explicitement de l'utopie, Pessin mentionne que « *c'est toujours, vaille que vaille, sous l'enseigne de l'utopie que s'est développée, dans la plupart des pays occidentaux, et dans cette perspective originale par rapport au champ politique, un vaste désir de vivre autrement* » (Ibid. : 7).

Aujourd'hui encore, les problèmes relatifs au territoire, au « vivre ensemble », au milieu de vie, aux appartenances identitaires, aux actions collectives, au développement local, et ainsi de suite, s'abordent parfois en référence à l'utopie. Fernando Ainsa souligne en ce sens :

[...] il existe un espace pour un imaginaire utopique capable de concevoir d'autres modes d'articulation entre l'État et un monde communautaire et associatif qui ne demande qu'à se développer. Cela pourrait se traduire par des propositions visant à multiplier les mécanismes intermédiaires entre l'individu, solitaire, voire abandonné, marginalisé ou exclu, et l'appareil d'État anonyme qui l'encadre et le dirige. (Ainsa 1997 : 185).

Dans le même ordre d'idées, Françoise Choay affirme, dans sa défense de l'identité locale, que « *l'utopie, plus vivante que jamais, c'est désormais la poursuite de nouvelles formes sociales et de nouvelles formes d'habiter qui nous arriment à la terre et nous fassent, dans la différence, réaliser notre destin d'hommes.* » (Choay 2001 : 11). Ainsi, plusieurs titres d'articles ou d'ouvrages touchant spécifiquement les questions de développement local ou régional font référence à l'utopie, dont le collectif *Utopie pour le territoire* (Gerbaux 1998).

b. Utopie et prospective territoriale

Au Québec comme en Europe, les études sur le développement régional et local font de plus en plus de place à la prospective territoriale. La prospective, cet « *art de la pensée globale au service de l'action collective* », contribuerait, selon Loinger, « *à l'effort d'intelligibilité du réel, mais aussi de création de sens, de fils conducteurs entre les acteurs et les citoyens, et entre la mémoire du passé et les attentes vis-à-vis des futurs désirés, craints ou espérés* » (Loinger 2001 : 286). Elle permettrait en outre, selon Lafontaine, de mieux outiller les acteurs du développement pour faire face aux lourdes décisions qu'ils ont à prendre à notre époque de changements rapides, de transition: « *si décider c'est choisir, ce qu'on choisit de faire ou de ne pas faire au présent peut avoir des incidences sur le cours futur des choses ou des événements* » (Lafontaine 2001 : 12).

En ce qui concerne plus spécifiquement la question politique, la prospective aurait encore un rôle fondamental à jouer. Guy Loinger démontre l'importance de la prospective lorsqu'il explique que, dans le champ du « *débat public* », [...] *la prospective permet de démystifier les représentations, de libérer la parole, de mettre en question les idées reçues ou préconçues, d'explorer les attentes collectives et de les projeter sur la grille des futurs possibles, de confronter les processus, les déterminants et les politiques hérités du passé avec les gisements de créativité, d'innovation, de projets, de désir, de volonté et d'intentionnalité en latence au moment de l'étude, [...]*. (Loinger 2001 : 286).

Ainsi, la prospective permettrait d'éviter que la recherche en développement régional « *rate le problème essentiel* », pour reprendre les mots de Lafontaine. Celui-ci estime que c'est ce qui arrive si n'est pas pris en considération, « *l'horizon dans lequel émerge les événements qui conduisent l'humanité, un pays, une région, un groupe humain à s'émanciper ou à disparaître, à se développer ou à se sous-développer, à son évolution ou son involution, et dans certains cas à vivre ou à mourir* » (Lafontaine 2001 : 32).

Or, Rada-Donath exprime ailleurs une critique sévère en ce qui concerne les études sur le développement régional et local, affirmant qu' « *il faut désormais le reconnaître haut et fort: les études locales et régionales sont bonnes pour poser des diagnostics sur le passé, mais sont peu significatives pour orienter l'avenir* » (Rada-Donath 2001 : 15). Déplorant le fait que les chercheurs se résignent « *à constater les changements croissants de la société contemporaine au lieu des devancer* », il observe que « *quand la prospective émerge comme projection, tout au plus apparaît-elle comme un simple appendice intentionnel à la fin d'un article ou d'un livre...* » (Ibid. : 15). Se référant à Michel Gaudet, pour qui la prospective est « *avant tout une attitude d'esprit (l'imagination et l'anticipation) et un comportement (l'espoir et la volonté) mobilisés pour assurer la qualité et la maîtrise de l'existence présente et future* » (Ibid. : 17), Rada-Donath en appelle à une « *rupture épistémologique radicale* » qui permettrait « *d'incorporer des sources hétérogènes dans la recherche comme condition nécessaire à la prospective* » (Ibid. : 17).

Parce que les études sur le développement local sont trop axées « *sur la compréhension du sens du phénomène en tant que tel plutôt que sur le sens du phénomène en tant qu'orientation d'avenir* » (Ibid. : 20), il invite à un changement dans les *dispositifs* soutenant et conditionnant notre pensée (Ibid. : 19). Sans un tel changement, avertit-il, notre compréhension de phénomènes nouveaux « *souffrira de distorsions, la réalité qui est mouvante s'éloignera de notre compréhension et nous ne serons plus capables de comprendre où nous amène la dynamique de notre histoire personnelle et sociale, locale et régionale* » (Ibid. : 20). Bref, l'auteur estime que le nouveau sens pour les régions, « *nous devons carrément l'inventer* » (Ibid. : 22).

C'est là que vient s'ancrer la pertinence d'introduire des éléments du concept d'utopie dans les études sur le développement local. Suivant la critique amenée par Rada-Donath, il est permis de penser que la méthode prospective usuelle, bien qu'elle s'intéresse effectivement à l'avenir, le fait avec les outils conceptuels conventionnels, avec ce que l'auteur appelle les concepts (ou dispositifs) de la science « *normale* ». Ainsi, la prospective est limitée dans sa démarche par le fait qu'elle ne donne accès qu'à un

certain connu, même si ce « connu » est projeté dans l'avenir. Le concept d'utopie, qui procède de l'explicitation des nouveaux imaginaires sociaux en émergence et qui s'autorise à franchir les frontières d'une quelconque science « normale », pourrait permettre de dépasser cet univers du connu, d'inventer de nouveaux sens pour le développement local.

L'approche géopolitique géographique permet alors d'intégrer les éléments liés au questionnement territorial du développement local. Née autour des années 1970, l'école géographique institutionnalise un certain nombre de pensées amorcées par quelques écrits francophones (Dorion 1963 ; Prescott 1965 ; Claval 1978). La naissance de ce courant de pensée est concrétisée par Yves Lacoste en 1976 et la revue *Hérodote*. Des auteurs comme Giblin (1986), Foucher (1986), Douzet (2001) s'associent à cette vision de la géopolitique. Trois caractéristiques décrivent cette géopolitique. Premièrement, il s'agit d'étudier les différents types de rivalités de pouvoir des territoires, sur la base des représentations et des enjeux des acteurs. L'apport de la notion de représentation est fondamental pour ce courant de pensée (Thual 1993). Deuxièmement, l'analyse territoriale est essentielle à la compréhension de ces rivalités. Enfin, la perspective historique est nécessaire pour saisir l'ensemble des mécanismes en lice (Moreau-Defarges 2002). Cette idée est d'ailleurs développée par Avioutskii (2004) qui consacre une partie entière de son ouvrage aux *Géohistoires des nations américaines*.

La critique majeure adressée à l'école d'*Hérodote* est celle de se limiter principalement à l'étude des enjeux nationaux (Lasserre et Gonon 2001). S'il est vrai que Lacoste affiche un intérêt spécifique pour la nation, en 1990, Giblin-Delvallet remarquait qu'une analyse interne à l'État s'imposait (Giblin-Delvallet 1990). L'œuvre de Giblin-Delvallet sur le Nord-Pas-de-Calais, ainsi que les derniers numéros d'*Hérodote* (à partir de l'année 2001), soulignent la présence au sein de la revue d'une géopolitique moins préoccupée par les problèmes nationaux. Selon Lacoste (1995), le concept de représentation a deux visées. Premièrement, il comprend l'ensemble des idées et des perceptions collectives d'ordre politique, religieux ou autre qui anime les groupes sociaux et qui structure leur vision du monde. Dans un deuxième temps, le concept de représentation a pour objectif

de montrer comment cette perception se transforme elle-même en justifications d'actions. Finalement, l'apport majeur des représentations à la géopolitique réside dans la connaissance des intentions des acteurs, ce qui est le fondement de mon approche de terrain.

c. Retour sur la fonction heuristique du concept d'utopie

Je reprendrai brièvement ici les cinq fonctions du concept d'utopie pour les appliquer cette fois-ci aux études sur le développement local.

La fonction schématique de la pensée du développement local peut se résumer à l'idée que cette dernière permet de simplifier la réalité en en retenant les principaux traits, en particulier ceux « *qui ne vont pas* », pour imaginer « *ce qu'ils devraient être* ». Les initiatives de développement local peuvent ainsi être contextualisées schématiquement en fonction de phénomènes qui les transcendent, les déterminent, les accompagnent. C'est de cette façon que les pratiques associées au développement local peuvent être analysées à partir de leur inscription dans les grandes mutations qui accompagnent le « mouvement » de la mondialisation, à partir de leur participation à l'expression de la prise de conscience des limites de la « société de marché », à partir de la montée des sentiments d'appartenance identitaire, et ainsi de suite. La fonction schématique permet en somme d'approcher le développement local comme une des manifestations (*signes, symptômes*) des transformations en cours dans le monde.

Par fonction représentative du développement local, j'entends la capacité, chez celui-ci, de se représenter « *ce qui devrait être* » pour en juger les conséquences, pour différencier rationnellement « *le relatif de l'absolu* », pour mieux juger les maux existants. Analyser la question du développement local en intégrant la fonction représentative-hypothétique permettrait d'anticiper différentes évolutions susceptibles de découler des actions présentes. Ce faisant, il devient possible de juger des avantages et des inconvénients des transformations anticipées et de mesurer le potentiel de réalisation de ces dernières (identification des facilités, des obstacles, caractère *relatif* ou *absolu*). Aussi cela permet-il, partant d'images de « *ce qui pourrait être* », de porter un regard

critique sur les initiatives présentes en fonction des conséquences qui pourraient en découler. La fonction représentative-hypothétique permettrait en quelque sorte de procéder, pour le développement local, à une démarche de prospective *radicale*.

La fonction analytique de la pensée du développement local consiste dans la portée d'un regard critique sur la société, le monde, à partir de « *ce qui n'existe pas encore* », ce qui permet une certaine réflexivité et une ouverture des possibles. Aborder le développement local en appliquant la fonction analytique, c'est tenter de relever ce que les pratiques s'y rattachant ne parviennent pas encore à réaliser. Cela permet alors de jeter un regard critique sur ces pratiques et ce qui les fonde, en procédant à un va-et-vient entre le « *fait* » et le « *à faire* » (réflexivité). Il est clair aussi qu'un tel exercice ne peut que favoriser l'ouverture de possibles (« *réactiver la culture* ») que la seule étude de l'ici-maintenant ne permet pas d'entrevoir. La fonction analytique-réflexive favorise ainsi l'actualisation du potentiel que porte (ou garde latent) l'ensemble des initiatives de développement local.

Pour le développement local, la fonction praxéologique du concept d'utopie, fondée sur l'idée que les rêves « *mettent les hommes en mouvement* », favorise la compréhension des transformations qui ont cours dans le temps présent. Ces dernières reflètent notamment les espoirs que les personnes portent à l'égard du futur. Les initiatives de développement local ne concernent pas que le présent. Les acteurs qui s'y engagent y investissent également leurs rêves de la communauté future. La fonction praxéologique du concept d'utopie favoriserait une analyse des expériences de développement local qui se concentrerait davantage sur les « *rêves de transformation* » portés par les acteurs (« *recul théorique* ») que, par exemple, sur les dynamiques régissant leurs actions ponctuelles. La fonction praxéologique du concept d'utopie permettrait ainsi d'enrichir notre compréhension des initiatives locales, en scrutant le pourquoi (pour quels rêves sociaux les acteurs s'engagent-ils?) de ces dernières plutôt que le comment.

Appliquer la fonction sociopolitique du concept d'utopie aux études sur le développement local permet de formaliser, d'organiser, de rationaliser les imaginaires

sociaux des acteurs du développement local. Le développement local, que ce soit par les pratiques qui lui sont associées ou par les discours qui le promeuvent, participe à sa façon à la reconstruction sociopolitique de la société et du monde. Les acteurs du développement local sont mus par des imaginaires sociaux qui sont soit en concurrence, soit en congruence avec les imaginaires sociaux dominants (la pensée néolibérale). Le chercheur se trouve du même coup engagé, avec les acteurs, dans l'invention de nouvelles voies démocratiques de transformation du système en place, dans l'optique de « l'épanouissement de tous et de chacun ».

Tableau 3 : Fonctions de l'utopie et développement local

Fonctions	Explication
F1 Schématique	Contextualise les initiatives locales en fonctions de leur degré de conformité ou de subversion vis-à-vis des mutations contemporaines.
F2 Représentative	Évalue les conséquences et la pertinence des initiatives à partir d'une anticipation de leur réalisation. S'identifie à une démarche prospective.
F3 Analytique	Porte un regard critique sur les pratiques de développement local à partir de leurs manques. Mesure l'actualisation du potentiel des pratiques.
F4 Praxéologique	Analyse les expériences de développement local en fonction des rêves sociaux sur lesquels se fondent les pratiques. Considère le pourquoi de l'engagement des acteurs.
F5 Sociopolitique	Situe les imaginaires sociaux portés par les acteurs dans leur contexte. Contribue aux transformations sociales souhaitées en mesurant les vertus d'engagement dans le renforcement de la

	démocratie
--	------------

Pour bien comprendre les initiatives associées au développement local, je propose d'intégrer, dans les analyses, les fonctions du concept d'utopie décrites ci-dessus (Tableau 3). L'utilisation du concept favorisera une meilleure compréhension du développement local en le plaçant dans un contexte global, en renforçant l'approche prospective, en relevant son potentiel transformateur et en identifiant les imaginaires sociaux qu'il exprime.

d. Les dimensions de l'utopie ou l'intégration du contexte

Le caractère utopique du développement local dans son contexte sociohistorique se fait selon trois dimensions, la dimension politique, la dimension anthropologique (ou sociale) et la dimension épistémologique. Voici comment se présentent ces dimensions (Tableau 4).

Tableau 4 : Les dimensions du développement local

Dimensions politiques	P1 Le développement local et la réalité instituée
	P2 Le développement local entre démocratie et mondialisation
Dimensions anthropologiques	A1 Le développement local et la conception de l'individu
	A2 Le développement local et la conception de la communauté
Dimensions épistémologiques	É1 Le rôle de la science et des chercheurs
	É2 La construction des connaissances

Dimension P1 : Le développement local et la réalité instituée

Dans son projet de « repenser » le développement, Henri Bartoli expose ainsi ce qui en serait l'enjeu central: « *Le développement n'est pas entre les mains d'un destin aveugle. L'enjeu central est et demeure de savoir ce que nous faisons et ferons de notre capacité d'élaborer de l'être en nous et hors de nous* » (Bartoli 1999 : 190). Suivant Bartoli, il est clair qu'avant de se demander ce qu'il y a à faire, il faut se défaire de cette idée de plus en plus répandue selon laquelle tout est joué d'avance ou, comme le dirait Balandier, « *que le cours des choses se poursuit en complète autonomie sans que quiconque puisse l'orienter ni définir ce à quoi il devrait concourir* » (Balandier 2001 : 196).

C'est là, selon l'auteur, le message de la pensée unique, qui prescrit en quelque sorte le remplacement du « *gouvernement des hommes* » par l'« *administration des choses et de l'organisation* ». L'auteur y associe notamment la substitution du terme de gouvernement à celui de gouvernance, terminologie qui évoque « *un modeste gouvernement d'intendance* » et qui « *incite tout aussi modestement à agir par successives «régulations», remplaçant ainsi par une fonction correctrice la fonction de choix des*

orientations inflexible le devenir commun (*Ibid.* : 254). C'est pourquoi Balandier en appelle à une recomposition du politique, ce dernier étant défini comme la « *capacité d'éclairer le devenir, d'orienter contre l'abandon à la force des choses, de prendre les initiatives encourageant le débat sur les décisions majeures et de fortifier le vivre-ensemble en lui apportant du sens actualisé et de l'équité* » (*Ibid.* : 260).

Contre l'imposition d'une conception unique de la réalité, plusieurs invitent donc à une réappropriation de notre capacité d'« orientation ». Cette question de l'orientation est également centrale dans les interprétations de Zaki Laïdi. Insistant sur la nécessité d'élaborer un projet de société, l'auteur associe à celui-ci la tâche « *d'aider la société à vivre le changement en anticipant la nature des enjeux, en organisant leur mise en débat en avançant des propositions* ». La pertinence de ce projet de société, qui est essentiellement un projet politique, ne réside pas, dit Laïdi, dans une quelconque prétention à « *changer de société* », mais dans sa capacité à aider l'ordre social existant « *à se réinventer en permanence* » (Laidi 2001 : 31).

Reste alors à se demander si le développement local participe à cette tentative de réorientation du cours du monde. Si l'on s'en tient au diagnostic du chercheur québécois André Joyal, le développement local ne parvient pas à « réinventer » la réalité instituée, du moins pas celle des régions en difficulté:

Cependant la vie n'est pas un long fleuve tranquille et il ne faut pas imaginer que la démarche associée au développement local représente une panacée aux problèmes des régions fortement affectées par le dépérissement économique. Tout comme on ne prête qu'aux riches, pour des raisons faciles à comprendre, ce sont les régions les plus favorisées qui obtiennent le plus d'appuis pour leur développement économique. Je le répète, ce n'est pas en brandissant des slogans du type «Que les populations locales se prennent en main!», «Que les régions misent davantage sur leurs propres forces!» et «Penser localement et agir

globalement!» que les choses vont nécessairement changer dans une région défavorisée. (Joyal 2002 : 140-141).

Les propos de Joyal sont rejoints par ceux du Français Martin Vanier pour qui le développement local, « *c'est trop souvent l'incitation des communautés et territoires les plus riches à continuer de s'enrichir, en même temps que l'incantation, cruelle, des plus pauvres à mobiliser leurs propres ressources pour leur survie* » (Vanier 2001 : 70).

Dimension P2 : Le développement local entre démocratie et mondialisation

Les constats d'échec ou d'impuissance ne s'adressent pas vraiment au développement local en tant que tel, mais plutôt à l'une de ses manifestations que l'on pourrait désigner comme le localisme. Car le développement local, lorsque sont pris en compte les enjeux globaux dont il participe, peut prétendre à la contribution dans la réorientation du mouvement politique et social-historique. Henri Rouillé D'Orfeuil tente, en ce sens, de démontrer, qu'il est possible, du local au global, de participer à une certaine régulation de l'économie, et ainsi d'orienter quelque peu le cours des choses. Il se réfère à des exemples concrets d'initiatives (qu'il désigne comme des « *approches citoyennes de l'économie* ») qui « *entrent en résonance avec les évolutions de la société* » (Rouille d'Orfeuil 2002 : 73).

De Sousa Santos, selon qui « *la forme de résistance la plus efficace à la globalisation n'est pas la localisation* », mise plutôt sur ce qu'il nomme la « *globalisation contrehégémonique* » (De Sousa Santos 2001 : 49). Relevant que la globalisation néolibérale tend à accentuer symboliquement la distinction entre le local et le global pour assurer son expansion, l'auteur invite à prendre conscience que le local et le global « *sont les deux faces de la même pièce* » et que ce contexte implique que « *la globalisation contre-hégémonique inclut la localisation contre-hégémonique, et vice-versa* » (Ibid. : 54). L'auteur écrit plus loin qu' « *il est essentiel d'avoir à l'esprit que le global a toujours lieu localement, et que l'une des caractéristiques des globalisations hégémoniques est la production et la reproduction de vieux et de nouveaux localismes* » (Ibid. : 56). Ainsi, il s'agirait selon lui « *de faire en sorte que le local contre-hégémonique se produise aussi globalement* » (Ibid. : 55) qui pourrait favoriser des

alliances translocales. Ainsi, sous certaines conditions, le développement local peut participer d'une démarche globale de réappropriation du pouvoir d'orientation par les individus et les communautés. Cela nécessite que le pouvoir instituant des initiatives locales puisse être explicité, ce qui implique encore que les enjeux locaux soient appréhendés en tant que manifestations localisées d'enjeux essentiellement globaux. Je pense, à l'instar de Michel Godet que « *la vision globale est nécessaire pour l'action locale, [que] chacun à son niveau doit pouvoir comprendre le sens de ses actions, c'est-à-dire les replacer dans le projet plus global dans lequel elles s'insèrent* » (Godet 1997 : 14). Et c'est là justement le type de regard, on l'a vu à la partie précédente, que permet de proposer une grille de lecture inspirée du concept d'utopie dans le cas du Projet d'équité sociale en Indonésie.

Le développement local, en ce sens, s'identifie à une inscription locale de la logique globalitaire: c'est le développement local de la société de marché. Zaki Laïdi, en tentant d'analyser les diverses réactions face au phénomène, relève qu'à l'instar de toute grande mutation planétaire, la mondialisation est l'objet d'un processus d'appropriation en trois temps. Il y a d'abord des réactions de peur et d'hostilité, la mondialisation étant perçue « *comme une réalité extérieure et agressive* » qui vient perturber l'ordre préexistant. La chose s'amplifiant, certains tentent alors « *de l'orienter dans une autre direction* » (ce qui se passerait depuis quelques années). Finalement, assumant cette réalité, les acteurs développent des stratégies pour agir « *de l'intérieur* » (Laidi 2001 : 156).

C'est ce dernier type de réaction qui serait en phase d'émergence depuis très récemment (ex. Porto Alegre), ce qui fait dire à l'auteur qu'« *il ne fait pas de doute que nous sommes désormais entrés dans une phase où la mondialisation des marchés trouve un répondant dans la mondialisation sociale* » (Laidi 2001 : 156). Et je pense qu'il n'est pas interdit de considérer que le développement local puisse participer de cette réaction. Cela se rapproche du moins de la conception que semble nourrir Paul Houée en ce qui concerne le potentiel du développement local dans le contexte de la mondialisation:

Face à la mondialisation et dans la mondialisation à saisir pour la démystifier, le développement local émerge comme une force de renouvellement pour les sociétés du Nord et du Sud, une libération d'énergies autour d'un projet partagé, dans un territoire donné mais ouvert à des ensembles plus vastes. De territoire de proximité en espaces élargis de solidarité, dans une articulation de réseaux, de relais participatifs du local au mondial, ce développement ascendant peut infléchir les stratégies de la mondialisation libérale, ouvrir d'autres chemins possibles. (Houée 2001 : 106).

Identifié à un mouvement de «*citoyenneté planétaire*», l'ensemble des initiatives de développement local, une fois relayées «*pour l'avènement d'un autre développement dans le monde* » (Ibid. : 206), pourrait favoriser un regain démocratique, du local au mondial. Ainsi, le développement local pourrait participer à la réorientation d'une logique mondialisante qui, comme le rappelle Bartoli, repose davantage sur «*la fructification rapide des capitaux sans référence aux besoins réels des populations*» que sur «*les exigences du développement économique et humain* » (Bartoli 1999 : 106). Pour ce faire, il est clair qu'il faudra plus que ce que propose André Joyal: «*Le développement local se résume en un mot: s'organiser. L'ignorer conduit les populations des régions en difficulté à se faire organiser par les forces implacables du marché...*» (Joyal 2002 : 146). S'organiser au niveau local en laissant la logique néolibérale organiser la «*société-monde* » relève, comme il a été dit plus haut, d'un processus uniquement correctif. Un développement local qui prétendrait participer au renforcement de la démocratie ne peut éviter de prendre en considération les forces (ici les forces de la mondialisation néolibérale) qui en entravent le développement, et d'agir sur elles. Un développement local qui voudrait véritablement s'inscrire dans le sens de la démocratie n'a pas d'autre choix que de se réclamer d'une utopie concurrente à celle de la mondialisation.

Dimension A1 : Le développement local et la conception de l'individu

Le développement local concerne avant tout l'individu. Cela va de soi. Or cette évidence ne ressort pas toujours des discours des spécialistes en la matière, des politiques, et

parfois des acteurs eux-mêmes. Dans un monde où l'économisme tend à vouloir imposer sa domination, les phénomènes humains et sociaux sont en quelque sorte absorbés par des lectures qui ne retiennent que les dimensions économiques de ceux-ci. C'est pourquoi le développement local est le plus souvent appréhendé comme synonyme de développement économique. Le politologue Olivier Mongin, dans un ouvrage où il analyse le langage politique des dernières années, rappelle que l'objectif premier du développement local n'est pas de favoriser le développement économique de la communauté, mais d'« *assurer à la population un cadre de vie qui permette l'épanouissement de tous dans tous les domaines, y compris, bien sûr, en y développant des moyens d'existence* » (Mongin 1998 : 64). Le développement économique n'est pas une fin, mais un des moyens pouvant favoriser l'épanouissement des membres de la communauté. L'individu doit donc être placé au centre des préoccupations lorsqu'il est question de développement local. Mais là ne s'arrête pas la réflexion, car il faut savoir de quel individu il s'agit. Paul Houée, par exemple, émet une mise en garde quant à une conception économiste de l'individu répandue dans le discours sur le développement local:

L'être humain ne peut être une simple variable d'ajustement, ni l'objet de discours moralisateurs aux frontières d'une économie s'érigeant en absolu. L'économie échoue à être sa propre fin; elle doit être pilotée, régulée par une conception de l'homme, non l'homo oeconomicus de la pensée libérale, mais l'homme concret, chair et esprit, vivant en communauté. (Houée : 147).

Selon l'auteur, un développement local reposant sur cette dernière conception de l'individu devrait « *chercher à mettre en place un régime économique intégralement social et intégralement personnaliste* » qui répond notamment au principe du respect actif de la personne. On comprend alors, comme je l'ai suggéré plus haut, que de la conception que l'on a de l'individu découle le type de développement que l'on va privilégier.

Henir Bartoli, qui est pourtant économiste, ne critique pas moins la conception réductrice de l'*homo oeconomicus*. Il invite, pour élargir notre conception de l'individu, à « reprendre » les valeurs dans une « *poétique d'ouverture de l'horizon des possibilités* », dans une « *promotion de l'homme nouveau* » et, ce qui m'apparaît le plus important, « *sans que l'on sache absolument quel homme vient, ni comment il vient* » (Bartoli 1999 : 191). Il rejoint ici Balandier pour qui, dans le contexte actuel de transformations continues, ce qu'il appelle l'homme surmoderne « *a produit un type d'homme dont la définition lui reste inconnue* » (Balandier 2001 : 52). Cela amène Balandier à dire qu'être surmoderne, « *c'est épouser le mouvement et vivre cependant avec l'incertitude* » (*Ibid.* : 58).

Ainsi, un développement local qui s'en tiendrait à une conception restrictive et réductrice de l'individu, quelle qu'elle soit, risquerait fort de ne pas savoir répondre aux besoins irréductibles de l'humain. Le monde actuel, qui fournit biens matériels, savoir et services, est pourtant critiquable, soutient Balandier, non seulement parce qu'il engendre des inégalités et multiplie les risques, « *mais aussi en raison de ce qu'il ne donne pas* » (*Ibid.* : 272). Et ce qu'il ne donne pas, notamment, c'est du sens (Castoriadis 1996), ce qui importe peu à l'*homo oeconomicus* (le consommateur). C'est là, à mon avis, l'un des enjeux fondamentaux actuels du développement local.

Pour Philippe Zarifian, l'individu est un *devenir*, pour qui la question du sens s'avère de toute première importance. En tant que devenir, l'homme est libre, nous dit l'auteur, lorsqu'il « *saisit pleinement l'événement en lui-même* », lorsqu'il « *n'est pas réductible à un état de fait* » et qu'il peut intervenir sur l'événement, c'est-à-dire lorsqu'il peut faire « *le choix de l'un des devenirs potentiels qui se trouvent condensés dans le même événement* » (Zarifian 2001 : 140). Privé de la possibilité de faire ce choix « *au regard des enjeux du vivre humain* » (*Ibid.* : 144), l'individu perd le sens des événements. Perdre le sens des événements, « *c'est comme perdre le goût de vivre* » (*Ibid.* : 133), ou du moins, perdre sa liberté: « *La non-liberté ne réside pas dans la contrainte. Elle réside dans l'impossibilité de donner sens aux devenirs dans lesquels nous sommes engagés ou,*

plus exactement, que nous sommes nous-mêmes nécessairement comme occasions actuelles » (Ibid. : 282).

La conception que propose Zarifian est très proche de la conception « utopique » de l'individu que présente François Chirpaz lorsqu'il identifie l'homme à un destin. Pour cet homme-destin, vivre consiste à « *réaliser une destinée, faire de sa vie une existence sensée* » (Chirpaz 1999 : 57), sa réalité désignant « *l'avoir à être qui implique autre chose que les activités en vue de la satisfaction des besoins de la vie* » (Ibid. : 65). Partant d'une telle conception de l'individu, Chirpaz avance que, dans l'espace social, rien ne peut être compris sans n'être « *que rapporté à un modèle ou à une norme qui juge l'organisation de la vie, au nom de ce que l'homme est ou de ce qu'il peut devenir* » (Ibid. : 69). Edgar Morin dit bien, pour sa part, que le problème humain n'est plus seulement un problème de connaissance, mais que « *c'est un problème de destin* » puisque « *nous sommes devenus pour nous-mêmes un problème de vie et/ou de mort* » (Morin 2001 : 12). L'idée d'intégrer des éléments du concept d'utopie dans les études sur le développement local trouve alors toute sa pertinence.

Dimension A2 : Le développement local et la conception de la communauté

De la conception que l'on a de l'individu découle la conception que l'on a de la communauté. Une conception réductrice de l'individu conduit à concevoir la communauté de façon tout aussi réductrice. Si l'on pense, par exemple, que la nature de l'individu se résume à l'*homo economicus*, il y a de grandes chances que l'on conçoive la communauté comme une entité économique, une agrégation d'individus mus par la recherche de la satisfaction de leurs besoins matériels. L'enjeu du développement local, dans ce cas, consiste à trouver et à mettre en place une stratégie permettant la satisfaction de ces besoins. Les autres besoins des individus formant la communauté risquent ainsi d'être jugés secondaires, sinon carrément niés. Une analyse des enjeux du développement local ne peut donc éviter d'interroger les différentes conceptions que l'on peut avoir de la communauté ainsi que les « effets » que ces dernières peuvent avoir sur la réalité.

Pour certains, les conceptions dominantes de la communauté, dans les sciences régionales et ailleurs, sont trop souvent marquées par la prédominance de l'économique. Edgar Morin par exemple, soulignant que « *la chaleur collective d'une communauté soulage les détresses individuelles* », déplore le fait que cet aspect de la communauté ne soit pas suffisamment pris en compte. Cela fait que les individus cherchent à soulager leur détresse par d'autres moyens: « *Le profit désormais s'investit dans toutes les institutions prenant en charge les névroses humaines. Tout un secteur du capitalisme bénéficie du mal de l'âme* » (*Ibid.* : 135). C'est alors la consommation qui compenserait le manque de solidarité. Et c'est justement la solidarité qui constitue un des aspects fondamentaux dans la conception utopique de la communauté, du moins celle que décrit Chirpaz.

Présentant sa conception de la communauté, l'auteur de *Raison et déraison de l'utopie* soutient que, pour qu'il y ait réellement communauté, « *le lien social ne peut demeurer ce qu'il est* », qu'il doit devenir plus fort. Or, « *il ne peut le devenir qu'en subissant une complète métamorphose* » et ce, dans l'optique d'une « *solidarité réelle* » (Chirpaz 1999 : 97). C'est à cette condition, dit l'auteur, que l'espace social peut devenir un « *lieu pour la vie* », « *un monde réellement humain* » (*Ibid.* : 98). La communauté doit ainsi instituer « *un lien vivant entre l'homme et l'homme* »; elle doit devenir « *communauté de destin* », car « *lorsqu'elle les [les hommes] met en relation ce n'est pas simplement en vue d'un travail, ni simplement pour ordonner leurs échanges* » (*Ibid.* : 108).

Une conception plus humaine de la communauté invite donc à une relecture des enjeux du développement local, ces derniers étant surtout appréhendés en termes économiques. Bernard Pecqueur, un des grands spécialistes actuels en la matière, affirme en ce sens que l'enjeu du développement local consiste à « *mettre en évidence une dynamique qui valorise l'efficacité des relations non exclusivement marchandes entre les hommes pour valoriser les richesses dont ils disposent* » (Pecqueur 2000 : 13). La valorisation de ces richesses, qui ne sont pas qu'économiques, ne peut être pensée qu'à la condition de concevoir la communauté comme autre chose qu'un strict espace économique. Il faut concevoir son développement autrement qu'en seuls termes de croissance économique

ou de création d'emploi. Présentée comme « *une image renversée de nos sociétés* », la communauté telle que Chirpaz l'imagine refuse « *que la propriété et l'argent puissent imposer leur loi à toutes les relations et dicter aux hommes les règles de leurs conduites* » (Chirpaz 1999 : 109). Cette conception repose sur l'idée que la communauté « *ne prétend pas changer l'homme en transformant ses seules conditions de vie, ni simplement en lui donnant à manger* ». Son projet veut davantage, c'est-à-dire « *accorder aux hommes de vivre comme des hommes* » (Ibid. : 112). Plus concrètement, il s'agit de donner la possibilité aux membres de la communauté « *de vivre leur vie sans avoir à souffrir de l'injustice* », ce qui peut se faire uniquement « *en misant sur le seul développement sans contrôle des ressources* » (Ibid. : 126).

Él Le rôle de la science et des chercheurs

Aborder les enjeux du développement local en intégrant des éléments du concept d'utopie dans une démarche d'analyse ne peut se faire sans interrogations de nature épistémologique. En effet, le choix d'une telle approche soulève des enjeux importants en ce qui concerne le rôle que les sciences sociales ont à jouer dans le contexte politique et sociohistorique actuel ainsi que la posture que les chercheurs ont à y adopter. Le concept d'utopie appelle à une lecture particulière des enjeux du développement local. Cette lecture doit être appuyée sur des bases épistémologiques explicitées, d'autant plus qu'elle remet en cause certaines conceptions dominantes notamment concernant l'objectivité du chercheur. Traitant du fourmillement d'initiatives locales un peu partout dans le monde, Paul Houée soutient que « *seule, une approche globale, transversale, peut rendre compte et donner quelques prises sur ces phénomènes, qui sont avant tout des interdépendances de facteurs et d'acteurs* » (Houée 2001 : 13). Ce serait là la seule façon, soutient pour sa part Balandier, de procéder « *à l'identification de ce qui se construit* », pour « *interpréter ce qui se compose en des formes inédites* » (Balandier 2001 : 37). Les sciences sociales, trop souvent soumises aux pressions de l'immédiat et de l'urgence, seraient ainsi appelées à revoir leur fonction, cette dernière étant « *d'avantage considérée sous l'aspect opératoire, celui de l'utilité présente, que sous celui de la libre exploration des configurations sociales et culturelles en voie de se faire* » (Ibid. : 227). Misant sur la nécessité actuelle, pour les sciences sociales, d'agir sur le monde en ayant vue sur ce qu'il préfigure, l'auteur estime que ces dernières doivent

s'appliquer à fournir « *l'indication d'un sens donné à l'entier devenir* », à produire « *une intelligibilité qui ne soit ni parcellaire ni éphémère* » (Ibid. : 243). Convaincu que « *commencer à le [le monde] mieux connaître, c'est commencer à avoir sur lui une prise* » (Balandier 2001 : 244), Balandier voit dans une telle posture le meilleur antidote à une « *acceptation utilitariste non critique* » (Ibid. : 206).

Le rôle du chercheur, dans cette optique, consiste à s'inscrire dans « *le courant du devenir* » en se faisant explorateur des « *territoires de l'inédit* » (Ibid. : 213). Cette exploration, affirme Balandier, « *a pour condition première de pouvoir se soustraire à l'enfermement afin de libérer l'initiative exploratrice, se détacher des effets d'emprise de la pensée consentante et unifiante que les instances sur modernes entretiennent* » (Ibid. : 230). Ainsi, le chercheur doit se placer dans la situation de l'ethnologue pour rendre intelligible l'exotisme de ce qui se fait. Philippe Zarifian ne dit pas autre chose lorsqu'il invite le chercheur à s'intéresser au devenir social, c'est-à-dire au « *devenir d'êtres sociaux qui produisent, par les rapports dans lesquels ils sont engagés et les questions du vivre ensemble aux quelles ils s'affrontent, une communauté humaine* » (Zarifian 2001 : 280). Précisant que ce devenir est en fait une pluralité de devenirs qui se dessinent « *en fonction des enjeux autour desquels les rapports sociaux prennent consistance* », Zarifian estime que la tâche « *centrale et prioritaire* » du chercheur est « *d'acquérir l'intuition et l'intelligence de ces devenirs, de situer leurs enchevêtrements et oppositions* » (Ibid. : 280).

Pour rendre le devenir intelligible, il faut en quelque sorte réformer notre mode de connaissance. Parce que le mode de connaissance disciplinaire, affirme notamment Morin, « *est un mode de la connaissance qui décontextualise, qui arrache toujours son domaine à un contexte* », et « *qui du coup devient incapable de prédire quoi que ce soit* » (Morin 1999 : 197). C'est pourquoi le grand promoteur de la pensée complexe insiste sur le fait qu'il nous faut [...] « *un mode de connaissance qui nous permette de concevoir la réalité de ce qui se passe dans le monde, non seulement sous les formes parcellaires, celles de la réalité économique, de la réalité religieuse, de la réalité sociologique, de la réalité sportive, mais sous une forme de conscience qui permette de*

concevoir l'ensemble, la multidimensionalité, qui soit capable de contextualiser les informations. » (*Ibid.* : 197).

Morin n'est bien sûr pas le seul à en appeler à une vue d'ensemble, à une approche multidimensionnelle. Liliane Voyé, par exemple, insistant sur la nécessité pour les sciences sociales actuelles de se libérer « *des schèmes classiques d'interprétation* », rappelle l'urgence « *de ne pas céder à la tentation d'une instrumentalisation exacerbée de la science* » pour « *examiner plutôt les lieux parfois inattendus où réside le sens* » (Voyé 2001 : 301). Busino, encore, estimant que les sciences sociales ont « *oublié l'histoire et perdu le futur* », invite à la prise en considération des valeurs, des symbolisations, des mythes, des espérances qui fondent les choix et nourrissent les sociétés (Busino 2001 : 180).

Le chercheur, dans un tel cadre épistémologique, est invité « *à prendre la parole, à dévoiler, à mettre en évidence les effets sociaux et culturels liés aux bouleversements du monde* » (Voyé 2001 : 301-302), rejoignant ainsi, soutient Voyé, les pères fondateurs des sciences sociales qui n'ont pas hésité « *à dire leurs craintes* », « *à formuler leurs espoirs* » (*Ibid.* : 302). Pour permettre de penser l'avenir, Godet invite quant à lui à « *réhabiliter le subjectivisme et l'utopie et [à] réconcilier l'imagination poétique avec le raisonnement scientifique* » (Godet 1997 : 7). Sans un tel travail de réarticulation de nos cadres de pensée (en parallèle avec une réarticulation de nos cadres institutionnels et économiques), je pense, à l'instar de Lafontaine, que nous ferons face à des conflits « *de moins en moins traitables* » aux conséquences « *de moins en moins prévisibles* » et qu'il s'agit là d'une question de responsabilité pour les chercheurs: « *Les spécialistes des sciences sociales trouvent ici une tâche et une responsabilité complétant celles déjà exercées dans les faits par de nombreuses personnes persuadées que l'avenir du monde reste entre nos mains* » (Lafontaine 1997 : 172).

Il apparaît clair, suivant ce qui a été dit, que les études sur le développement local ne peuvent éviter de participer à ce vaste exercice de refondation épistémologique. Les enjeux du développement local ne peuvent être compris, dans le contexte politique et

sociohistorique actuel, qu'à partir d'une posture qui permet de considérer l'ensemble des dimensions autour desquelles ces enjeux s'articulent. Il m'est alors permis de penser que l'élaboration d'une approche intégrant des éléments du concept d'utopie pour les études sur le développement local peut apporter une contribution relativement significative dans le travail de renouveau épistémologique qu'elles ont, à l'instar des autres champs des sciences sociales, à effectuer.

É2 La construction des connaissances

Comprendre les enjeux du développement local exige d'être en mesure d'inscrire ces derniers dans le contexte politique et sociohistorique global du monde d'aujourd'hui. Or, pour bien saisir ces enjeux, il importe également de chercher à savoir comment ceux-ci se vivent au niveau local, dans le quotidien des membres des communautés. Et ce sont bien sûr ces mêmes personnes qui sont les mieux placées pour interpréter leur quotidien, pour fournir des éléments de lecture de celui-ci. Aussi, à l'instar de Claire Héber-Suffrin, créatrice des célèbres Réseaux d'échanges réciproques des savoirs, je suis d'avis que « *chaque humain, chaque culture, chaque science n'ont qu'une vision partielle de la réalité* », et que « *c'est leur mise en relation qui nous permet une vision plus complète mais toujours inachevée de la réalité* » (Héber-Suffrin 1998 : 21). Cela dit, les connaissances « ordinaires » sur les enjeux du développement local doivent être considérées avec attention par ceux qui aspirent à bien les comprendre.

Selon Deffontaines et Prod'homme, si l'on pose un regard transversal sur la multitude des initiatives locales en cours dans le monde, on en arrive à penser que le développement local [...] *s'apparente à la manière et au rythme selon lesquels une population, plurielle et de plus en plus mobile, s'approprie, aménage et transforme un territoire, adapte ses structures pour gérer le présent et imaginer, innove et suscite des synergies entre toutes les initiatives, règle les probables conflits, invente des rites et des symboles qui correspondent à la vie d'aujourd'hui sans renier celle d'hier* (Deffontaines 2001 : 7).

Parce que le développement local, disent les auteurs, « *c'est d'abord la vie, la vie des personnes concrètes* » (*Ibid.* : 7), ceux qui font éclore les initiatives et qui permettent

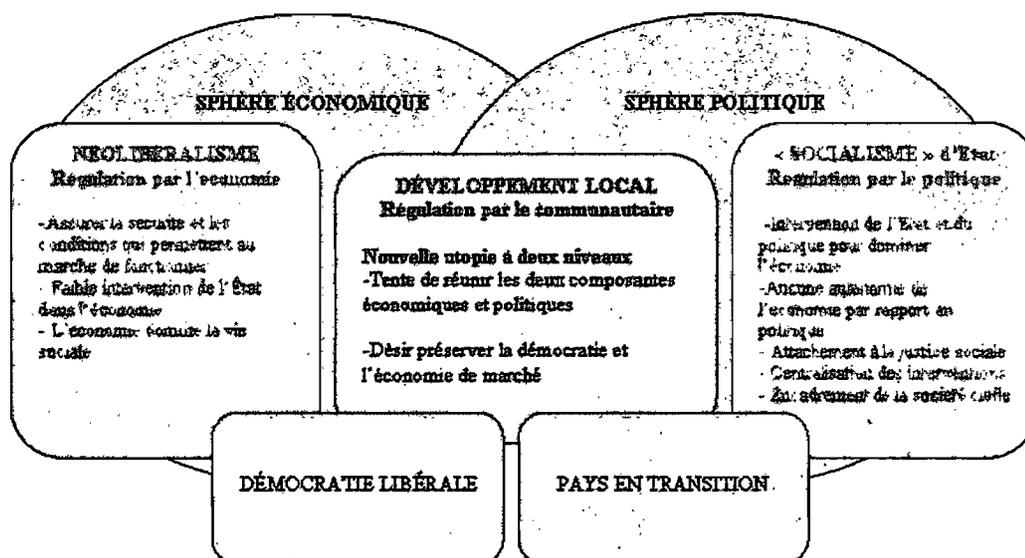
aux territoires de reprendre vie. Ainsi, « *ce sont eux les vrais témoins du développement local, eux qui peuvent le mieux en exprimer les richesses et les différences* » (Ibid. : 7). J'ajouterai que ce sont ceux qui doivent être impliqués le plus possible dans toute démarche de compréhension des enjeux du développement local, sous peine de jeter des regards à côté de la réalité. C'est toute l'importance de la praxis qui se révèle ici, c'est-à-dire la pertinence de considérer les connaissances issues de la pratique des acteurs. Les enjeux du développement local, on l'a vu plus haut, s'inscrivent dans un contexte de transition ou du moins de fortes mutations. Immanuel Wallerstein propose d'aborder cette transition comme s'il s'agissait d'une lutte politique entre ceux qui veulent conserver les privilèges que leur confère le système actuel et ceux qui aspirent à un nouveau système plus égalitaire. Ce qui déterminera l'issue de cette lutte, outre la capacité des deux camps à analyser les événements, c'est leur capacité de mobilisation, ce pourquoi l'auteur invite à « *unifier connaissances, imagination et praxis* » si on espère qu'il y ait quelques changements (Wallerstein 2001 : 44). Il y a vingt ans, Wallerstein insistait déjà sur l'importance de la praxis, soutenant que « *c'est à travers l'action que se révèlent des vérités sociales inattendues* » et ajoutant que, se coupant de la vie politique (entendue ici comme praxis), le chercheur « *se coupe de la possibilité de faire une analyse sociale vraiment pénétrante, et en fait, se coupe de la vérité* » (Ibid. :140). Cette prise en compte des connaissances issues de l'action est essentielle pour les sciences sociales, contrairement aux sciences dites exactes. Car, si ces dernières répondent à la logique de la découverte, les sciences sociales, comme le souligne Balandier, « *relèvent de celle des interprétations et des valorisations concurrentes* » (Balandier 2001 : 226), et se trouvent en constante exposition à des choix qui débordent les cadres disciplinaires. C'est pourquoi l'un des enjeux fondamentaux des sciences sociales pourrait être, comme le suggère Zarifian, d'« *être attentif aux événements et aux contre-effectuations que les acteurs, à leur occasion, opèrent, comme au sens qui est ainsi provoqué* » (Zarifian 2001 : 279). Les sciences sociales, dont les connaissances sont en quelque sorte tirées des pratiques individuelles et collectives, ont ainsi une forte portée politique, parce que leurs apports sont toujours discutables et surtout, « *parce que le social est l'affaire de tous* » (Ibid. : 279). C'est pour ces mêmes raisons que la prospective, telle que la définit Godet, n'est pas réservée aux spécialistes mais constitue

« *une manière, pour chacun, là où il se trouve, de prendre son avenir en main* » (Godet 1997 : 11). C'est pour les mêmes raisons aussi que l'utopie, comme devenir, ne peut rien produire, prévient Wallerstein, « *sous l'action d'une minorité agissant au nom des autres* » et implique par conséquent « *que la majorité agisse en son propre nom* » (Wallerstein 1995 : 211). C'est pour les mêmes raisons enfin que les chercheurs, s'ils entendent jouer un rôle face aux enjeux du développement local, ne peuvent y prétendre sans prendre en compte, dans leurs analyses, la lecture que les acteurs font de ces enjeux, sans une posture faisant place à un certain croisement des connaissances. Ainsi, intégrer des éléments du concept d'utopie dans une démarche d'analyse des enjeux du développement local, c'est notamment assumer une certaine modestie quant à la supériorité des connaissances savantes. Les pratiques, les connaissances, les rêves des acteurs et des membres des communautés locales sont tout autant sinon plus déterminants pour l'avenir que les analyses des chercheurs, aussi savantes et rigoureuses soient-elles. C'est à l'application de nouvelles praxis qu'appelle, à mon avis, la nature des enjeux auxquels sont confrontées les populations des collectivités locales. L'approche que j'ai esquissée tout au long de cette recherche devrait, c'est du moins mon espoir, ouvrir des voies en ce sens.

e. Le développement local à la croisée des chemins

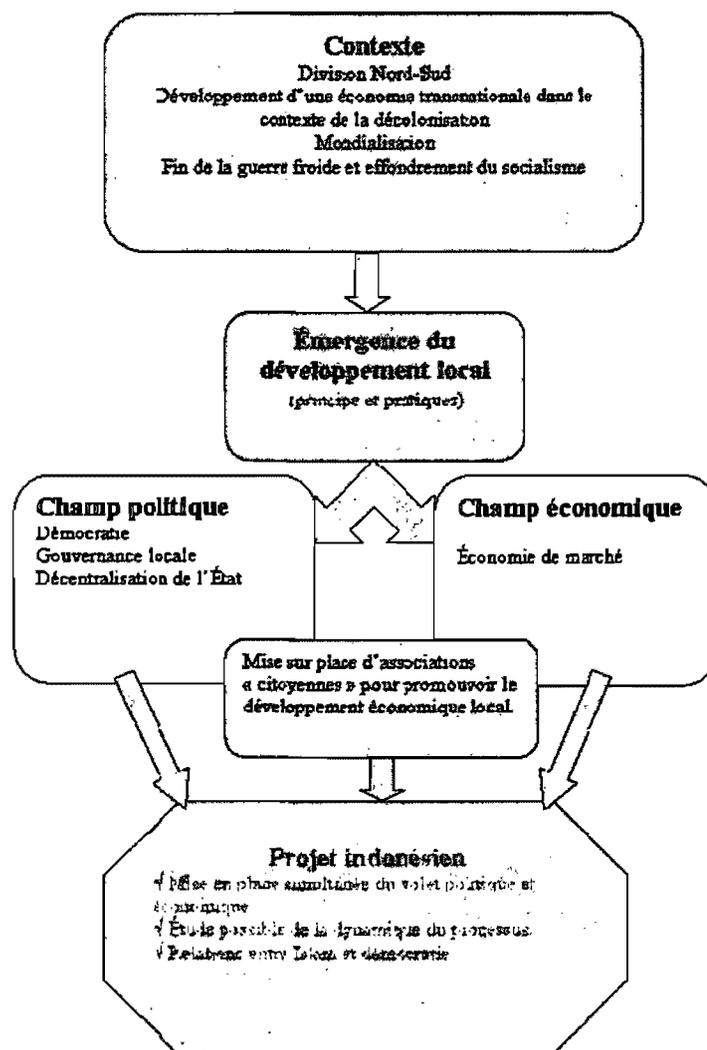
Concrètement, l'efficacité de concevoir l'utopie du développement local est manifeste. Cette nouvelle utopie de l'Occident en ce début de siècle pourrait représenter une alternative à l'idéologie néolibérale de la mondialisation (Figure 8).

Figure 8 : Le développement local à la croisée des chemins



L'utopie repose sur un imaginaire social positif, et englobe plusieurs aspects de la vie humaine (politique, social, justice), en particulier l'équité sociale. Il s'appuie sur des formes présentes pour construire l'avenir (démocratisation, autonomie, etc.). Il reste un idéal, un modèle, mais possède une certaine souplesse d'exportation, à la fois dans l'espace (vers d'autres sociétés) et dans le temps (dans les projets d'avenir). Nous allons mettre à l'épreuve concrètement l'hypothèse de ces trois volets du développement local comme utopie grâce à l'étude d'un projet de démocratisation de la société indonésienne (Figure 9).

**Figure 9: Contexte et modalités d'application des projets de développement local :
le cas du Projet d'équité sociale**



Dans ce chapitre nous avons vu que l'intégration du concept d'utopie permet une meilleure compréhension de la réalité politique et sociohistorique actuelle et des problèmes s'y rapportant. Avec la fin des grandes utopies du XIX^e et du XX^e siècle, le système semble bloqué : l'imaginaire social aurait « disparu ». Les idéologies dominantes fondées sur le néolibéralisme insistent, en effet, à la fois sur l'échec des tentatives concrètes de réalisation de l'utopie, en particulier l'échec du socialisme, et sur leur propre réussite. Celle-ci reposerait sur une analyse du réel qui n'offrirait aucune alternative. Pourtant, le néolibéralisme lui-même emprunte certains habits à l'utopie, en

même temps qu'une nouvelle utopie d'un monde meilleur se construit à partir de la réalité de ce début de 21^e siècle : une utopie plus souple, plus prudente, plus partielle aussi. Il s'agit des systèmes de pensée et d'action qui s'élaborent autour du développement local.

Ma conception du concept d'utopie contemporaine se rapproche, sous certains aspects, de ce que Wallerstein nomme l'*utopistique*. L'historien a créé ce néologisme pour tenter de dépasser les propriétés de rigidité et de fermeture encore trop souvent associées à l'utopie. Voici comment il définit ce concept :

L'utopistique se voudrait plutôt une évaluation sérieuse des alternatives historiques, l'exercice de notre jugement quant à la rationalité matérielle de systèmes historiques alternatifs possibles. Il s'agit de soupeser de manière concise, rationnelle et réaliste les systèmes sociaux humains existants, d'évaluer les contraintes qui pèsent sur leur existence et d'indiquer les zones encore ouvertes à la créativité humaine. Non pas d'envisager un avenir aux traits parfaits (inévitables tels), mais ceux d'un futur alternatif, vraisemblablement meilleur, historiquement possible (mais loin d'être certain). Il s'agira donc simultanément d'un exercice dans les domaines scientifique, politique et éthique (Wallerstein 2000 : 6).

La tâche de l'utopistique, nous dit l'auteur, « est de réconcilier ce que la science, la morale et la politique disent respectivement être nos buts les plus désirables » (*Ibid.* : 7). Il spécifie bien que ces buts sont autre chose que « ces fins secondaires et subordonnées que nous ferions mieux d'appeler moyens » (*Ibid.* : 7). Cette idée de relier science, morale et politique rejoint particulièrement mes préoccupations. Dans le chapitre suivant, j'aborde justement les liens entre l'utopie et les courants de pensée en sciences sociales.

CHAPITRE III

PRÉSENTATION DES GRILLES D'ANALYSE

L'évaluation du potentiel analytique de chacune des cinq fonctions du concept d'utopie se fait en illustrant leur intérêt par la création de grilles. Un ensemble de dimensions relatives aux projections du développement local est proposé¹⁶. Ainsi, les fonctions schématique, représentative, analytique, praxéologique et sociopolitique du concept d'utopie seront respectivement associées aux dimensions politiques (le développement local et la réalité instituée, le développement local entre démocratie et mondialisation), aux dimensions anthropologiques (le développement local et la conception de l'individu, le développement local et la conception de la communauté) et aux dimensions épistémologiques (le rôle de la science et des chercheurs, la construction des connaissances). Le choix de ces dimensions découle d'une lecture des *projections* du développement local telles qu'elles sont apparues lors de mon enquête de terrain en Indonésie, ce que je décris dans ce chapitre. J'ai retenu des dimensions du développement local qui entretiennent *de facto* des liens avec l'utopie. C'est ainsi que j'ai analysé de manière plus approfondie la fonction praxéologique dans ses dimensions politiques et anthropologiques : je présente ici le principe de ces grilles, et nous verrons leur application à la réalité indonésienne dans les chapitres suivants.

1. Le développement local comme projection : fonctions et dimensions

Chaque fonction peut être analysée dans ses trois dimensions, comme l'illustre le tableau des dimensions ci-dessous (Tableau 5). Nous allons étudier une fonction à travers ses deux dimensions (politique et anthropologique), soit une ligne du tableau croisé, puis nous verrons ensuite comment chaque dimension peut être également couplée à toutes

¹⁶

les fonctions, ce qui représente une colonne du tableau croisé. À chaque case peut être attribuée une ou plusieurs questions de recherche. Ce sont dans les chapitres V et VI que nous répondrons à ces questions.

Tableau 5 : Tableau croisé des fonctions et dimensions

Fonctions	Dimensions politiques		Dimensions anthropologiques		Dimensions épistémologiques	
	P1 Réalité instituée	P2 Entre démocratie et mondialisation	A1 Individu	A2 Communauté	É1 Rôle du chercheur	E2 Avancement des connaissances
F1 Schématique Mesure le degré d'intégration						
F2 Représentative Mesure le degré de potentialité						
F3 Analytique Mesure de degré de transformation						
F4 Praxéologique Mesure le degré d'imaginaire						
F5 Sociopolitique Mesure le degré de vertu						

a. Présentation des dimensions

L'explication des spécificités de chaque dimension a déjà été présentée dans le chapitre II. Dans cette section, nous l'appliquons au développement local. Nous verrons ensuite quelles questions concrètes sont associées à chacune des deux premières dimensions.

Tableau 6 : Exploration des dimensions du développement local comme utopie

Dimensions		Explications
Dimensions politiques	P1 Le développement local et la réalité instituée	Analyse de la portée politique et sociohistorique des initiatives locales dans leur potentiel de transformation de la réalité. (utopie = remise en question de la réalité)
	P2 Le développement local entre démocratie et mondialisation	Analyse de la nature de leur participation au renforcement de la démocratie dans le contexte de la mondialisation. (utopie = projet de création d'une démocratie véritable)
Dimensions anthropologiques	A1 Le développement local et la conception de l'individu	Analyse des conceptions de l'individu qui sous-tendent les initiatives de développement local. (utopie = individu libre, maître de son destin)
	A2 Le développement local et la conception de la communauté	Analyse des conceptions de la communauté qui sous-tendent les initiatives de développement local. (utopie = communauté autonome, libre, égalitaire)
Dimensions épistémologiques	É1 Le rôle de la science et des chercheurs	Questionnement sur le rôle que jouent les études sur le développement local dans la transformation de la réalité ainsi que sur le rôle que jouent les chercheurs dans les débats de société. (utopie = engagement du citoyen-chercheur)
	É2 La construction des connaissances	Questionnement sur la participation des acteurs et des membres de la communauté dans la construction des connaissances sur le développement local. (utopie = participation active de tous les membres de la communauté)

b. Présentation des fonctions

Voici comme les fonctions sont appliquées au développement local.

Tableau 7 : Fonctions de l'utopie et développement local

Fonctions	Explication
F1 Schématique	Contextualise les initiatives locales en fonction de leur degré de conformité ou de subversion vis-à-vis des mutations contemporaines.
F2 Représentative	Évalue les conséquences et la pertinence des initiatives à partir d'une anticipation de leur réalisation. S'identifie à une démarche prospective.
F3 Analytique	Porte un regard critique sur les pratiques de développement local à partir de leurs manques. Mesure l'actualisation du potentiel des pratiques.
F4 Praxéologique	Analyse les expériences de développement local en fonction des rêves sociaux sur lesquels se fondent les pratiques. Considère le pourquoi de l'engagement des acteurs.
F5 Sociopolitique	Situe les imaginaires sociaux portés par les acteurs dans leur contexte. Contribue aux transformations sociales souhaitées en mesurant les vertus d'engagement dans le renforcement de la démocratie.

c. Analyse du tableau croisé

Voyons maintenant comme chaque case du tableau croisé peut être interprétée.

Dimension politique P1 : Le développement local et la réalité instituée

La fonction schématique en P1

Cette fonction analyse le rapport qu'entretiennent des expériences de développement local avec la réalité instituée, c'est-à-dire leur caractère plus ou moins subversif. Certaines expériences sont ainsi identifiées à une dynamique d'adaptation par rapport au modèle dominant, d'autres à une dynamique de transformation, c'est-à-dire que leur réalisation impliquerait une certaine transformation des structures sociales. Pourraient être distinguées ici des stratégies d'implantation de PME pour maintenir une communauté dans la course à la compétitivité (adaptation) et pour susciter des initiatives visant une redistribution équitable et universelle des retombées économiques de l'exploitation des ressources naturelles sur un territoire donné (transformation).

La fonction représentative en P1

Les expériences de développement local, ici, sont abordées en anticipant les conséquences de leur réalisation sur la réalité instituée. Jusqu'à quel point telle ou telle expérience pourrait favoriser la transformation des réalités sociales actuelles ? Un projet d'intégration des travailleurs dans des emplois à durée déterminée serait interprété en fonction des changements réels et durables que cette initiative occasionnerait. Les initiatives sont évaluées en fonction de leur potentiel de transformation réelle des conditions de vie des membres d'une communauté sur le long terme.

La fonction analytique en P1

Dans le cas précédent, les expériences étaient abordées sur la base d'une anticipation de leurs conséquences sur la réalité instituée. Avec la fonction analytique, on évalue ces expériences en relevant ce qu'elles ne parviennent pas à transformer. Par exemple, une expérience de renforcement de la concertation sera analysée en fonction de la présence ou de l'absence de transformations réelles de la dynamique de distribution du pouvoir (formel et informel) dans la communauté. Un projet de développement durable sera évalué non seulement à partir de ses réalisations, mais également des changements qu'il ne parvient pas à réaliser (par exemple les habitudes de consommation des membres de

la collectivité). Le potentiel transformateur des expériences s'en trouve rehaussé et renforcé.

La fonction praxéologique en P1

Cette fonction est étudiée en détail dans la section suivante.

La fonction sociopolitique en P1

La fonction sociopolitique identifie et formalise les désirs de changements sociaux exprimés par la population d'une communauté donnée, de façon à favoriser la réalisation des transformations souhaitées. Les vertus démocratiques plus ou moins explicites d'un projet donné sont dégagées. Les acteurs sont encouragés dans leur lutte pour une transformation des structures favorisant ces vertus. Dans l'implantation d'une entreprise d'économie sociale, il s'agirait par exemple d'accompagner des travailleurs dans leur aspiration à une démocratisation véritable des rapports au sein de l'organisme.

Les fonctions dans la dimension politique : P2 Le développement local entre démocratie et mondialisation

La fonction schématique en P2

Les expériences de développement local sont situées dans un champ opposant la démocratie et la mondialisation. Autrement dit, ces expériences s'inscrivent plutôt dans un mouvement de renforcement de la démocratie ou davantage dans un mouvement de cristallisation de la logique de la mondialisation néolibérale ? Par exemple, seraient opposés le projet d'implantation d'une entreprise transnationale visant la rentabilité à tout prix et refusant le droit d'association des travailleurs et un projet d'éducation populaire visant à mieux faire connaître leurs droits sociaux aux citoyens.

La fonction représentative en P2

Les expériences de développement local sont évaluées ici en fonction d'une anticipation de leurs conséquences futures sur le renforcement de la démocratie ou, à l'opposé, du néolibéralisme. Les impacts à moyen et long terme quant à l'autonomie réelle des individus et de la communauté sont analysés. Une petite communauté, par exemple, voyant s'implanter chez elle une grande entreprise qui la rend totalement dépendante et qui risque de dominer sa vie politique, ne se dirige surtout pas vers un renforcement de la démocratie et se prendra dans les filets de la mondialisation néolibérale.

La fonction analytique en P2

Certaines initiatives de développement local peuvent avoir notamment comme objectif explicite le renforcement de la démocratie locale ou la constitution d'une alternative face à la logique de la mondialisation néolibérale. On mesure alors l'écart entre ce qu'elles promeuvent et ce qu'elles parviennent réellement à réaliser. Ainsi, une entreprise d'économie sociale se revendiquant démocratique et alternative serait jugée à l'aune de l'application de ses principes démocratiques et de ses pratiques remettant véritablement en cause la primauté de la rentabilité sur le facteur humain.

La fonction sociopolitique en P2

Le chercheur en développement local s'engagerait ici à « organiser », avec les acteurs, leurs propres pratiques démocratiques, et participerait avec eux dans la lutte pour le renforcement de la démocratie locale et contre la logique dominante de la mondialisation néolibérale. Il serait ainsi amené à identifier les pratiques et les initiatives qui sont véritablement porteuses d'un potentiel de renforcement de la démocratie et de résistance face à la mondialisation néolibérale et celles qui, au contraire, menacent la démocratie et renforcent la domination de la pensée néolibérale.

Les fonctions dans la dimension anthropologique : A1 Le développement local et la conception de l'individu

La fonction schématique en A1

Tout projet de développement local est sous-tendu plus ou moins implicitement par une conception de l'individu, laquelle conditionne nécessairement la nature du projet. Avec la fonction schématique, on distingue alors les initiatives reposant sur des conceptions de l'individu « économiquement rationnel » (mû par la seule satisfaction de ses besoins personnels, consommateur) et celles fondées sur des conceptions de l'individu comme « pluriel », préoccupé par un sens et attaché à la quête d'un bonheur collectif (citoyen).

La fonction représentative en A1

Avec la fonction représentative, on décele les conceptions de l'individu-futur qui sous-tendent certaines expériences de développement local. Par exemple, le fait d'initier des stratégies de développement local sur la base d'une logique exclusive d'intégration à l'emploi implique que l'on envisage que l'individu-futur composera son identité au moyen du travail comme élément prioritaire. Une stratégie élaborée sur la base d'une

logique de valorisation des activités hors-travail propose quant à elle une conception selon laquelle la composition identitaire de l'individu-futur puisera à d'autres sources que celle du travail uniquement.

La fonction analytique en A1

Certaines expériences de développement local ont comme objectif explicite de favoriser le renforcement, chez les membres d'une communauté, du sentiment de solidarité et d'attachement aux valeurs de justice sociale. D'autres expériences visent le développement du caractère entrepreneurial d'une population donnée. La fonction analytique permet, quel que soit le type d'initiatives, d'évaluer leur efficacité sur la base de l'écart entre le type d'individu dont elles visent l'émergence et la nature actuelle des individus concernés. Une telle lecture favoriserait l'amélioration des initiatives visant une réduction de cet écart.

La fonction sociopolitique en A1

La fonction sociopolitique inviterait ici le chercheur à s'engager, avec les acteurs, à la mise en place d'initiatives qui favoriseraient l'avènement d'une citoyenneté démocratique au niveau local. Procédant à l'articulation des rêves démocratiques portés par les membres de la communauté, le spécialiste du développement local contribuerait ainsi à la transformation des structures et des mentalités afin que l'individu-citoyen bénéficie réellement d'un espace d'incarnation.

Les fonctions dans la dimension anthropologique : A2 -le développement local et la conception de la communauté

La fonction schématique en A2

Toute initiative de développement local s'élabore sur la base d'une conception particulière de la communauté. Et il est clair que cette conception peut varier au sein d'une même collectivité. Par la fonction schématique, on distingue les différentes conceptions de la communauté se dégageant plus ou moins explicitement des expériences de développement local. Ainsi pourraient être schématiquement opposées des conceptions envisageant la communauté locale comme une entité économique en concurrence avec les autres, à celles l'envisagent comme une communauté humaine d'appartenance en interrelation constructive avec les autres.

La fonction représentative en A2

Toute initiative ou stratégie de développement local vise à apporter des changements quantitatifs et qualitatifs dans une communauté donnée. Ainsi, ce sont ces initiatives qui déterminent (potentiellement) ce que sera la communauté future. La fonction représentative considère, par anticipation, la nature de la communauté à venir que construisent ces initiatives, ce sur quoi ces dernières pourraient être jugées. Des stratégies basées exclusivement sur l'exploitation maximale des ressources naturelles, par exemple, n'élaborent pas le même type de communauté que celles qui misent davantage sur une diversification des activités.

La fonction analytique en A2

La fonction analytique évalue l'écart entre la conception de la communauté (potentielle) soutenue par une stratégie de développement et la situation réelle et actuelle de la communauté. Certaines stratégies de développement local, par exemple, visent explicitement l'intégration d'un nombre donné de travailleurs, par exemple, une réduction du taux de chômage pour que la collectivité soit identifiée à une communauté dynamique plutôt qu'à une communauté en dévitalisation. L'efficacité de ces stratégies pourrait ainsi être évaluée sur la base de ce qui sépare l'état actuel de la communauté et l'état de la communauté projetée.

La fonction sociopolitique en A2

En appelant toujours à l'engagement concret du chercheur, la fonction sociopolitique l'inviterait ici à identifier et à articuler les rêves (démocratiques) que les membres de la collectivité expriment à l'endroit du type de communauté qu'ils aimeraient former et développer. Ce faisant, il participerait avec eux à la mise en place des conditions matérielles et humaines permettant l'avènement ou le renforcement d'une communauté véritablement démocratique.

Les fonctions dans la dimension épistémologique : É1 Le rôle de la science et des chercheurs

La fonction schématique en É1

Pour saisir la nature des enjeux du développement local, il s'avère nécessaire de les situer dans le contexte sociohistorique global à l'intérieur duquel ils s'énoncent et se jouent. Une science du développement local qui intégrerait la fonction schématique

analyserait les enjeux locaux comme l'une des expressions de la multitude des enjeux du monde social-historique actuel. Le chercheur considère leur insertion dans une dynamique social-historique où le local et le global s'opposent autant qu'ils se confondent, se distinguent autant qu'ils se fondent, bref en considérant la nature complexe de la dynamique sociohistorique actuelle. Son rôle consisterait également à accompagner les acteurs dans leur démarche de contextualisation des enjeux.

La fonction représentative en É1

Des études sur le développement local qui intégreraient la fonction représentative élaboreraient des anticipations, même radicales, des conséquences (positives et négatives) découlant des initiatives. Le chercheur aurait notamment comme rôle ici d'appliquer une démarche de prospective à laquelle, idéalement, participeraient les acteurs concernés par l'initiative étudiée. Chercheur et acteurs seraient alors plus en mesure de juger de la pertinence des actions entreprises.

La fonction analytique en É1

Les recherches portant sur des expériences de développement local s'attardent essentiellement, cela va de soi, aux réalisations actualisées de ces dernières. En intégrant la fonction analytique dans leur démarche, ces recherches prendraient tout autant en considération ce que ces initiatives ne sont pas encore parvenues à réaliser. Le chercheur adoptant une telle attitude accompagnerait ainsi les acteurs dans une démarche favorisant le potentiel de leur entreprise.

La fonction praxéologique en É1

Des études sur le développement local intégrant la fonction praxéologique élaboreraient leur démarche en portant un intérêt substantiel aux rêves sociaux. Le chercheur aurait donc ici pour rôle d'identifier et de mettre en surface les désirs, les aspirations, les idéaux qui conditionnent et motivent l'engagement des individus dans des projets de développement local, ainsi que les aspirations des membres de la communauté, ce qui conditionne leur appui ou leurs résistances à ces initiatives.

La fonction sociopolitique en É1

Une recherche sur le développement local qui intégrerait la fonction sociopolitique se donnerait pour tâche l'articulation des rêves sociaux portés par les acteurs, avec l'objectif assumé de favoriser l'avènement des transformations souhaitées par ces derniers. Le

chercheur incarnerait alors la position de l'intellectuel engagé, accompagnant les acteurs dans leurs luttes et participant du même coup au renforcement de la vie démocratique locale, la démocratie étant entendue ici comme espace de création de la communauté par ses membres.

Les fonctions dans la dimension épistémologique : É2 La construction des connaissances

La fonction schématique en É2

Les recherches relatives au développement local sont souvent formulées par des spécialistes (chercheurs-experts) qui tiennent peu compte de la connaissance pratique des acteurs, des praticiens du local. Dans son entreprise de contextualisation schématique, le chercheur doit prendre en compte la compréhension qu'ont les acteurs des enjeux qui les préoccupent, leur lecture de la réalité n'étant pas moins porteuse de sens. C'est à la suite d'un exercice de croisement dynamique des connaissances savantes et expérientielles que le chercheur peut parvenir à une formulation schématique significative du contexte dans lequel s'inscrivent les enjeux du développement local.

La fonction représentative en É2

Comme pour ce qui précède, c'est l'idée d'un croisement dynamique des connaissances qui s'impose ici. Une recherche qui se donne pour objectif d'élaborer des anticipations découlant des initiatives en cours prendra en compte les visions des acteurs et des membres de la communauté. Ce sont les compréhensions, les actions, les rêves actuels des personnes qui déterminent ce que sera la communauté future, et ces dimensions doivent être considérées pour bien évaluer la pertinence des initiatives présentes.

La fonction analytique en É2

On a vu que la fonction analytique permettait d'identifier ce que les initiatives de développement local ne sont pas encore parvenues à actualiser. La participation des acteurs et des membres de la communauté dans la construction des connaissances est essentielle ici, car ils sont les mieux placés pour déterminer ce qui est le plus significatif dans les réalisations à actualiser. Aussi, puisque ce sont les acteurs qui auraient, sur le terrain, à réinvestir les nouvelles connaissances pour exploiter le potentiel de leur pratique, leur participation se révèle tout à fait nécessaire.

La fonction praxéologique en É2

C'est la nature des rêves sociaux que portent les acteurs qui détermine en partie la nature des initiatives qui seront mises en œuvre pour le développement d'une communauté. La question de la construction des connaissances englobe la considération de ces rêves sociaux comme des éléments de connaissance. Connaître les rêves des acteurs, l'ancrage symbolique de leur engagement, c'est déjà projeter ce que sera la communauté de demain.

La fonction sociopolitique en É2

La compréhension qu'ont les acteurs de la réalité social-historique s'avère ici la matière première pour la fondation des connaissances sur lesquelles s'étayeront plus tard les actions transformatrices. Oeuvrer au renforcement de la démocratie sans y impliquer la participation du plus grand nombre, sinon la totalité des citoyens d'une communauté donnée, serait aberrant. L'engagement du chercheur paraît ici évident.

2. Interprétation de la fonction praxéologique dans ses deux dimensions principales

J'ai élaboré les questions pour toutes les fonctions. Comme il est impossible de compléter toutes les grilles vu l'état d'avancement du projet et sa pertinence, j'ai choisi d'illustrer le fonctionnement des grilles avec la fonction praxéologique dans deux de ses dimensions pour notre projet. Elle permet de mesurer la confrontation des visions du monde, et donc la valeur utopique du développement local, dans sa dimension politique (démocratisation) et dans sa partie culturelle (l'Islam).

a. Dimensions politiques

Deux projections de la dimension politique ont été retenues pour cette analyse. La première concerne la relation entre les expériences de développement local et la réalité instituée. La seconde concerne les vertus démocratiques du développement local dans le contexte de la mondialisation.

Le développement local et la réalité instituée

Toutes les initiatives de développement local sont portées, à la base, par les rêves et les idéaux des acteurs, des humains vivant dans la communauté. La fonction praxéologique permet, au delà des impacts concrets des initiatives, d'identifier les rêves de transformation sociale que portent les individus qui y participent. Cela permettrait de savoir, par exemple, si les promoteurs d'une piste cyclable cherchent (seulement) à offrir à la communauté un espace récréatif agréable, ou s'ils espèrent susciter une transformation plus ou moins radicale de la conscience écologique globale des membres de la communauté. Les expériences sont évaluées en fonction des rêves de transformation qui les fondent.

Le développement local entre démocratie et néolibéralisme

La fonction praxéologique permet de connaître, toujours à partir des rêves sociaux, l'attachement des acteurs à l'égard des valeurs démocratiques ou, à l'opposé, à l'égard des valeurs associées à la mondialisation néolibérale. Les promoteurs d'un projet de développement peuvent être portés par le rêve de voir le plus grand nombre de membres de leur communauté gagner en autonomie; ils peuvent tout autant chercher à profiter pour eux-même des avantages du projet dans le contexte compétitif de la mondialisation néolibérale. Les intentions et les valeurs des acteurs sont ainsi prises en compte dans l'évaluation des initiatives.

b. Dimensions anthropologiques

J'ai retenu ici les deux dimensions anthropologiques, celle de l'individu et celle de la communauté.

Le développement local et la conception de l'individu

Derrière toute initiative de développement local se profile une conception particulière de l'individu. Les personnes qui participent à une telle initiative ont de leur côté intériorisé également leur propre conception (individu réel et individu rêvé), laquelle correspond plus ou moins à celle qui fonde l'initiative. La fonction praxéologique permet ici de prendre en considération la vision qu'ont les acteurs de l'individu (eux-mêmes et les

autres) et de la mettre en lien avec celle qui caractérise l'initiative. Nous pouvons ainsi obtenir une mesure déterminante de l'engagement des personnes dans un projet donné.

Le développement local et la conception de la communauté

La conception de la communauté (réelle et rêvée) que porte chaque personne détermine le type d'engagement qu'elle pratiquera dans sa collectivité. La fonction praxéologique permet ici de mettre en lumière ces conceptions portées par les membres de la collectivité et de mesurer la conception rêvée de la communauté qui motive l'engagement des acteurs. Cette dernière conception pourrait également être mise en lien avec celle qui se profile plus formellement derrière l'initiative dans laquelle la personne s'engage.

c. Présentation de la grille de lecture

Le tableau ci-dessous présente la grille des propriétés de la fonction praxéologique et les questions qui ont été élaborées.

Tableau 8 : Propriétés de la fonction praxéologique

	Dimensions	Illustrations	Questions
Dimensions politiques	Développement local et réalité instituée	Identification des rêves de transformations sociales portés par les acteurs et les membres de la communauté.	<i>Quelles sont les transformations sociales que rêvent d'apporter les acteurs et les membres de la communauté?</i>
	Développement local entre démocratie et mondialisation	Identification de la nature des rêves (valeurs) qui conditionnent l'implication des acteurs (attachement à la démocratie ou aux valeurs néolibérales).	<i>Quelle est la nature de l'attachement des acteurs et des membres de la communauté aux valeurs démocratiques?</i>
Dimensions anthropologiques	Développement local et conception de l'individu	Identification de la conception rêvée de l'individu portée par les acteurs et déterminant la nature de leur engagement.	<i>Quel est, pour les acteurs, le type idéal d'individu que les initiatives locales pourraient faire émerger?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Identification de la conception rêvée de la communauté portée par les acteurs et déterminant la nature de leur engagement.	<i>Quel est, pour les acteurs, le type idéal de communauté que les initiatives locales pourraient faire émerger?</i>
Dimensions épistémologiques	Rôle de la science et des chercheurs	Identification des rêves sociaux portés par les acteurs et les membres de la communauté.	<i>Quelle est, pour les acteurs et les membres de la communauté, la nature de la communauté et de la société idéales?</i>
	La construction des connaissances	Considération des rêves sociaux des acteurs et des membres de la communauté comme éléments de connaissance sur la réalité.	<i>Comment les rêves sociaux des acteurs et des membres de la communauté peuvent-ils contribuer à enrichir la lecture de la réalité?</i>

3. Interprétation des *projections* politiques et anthropologiques

Je procéderai à un essai d'interprétation des *projections* du développement local. Il s'agira en fait d'appréhender les enjeux du développement local correspondant aux dimensions retenues précédemment et ce, en considération du contexte politique et sociohistorique global caractérisant notre époque. Une première section portera ainsi sur les *projections* politiques, une deuxième sur les *projections* anthropologiques.

a. *Projections* politiques

Les enjeux politiques du développement local seront abordés en deux temps. Je traiterai d'abord du développement local dans son rapport à la réalité instituée. Ensuite, je présenterai les problèmes du développement local dans une dynamique dialectique opposant la démocratie et le néolibéralisme.

La grille de projection : le choix des questions

Comment transformer en questions concrètes les dimensions et fonctions du développement local comme utopie ? La grille est enrichie ici de manière à analyser concrètement un projet de développement local.

Tableau 9 : *Projections politiques*

Fonction du concept d'utopie	Sous-dimensions	Illustrations	Questions
F1 schématique	Développement local et réalité instituée	Analyse du rapport entre les initiatives locales et la réalité instituée.	<i>Les initiatives locales visent-elles à transformer la réalité instituée ou à s'y adapter?</i>
	Développement local entre démocratie et néolibéralisme	Analyse de la situation des initiatives locales dans la dialectique démocratie/mondialisation	<i>Les initiatives locales participent-elles au renforcement de la démocratie ou au renforcement de la mondialisation néolibérale?</i>
F2 représentative	Développement local et réalité instituée	Anticipation des conséquences des initiatives locales sur la réalité instituée.	<i>Quelles sont les transformations sociales que les initiatives locales pourraient réaliser?</i>
	Développement local entre démocratie et Logique néolibérale	Anticipation des conséquences des initiatives locales sur le renforcement de la démocratie ou de la logique néolibérale.	<i>Les transformations que pourraient apporter les initiatives locales renforceraient-elles la démocratie?</i>
F3 analytique	Développement local et réalité instituée	Identification de ce que les initiatives locales ne parviennent pas à transformer.	<i>Quelles sont les transformations sociales visées que les initiatives locales n'ont pas réalisées?</i>
	Développement local entre démocratie et mondialisation	Identification de l'écart entre ce qui est visé par l'initiative locale et ce qui est effectivement réalisé (renforcement de la démocratie).	<i>Quels sont les objectifs de renforcement démocratique que les initiatives locales ne sont pas parvenues à réaliser?</i>

F4 praxéologique	Développement local et réalité instituée	Identification des rêves de transformations sociales portés par les acteurs et les membres de la communauté.	<i>Quelles sont les transformations sociales que rêvent d'apporter les acteurs et les membres de la communauté?</i>
	Développement local entre démocratie et mondialisation	Identification de la nature des rêves (valeurs) qui conditionnent l'implication des acteurs (attachement à la démocratie vs valeurs néolibérales).	<i>Quelle est l'attachement des acteurs et des membres de la communauté aux valeurs démocratiques?</i>
F5 sociopolitique	Développement local et réalité instituée	Identification et articulation des rêves de transformation sociale portés par les membres de la communauté et accompagnement de ces derniers dans leur lutte.	<i>Quels sont les rêves sociaux des membres de la communauté qui pourraient être articulés pour favoriser l'avènement des transformations sociales souhaitées?</i>
	Développement local entre démocratie et mondialisation	Identification et articulation des rêves démocratiques portés par les membres de la communauté et accompagnement dans des actions visant un renforcement de la démocratie.	<i>Quels sont les rêves démocratiques des membres de la communauté qui pourraient être articulés pour favoriser l'avènement des renforcements démocratiques souhaités?</i>

Le développement local et la réalité instituée

Nous avons vu que le développement local, par les initiatives concrètes qui l'incarnent, amène à soulever la question de la capacité-possibilité des acteurs à orienter un tant soit peu le sens du développement. Plus précisément, c'est la question de l'autonomie qui est soulevée ici, c'est-à-dire, pour reprendre la conception de Castoriadis, notre capacité et

possibilité, en tant qu'individu et communauté, à faire nous-mêmes nos lois (Castoriadis 1990 : 11-139).

Toutes les questions reprennent ce thème, avec des variantes selon les fonctions.

Le développement local entre démocratie et mondialisation

Le développement local est souvent associé au renforcement de la démocratie. Son avènement même, comme on l'a vu, découle d'une volonté de prise en main par les membres de communautés locales et régionales. Aujourd'hui encore, des initiatives de développement local sont perçues par certains comme des manifestations concrètes d'une volonté démocratique face à un économisme dominant qui associe d'autres valeurs. Or, le développement local fait également partie du vocabulaire des promoteurs de la mondialisation néolibérale, qu'ils soient des gouvernements ou des grandes instances internationales.

De là découle la pertinence d'aborder les enjeux du développement local en considérant la dialectique qui oppose la démocratie et la mondialisation. Non pas que ces enjeux s'y réduisent, mais une telle lecture s'avère, à mon sens, nécessaire si l'on veut éviter de se rendre compte que, malgré la volonté de s'organiser au niveau local, on ne s'est pas moins fait organiser globalement.

Le concept d'utopie, qui est pensée d'ouverture des possibles, s'identifie sans contredit à la démocratie. La mondialisation néolibérale, qui procède substantiellement par l'imposition d'une lecture unique de la réalité, s'oppose radicalement à l'esprit d'utopie tel que je le définis. C'est en ce sens qu'une démarche d'interprétation des enjeux du développement local intégrant des éléments du concept d'utopie ne peut que favoriser une compréhension plus signifiante de la réalité politique et sociohistorique du développement local.

b. Projections anthropologiques

Deux dimensions ont encore été retenues pour les projections anthropologiques. Il s'agit toujours, en premier lieu, de la question du développement local et de la conception de l'individu et, en deuxième lieu, de la conception de la communauté.

La grille de projection et le choix de questions

Voici comment j'ai formulé les questions (Tableau 10).

Tableau 10 : *Projections anthropologiques*

Fonction du concept d'utopie	Sous-dimensions	Illustrations	Questions
F1 schématique	Développement local et conception de l'individu	Appréhension des conceptions de l'individu sous-tendant les initiatives.	<i>Les initiatives locales sont-elles sous-tendues par une conception réductrice ou par une conception plurielle de l'individu?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Appréhension des conceptions de la communauté soutendant les initiatives.	<i>Les initiatives locales sont-elles sous-tendues par une conception économique ou par une conception plus large de la communauté?</i>
F2 représentative	Développement local et conception de l'individu	Anticipation du type d'individu-futur que « construisent » les initiatives locales.	<i>De quel type d'individu ces initiatives locales pourraient-elles susciter l'avènement?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Anticipation du type de communauté-future que « construisent » les initiatives locales.	<i>De quel type de communauté ces initiatives locales pourraient-elles susciter l'avènement?</i>
F3 analytique	Développement local et conception de l'individu	Identification de l'écart entre le type d'individu dont l'initiative vise l'émergence et la « nature » actuelle (réelle) de l'individu.	<i>Quels sont les changements individuels que les initiatives locales ne sont pas parvenues à faire émerger?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Identification de l'écart entre le type de communauté dont l'initiative vise l'émergence et l'état actuel de la communauté.	<i>Quels sont les changements que les initiatives locales n'ont pas réussi à apporter dans la dynamique communautaire?</i>

F4 praxéologique	Développement local et conception de l'individu	Identification de la conception « rêvée » de l'individu portée par les acteurs et déterminant la nature de leur engagement.	<i>Quel est, pour les acteurs, le type-idéal d'individu que les initiatives locales pourraient faire émerger?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Identification de la conception « rêvée » de la communauté portée par les acteurs et déterminant la nature de leur engagement.	<i>Quel est, pour les acteurs, le type-idéal de communauté que les initiatives locales pourraient faire émerger?</i>
F5 socio-politique	Développement local et conception de l'individu	Identification et articulation des rêves de citoyenneté démocratique portés par les membres de la communauté et accompagnement des actions visant la création d'un espace d'incarnation de la citoyenneté.	<i>Quels sont les rêves de citoyenneté démocratique des membres de la communauté qui pourraient être articulés pour favoriser l'avènement d'un espace démocratique effectif?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Identification et articulation des rêves de communauté démocratique portés par ses membres et accompagnement des actions visant l'avènement de cette communauté.	<i>Quels sont les rêves de communauté démocratique des membres de la communauté qui pourraient être articulés pour favoriser l'avènement d'une communauté démocratique effective?</i>

Le développement local et la conception de l'individu

Les projets de développement local concernent en grande partie les individus. Quelle que soit la manière dont on conçoit l'avenir et la nature de l'individu, il apparaît clairement que le concept d'utopie s'avère une voie privilégiée pour l'analyse. Cette lecture est nécessaire pour bien saisir les enjeux d'un développement local qui prétend placer l'individu au centre de ses préoccupations.

Le développement local et la conception de la communauté

Le développement local concerne le développement intégral d'une communauté humaine, en considération de la pluralité des dimensions qu'une telle dénomination implique. Les individus étant perçus comme des *homo complexus*, les communautés qu'ils composent ne peuvent être considérées autrement, pas plus que les stratégies qui prétendent en assurer le développement. L'utilisation du concept d'utopie permet de prendre en compte cette dimension complexe.

4. Les tableaux synthétiques par fonction

Le tableau croisé peut être présenté également pour chaque fonction, à partir du modèle de la fonction praxéologique. Voici les tableaux de synthèse correspondant (Tableaux 11 à 14).

Tableau 11 : Synthèse de la fonction schématique

	Dimensions	Illustrations	Questions
Dimensions politiques	Développement local et réalité instituée	Analyse du rapport entre les initiatives locales et la réalité instituée.	<i>Les initiatives locales visent-elles à transformer la réalité instituée ou à s'y adapter?</i>
	Développement local entre démocratie et mondialisation	Analyse de la situation des initiatives locales dans le champ démocratie/mondialisation.	<i>Les initiatives locales participent-elles au renforcement de la démocratie ou au renforcement de la mondialisation néolibérale?</i>
Dimensions anthropologiques	Développement local et conception de l'individu	Analyse des conceptions de l'individu sous-tendant les initiatives.	<i>Les initiatives locales sont-elles sous-tendues par une conception réductrice ou par une conception plurielle de l'individu?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Analyse des conceptions de la communauté sous-tendant les initiatives.	<i>Les initiatives locales sont-elles sous-tendues par une conception économique ou par une conception plus large de la communauté?</i>
Dimensions épistémologiques	Rôle de la science et des chercheurs	Analyse des enjeux locaux comme expression d'enjeux globaux.	<i>Les enjeux locaux et globaux sont-ils appréhendés distinctement ou comme participant de la même dynamique?</i>
	La construction des connaissances	Intégration des conceptions des acteurs dans la contextualisation.	<i>La compréhension des acteurs est-elle considérée dans l'élaboration de la contextualisation schématique?</i>

Tableau 12 : Synthèse de la fonction représentative

	Dimensions	Illustrations	Questions
Dimensions politiques	Développement local et réalité instituée	Anticipation des conséquences des initiatives locales sur la réalité instituée.	<i>Quelles sont les transformations sociales que les initiatives locales pourraient réaliser?</i>
	Développement local entre démocratie et mondialisation	Anticipation des conséquences des initiatives locales sur le renforcement de la démocratie ou de la logique néolibérale.	<i>Les transformations que pourraient apporter les initiatives locales renforceraient-elles la démocratie?</i>
Dimensions anthropologiques	Développement local et conception de l'individu	Anticipation du type d'individu-futur que construisent les initiatives locales	<i>De quel type d'individu ces initiatives locales pourraient-elles susciter l'avènement?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Anticipation du type de communauté future que construisent les initiatives locales.	<i>De quel type de communauté ces initiatives locales pourraient-elles susciter l'avènement?</i>
Dimensions épistémologiques	Rôle de la science et des chercheurs	Anticipation des conséquences (positives, négatives) pouvant découler des initiatives locales.	<i>Quelles sont les conséquences anticipées de la réalisation de ces initiatives locales?</i>
	La construction des connaissances	Prise en considération des conséquences anticipées par les acteurs et les membres de la communauté.	<i>Quelles sont, pour les acteurs et les membres de la communauté, les conséquences anticipées de la réalisation de ces initiatives locales?</i>

Tableau 13 : Synthèse de la fonction analytique

	Dimensions	Illustrations	Questions
Dimensions politiques	Développement local et réalité instituée	Identification de ce que les initiatives locales ne parviennent pas à transformer.	<i>Quelles sont les transformations sociales visées que les initiatives locales n'ont pas réalisées?</i>
	Développement local entre démocratie et mondialisation	Identification de l'écart entre ce qui est visé par l'initiative locale et ce qui est effectivement réalisé (renforcement de la démocratie).	<i>Quels sont les objectifs de renforcement démocratique que les initiatives locales ne sont pas parvenues à réaliser?</i>
Dimensions anthropologiques	Développement local et conception de l'individu	Identification de l'écart entre l'individu dont l'initiative vise l'émergence (individu rêvé) et l'état actuel (réel) de l'individu.	<i>Quels sont les changements individuels que les initiatives locales ne sont pas parvenues à faire émerger?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Identification de l'écart entre le type de communauté dont l'initiative vise l'émergence et l'état actuel de la communauté.	<i>Quels sont les changements que les initiatives locales n'ont pas réussi à apporter dans la dynamique communautaire?</i>
Dimensions épistémologiques	Rôle de la science et des chercheurs	Identification, en plus des réalisations, de ce que les initiatives locales ne parviennent pas à réaliser.	<i>Quels sont les objectifs que les initiatives locales ne sont pas parvenues à réaliser?</i>
	La construction des connaissances	Prise en considération des connaissances des acteurs et des membres de la communauté dans l'identification des objectifs à réaliser.	<i>Quels sont, pour les acteurs et les membres de la communauté, les objectifs non atteints qu'il faudrait réaliser?</i>

Tableau 14 : Synthèse de la fonction sociopolitique

	Dimensions	Illustrations	Questions
Dimensions politiques	Développement local et réalité instituée	Identification et articulation des rêves de transformation sociale portés par les membres de la communauté et accompagnement de ces derniers dans leur lutte.	<i>Quels sont les rêves sociaux des membres de la communauté qui pourraient être articulés pour favoriser l'avènement des transformations sociales souhaitées?</i>
	Développement local entre démocratie et mondialisation	Identification et articulation des rêves démocratiques portés par les membres de la communauté et accompagnement dans des actions visant un renforcement de la démocratie.	<i>Quels sont les rêves démocratiques des membres de la communauté qui pourraient être articulés pour favoriser l'avènement des renforcements démocratiques souhaités?</i>
Dimensions anthropologiques	Développement local et conception de l'individu	Identification et articulation des rêves de citoyenneté démocratique portés par les membres de la communauté et accompagnement des actions visant la création d'un espace d'incarnation de la citoyenneté.	<i>Quels sont les rêves de citoyenneté démocratique des membres de la communauté qui pourraient être articulés pour favoriser l'avènement d'un espace démocratique effectif?</i>
	Développement local et conception de la communauté	Identification et articulation des rêves de communauté démocratique portés par ses membres et accompagnement des actions visant l'avènement de cette communauté.	<i>Quels sont les rêves de communauté démocratique des membres de la communauté qui pourraient être articulés pour favoriser l'avènement d'une communauté démocratique effective?</i>
Dimensions épistémologiques	Rôle de la science et des chercheurs	Identification et articulation des rêves sociaux portés par les membres de la communauté et engagement en faveur des transformations souhaitées par ces derniers.	<i>Quels sont les rêves sociaux des membres de la collectivité qui pourraient être articulés pour fonder l'engagement des chercheurs en vue de favoriser les transformations souhaitées?</i>
	La construction des connaissances	Prise en considération de la compréhension politique et sociohistorique des membres de la communauté comme matériau principal des connaissances nécessaires à la transformation sociale.	<i>Comment les connaissances des membres de la communauté peuvent-elles aider les chercheurs à comprendre les dynamiques de transformation sociale?</i>

La prise en compte des dynamiques sociohistoriques et du contexte général est indispensable pour saisir, même partiellement, la nature des enjeux du développement local. C'est avec cette exigence que l'intégration d'éléments du concept d'utopie dans une démarche d'interprétation des enjeux du développement local trouve toute sa pertinence.

CHAPITRE IV

AIDE ÉTRANGÈRE, DÉVELOPPEMENT LOCAL ET CONSOLIDATION DÉMOCRATIQUE

Le choix de l'Indonésie comme cas d'étude est particulièrement intéressant dans la mesure où il recoupe la formulation de l'utopie du XXI^e siècle dans sa double projection. D'une part, le pays vit le contexte de mondialisation qui oppose pays riches et pays pauvres, Nord et Sud, capitalisme et systèmes économiques « archaïques » ou socialistes. Il appartient au monde du « Sud », dans lequel se pose la question du développement. D'autre part, les récents changements politiques ont abouti à la fois à une plus grande décentralisation et à une tentative de démocratisation des institutions. Les conditions de la mise en place d'une gouvernance locale semblent désormais réunies, dans un pays pourtant encore jugé « non démocratique » ou, tout du moins, pas suffisamment démocratique. Ce nouveau contexte a rendu possible l'élaboration d'un projet d'équité sociale mis en œuvre par le Canada.

L'étude de ce projet nous permettra de prendre la mesure de la valeur utopique du développement local, telle qu'elle se configure depuis son pays d'origine, la Canada, et telle qu'elle est reçue dans le contexte de son importation en Indonésie. L'analyse nous conduira également à nous interroger sur les capacités de ce projet à enclencher un processus de construction d'un imaginaire social différent en Indonésie.

1. La démocratisation : un nouveau projet hégémonique ?

a. Un constat d'échec

Dans les pays en développement, l'État sort très affaibli de la période récente. Les excès des régimes autoritaires et corrompus ainsi que de graves conflits sociaux l'ont considérablement déconsidéré. Le néolibéralisme a réduit sa légitimité et l'étendue de ses champs d'intervention. Dès lors, les communautés locales sont devenues de

nouveaux lieux de participation pour la régulation des rapports entre l'État et les territoires. En outre, puisqu'ils sont encore plus vulnérables que les pays du Nord aux effets de la mondialisation, les pays du Sud sont pour la plupart dans l'obligation de se tourner vers le développement « par le bas » et de miser sur des stratégies locales de développement permettant la survie des populations. Enfin, les ressources de ces pays, à l'instar de leurs moyens d'administration sont encore très dépendantes des instances étrangères qui pèsent lourdement sur les politiques de développement. Néanmoins, ce modèle de développement « par le haut » n'a pas comblé les espoirs suscités et a été remis en cause par ceux-là mêmes qui l'avaient pensé.

Devant l'échec de la tentative de réduire la pauvreté, la crise de la dette et l'incapacité des pays pauvres à atteindre les objectifs de développement, les instances internationales reconnaissent l'inefficacité des politiques d'ajustement structurel. Du même coup, elles remettent en cause le postulat initial de la croissance économique comme seul remède à la lutte contre la pauvreté. La nouvelle démarche est donc significative d'un tournant dans la politique de l'aide. À cet égard, le bilan dressé lors de la conférence de Monterrey est explicite : « *Une leçon tirée de l'expérience passée est que la réforme ne réussit généralement pas sans une forte appropriation locale et une approche qui inclut la prise en compte des institutions, la gouvernance et la participation des acteurs* ».

Attestant de cette nouvelle vision, la nouvelle orientation sur le développement local des instances internationales prône la réforme de l'ensemble des mécanismes de l'aide basée sur la participation de tous les acteurs. Cette nouvelle orientation a pour origine la prise de conscience de l'existence de graves lacunes dans les stratégies antérieures. Ces lacunes sont principalement attribuées au manque d'appropriation chez les pays receveurs (gouvernements et population) (Habbard 2002 : 221). Ainsi, pour ces pays, le développement local, dans sa nouvelle approche, est censé changer les règles du jeu en transformant la manière dont les politiques économiques et sociales sont définies et mises en œuvre.

b. Un nouveau contexte : le resserrement des conditions

Depuis les attentats du 11 septembre 2001, le régime de l'aide est entré dans une nouvelle phase de son histoire. En effet, les questions démocratiques et les considérations sécuritaires, à travers de la lutte contre le terrorisme, sont désormais au premier plan des préoccupations de la communauté internationale, notamment des bailleurs de l'aide. Dans un souci d'améliorer l'efficacité de l'aide, la communauté du développement souligne la nécessité de stabiliser les États peu performants dit États « fragiles »¹⁷ ou en « déroute »¹⁸ par le biais, notamment, de la promotion de la démocratie. En d'autres termes, tout en privilégiant des réformes qui prennent mieux en compte les besoins du marché, le nouveau programme de l'aide est nettement plus sensible au contexte politique dans lequel les réformes sont mises en œuvre. Les revendications pour une démocratisation des régimes attirent dorénavant l'attention et sont devenues l'un des éléments à considérer dans les scénarios pouvant assurer un climat de sécurité pour l'ensemble du système international.

Les critères d'attribution de l'aide aux pays ont eu tendance, par conséquent, à se modifier pour intégrer des notions telles que la « société civile », la « bonne gouvernance », le « développement par le bas », la « démocratie participative » et l'« appropriation ». Dans cette perspective, le développement local doit répondre aux préoccupations de démocratisation et de bonne gestion des affaires publiques. Les nouvelles pratiques du développement insistent sur l'importance de consolider la démocratie. Elles doivent non seulement promouvoir la démocratisation, mais elles

¹⁷ Le CAD/OCDE définit les États « fragiles » comme des pays où font défaut la détermination politique et la capacité à mettre en place et en œuvre des politiques axées sur les pauvres (OCDE 2007).

¹⁸ Le CAD/OCDE définit les États en « déroute » comme des pays qui ont connu des années d'extrême pauvreté, qui ont souffert d'un conflit social, politique, militaire prolongé ou qui ne sont plus sous le contrôle d'un gouvernement officiel organisé (OCDE 2007).

supposent, également, l'implication des populations dans la mise en œuvre même des projets.

L'aspect novateur du développement local promulgué par les bailleurs de fonds¹⁹ réside dans cette nouvelle vision du développement organisée autour des populations, et qui remplace les procédures hiérarchisées par des approches reposant sur un apprentissage commun et sur la négociation. Une autre particularité nouvelle est que le développement local ne peut plus être considéré comme une question exclusivement « locale ». Il a également de fortes dimensions nationale et internationale. La création, en 1995, d'un groupe de travail sur le développement local sous l'égide du Comité d'Aide au Développement (CAD) de l'OCDE, et la nouvelle stratégie adoptée en 1999 par la Banque mondiale, axée sur une prise en charge du local par le biais d'approches participatives, témoignent de la prise en compte de ces nouvelles dimensions. Comme nous le verrons, bien que les nouvelles spécificités du développement local soient de plus en plus acceptées et conceptualisées par les instances internationales, leur mise en œuvre demeure difficile.

La pratique du développement local nécessite une ouverture politique (Topsoe-Jensen 1989 : 2). Dans les pays où certaines conditions ne sont pas présentes (institutions démocratiques, culture politique démocratique, culture civique locale, etc.), le développement local se définira davantage comme une stratégie d'accompagnement visant à doter la collectivité d'outils permettant de transformer la réalité pour améliorer la qualité de vie. Ainsi, on misera sur le renforcement des capacités plutôt que de chercher, par exemple, à attirer les investissements étrangers dans une logique de compétitivité territoriale.

¹⁹ Les principaux bailleurs de fonds regroupent les instances internationales qui ont une grande influence dans l'élaboration des politiques d'aide et qui cumulent les plus importants transferts de l'aide multilatérale vers les pays en développement, soit : la Banque mondiale, le FMI et l'ONU.

c. Le développement local défini par les instances internationales

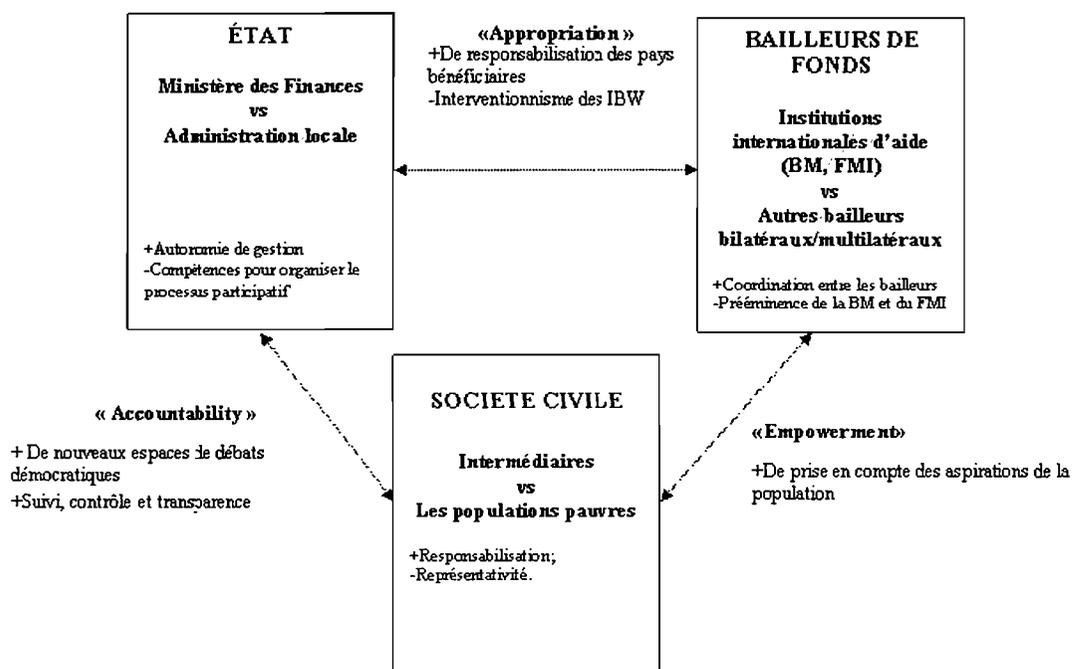
Le développement local vise finalement aujourd'hui trois objectifs qui doivent respecter les principes suivants (Cling, Razafindrakoto et Roubaud 2003) (Figure 10) :

1 « Appropriation » : Il s'agit de la conduite du processus par le gouvernement et la participation de la société civile, non seulement à la définition, mais au suivi des politiques. Cela doit favoriser le degré d'engagement des gouvernements et les inciter à entreprendre efficacement les actions prévues, tout en suscitant l'adhésion de l'ensemble de la population. L'objectif réside dans l'appropriation des politiques par les pays concernés ou *ownership*, à travers l'implication active de l'ensemble des acteurs de la société dans l'élaboration, la mise en œuvre et le suivi de la stratégie.

2 « Insertion » : Le développement local doit avant tout contribuer à enrichir les débats et à définir une stratégie adaptée aux besoins sociaux. Cette démarche d'« *empowerment* » donne, en théorie, aux plus démunis, l'opportunité d'influer sur les politiques qui affectent leurs conditions de vie.

3 « Responsabilité démocratique » : À travers la participation, on implique les acteurs sociaux dans les domaines traditionnellement réservés à l'État, ce dernier devant rendre compte à la population de ses actions et de sa gestion budgétaire suivant le principe de responsabilité démocratique ou « *accountability* ».

Figure 10 : Nouvelles stratégies de lutte contre la pauvreté : le développement local



Le rôle des bailleurs de fonds

Le poids traditionnellement déterminant des bailleurs de fonds dans le financement des pays en développement s'est accru avec la mise en œuvre du développement local. Ce dernier est une condition nécessaire à l'allègement de la dette et à l'obtention de prêts concessionnels. Il est devenu un élément structurant des relations entre les donateurs et les bénéficiaires. Il témoigne aussi de l'échec des politiques antérieures promues par les bailleurs de fonds et caractérisées par les critères de conditionnalité.²⁰

La nouvelle relation avec les pays en développement repose sur une responsabilisation des pays bénéficiaires, qui doivent prendre part à la définition et à la mise en œuvre des politiques. Les institutions locales ont également un rôle de coordination entre les différents bailleurs de fonds afin de diminuer les incohérences observées antérieurement.

²⁰ La conditionnalité est la sanction positive ou négative qui accompagne la gouvernance d'un pays et jugée « bonne » ou « mauvaise » par les IFI (Banque mondiale et FMI) et les États du Nord dans le cadre de la coopération bilatérale. La conditionnalité autorise donc les États donateurs ou les Institutions financières internationales à intervenir légitimement dans les affaires nationales des pays aidés ou emprunteurs.

Ceci est possible dans la mesure où tous les pays donateurs et les autres bailleurs de fonds sont également actionnaires de l'organisation par l'intégration du développement local dans leur politique d'aide.

Société civile et gouvernance locale

L'organisation du développement participatif n'est jamais facile. Elle se pose avec d'autant plus de difficultés dans les pays à bas revenus ou dans les pays en développement. Les problèmes observés touchent les critères requis pour permettre aux acteurs de la société civile de contribuer à la fois à l'élaboration des politiques économiques et à l'influence effective du processus sur la prise de décisions politiques.

La Banque mondiale considère que trois critères sont essentiels pour assurer une participation effective de la société civile au niveau national : (Tikare 2001)

- 1- *la légitimité* (le groupe est habilité ou reconnu publiquement)
- 2- *la représentativité* (il représente les intérêts et les besoins d'un groupe de population);
- 3- *la capacité* (organisationnelle et analytique pour remplir les objectifs, énoncer ses demandes, défendre ses intérêts et participer au dialogue).

Dans la pratique, les ONG sont considérées généralement comme les seules à être représentatives de la société civile, alors que souvent, elles ont peu de légitimité, de représentativité et de capacité. Quant au secteur privé, il se retrouve assimilé à la société civile (Chambas et Kerhuel 2001), malgré le fait que la Banque mondiale le considère comme un acteur à part entière du processus. Le Parlement, pour sa part, est souvent marginalisé (McGee, Levene et Hughes 2001).

La notion de gouvernance locale, mise en avant comme une des conditions majeures du succès des nouvelles politiques de développement participatif, a accompagné l'émergence du concept de société civile. Elle fait le pont entre la dimension politique et la dimension économique, puisque la gouvernance renvoie à deux principes fondamentaux. La « bonne et saine gestion » des affaires publiques et la relation entre démocratie et développement. L'utilisation de ce concept est cependant source d'ambiguïtés et de questions. En particulier, malgré la quantité impressionnante de

programmes mis en place dans cette sphère d'activités, la relation entre « bonne » gouvernance et développement local n'a pas été prouvée.

Le lancement des projets de développement local marque donc finalement une incursion des bailleurs de fonds dans le champ politique, ce qui avait été officiellement évité jusqu'à maintenant. (Chavagneux et Tubiana 2000). La réalité de la mise en œuvre du principe d'imputabilité démocratique (*accountability*) amène à s'interroger sur la gestion des conflits d'intérêts au sein de la société civile et sur la manière dont les politiques prennent en compte les résultats des processus participatifs dans les pays affectés par l'aide.

Le rôle de l'État

Le lancement des projets de développement local et la lutte contre la pauvreté consacrent indéniablement la réhabilitation du rôle de l'État engagée depuis 1997 par la Banque mondiale, notamment avec la publication du rapport : « l'État dans un monde en mutation » (Banque mondiale 1997). Cependant, l'État est-il en mesure d'assumer de nouvelles responsabilités après deux décennies d'ajustements structurels qui ont conduit à son affaiblissement et, plus généralement, à la déresponsabilisation des pays chargés d'appliquer les politiques venant de l'extérieur? Inversement, les projets de développement local prétendent accroître l'autonomie des pays et de la fonction publique. L'État se voit ainsi conférer la responsabilité de la mise en œuvre d'un processus participatif lourd et complexe. Cette mission demande du temps ainsi que des ressources financières et humaines. Ces ressources ne sont généralement pas suffisantes compte tenu du contexte actuel des pays pauvres, d'autant plus que les pressions pour l'obtention de résultats rapides sont importantes. De surcroît, ces États souffrent des faiblesses persistantes au niveau de leurs compétences organisationnelles, faiblesses qui se font sentir dès les premières étapes de consultation et d'élaboration des projets.

Bilan

Le rôle des trois acteurs clés dans les processus des politiques d'aide (les bailleurs de fonds, la société civile et l'État) montre que la mise en œuvre des nouvelles politiques

internationales de développement local se heurte à des obstacles à la fois intrinsèques et extrinsèques. Intrinsèques, parce que ces politiques hésitent encore de par leur fonctionnement à intégrer totalement les acteurs locaux. Extrinsèques, parce que les concepts et l'idéologie démocratiques qui fondent ces politiques de développement peuvent s'opposer aux conceptions et à l'exercice du pouvoir dans les pays destinataires de l'aide.

Les institutions ont une très grande influence sur la place qui peut être accordée aux populations dans les projets de développement. En ce sens, avec l'affirmation du concept de gouvernance comme vecteur de succès des nouvelles politiques de développement local, l'adhésion des gouvernements et des populations s'est imposé comme une condition indispensable. Toutefois, certaines critiques sévères soulignent que ces politiques liées à la globalisation économique et à une interdépendance croissante des acteurs gouvernementaux et transnationaux, promeuvent le régime démocratique occidental comme modèle à suivre. Dans cette perspective, les termes de « bonne gouvernance », de « développement local », d'« appropriation » et de « démocratie participative » seraient significatifs de l'imposition au Sud de concepts forgés par le Nord et pour le Nord. Outre les débats épistémologiques qu'un tel constat suppose, il conduit à conclure que cette nouvelle vision du développement renforce l'hégémonie politique, économique et idéologique du Nord sur le Sud.

d. L'action du Canada en matière d'aide et de promotion de la démocratie

Le Canada a réorienté, depuis le début des années 1990, ses politiques d'aide bilatérale et ses stratégies d'aide publique au développement (ADP)²¹, pour s'arrimer sur les

²¹ L'aide publique au développement (APD) est définie par le Comité d'aide au développement (CAD) de l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) comme désignant les montants affectés « aux pays en développement et aux regroupements multilatéraux par les organismes publics (gouvernementaux), qui satisfont aux critères suivants : a) ils sont administrés avec pour principal objectif,

grandes orientations de l'efficacité de la coopération au développement qui prévalent au niveau multilatéral. D'une part, il intègre dans ses politiques d'aide au développement les principes et les modalités d'affectation de l'« efficacité de l'aide » promus par les institutions de Bretton Woods (IBW), la Banque mondiale, le Fonds monétaire international (FMI) et le Comité d'aide au développement de l'Organisation de coopération et de développement économique (CAD-OCDE). Il souscrit à un programme international d'efficacité de l'aide, dont les principes se retrouvent dans la « Déclaration de Paris ». D'autre part, le Canada lie de plus en plus ses modalités d'attribution de l'aide au développement à des objectifs de sécurité et s'efforce de faire du développement démocratique une des finalités de son programme d'aide au développement.

Le virage de l'aide au développement du Canada : les questions de sécurité et de démocratie

Déjà, en 1987 le rapport parlementaire sur la révision de l'aide canadienne au développement international recommandait vivement que les droits de la personne deviennent un élément essentiel de la politique d'aide. La réponse officielle du gouvernement et la publication de *Partageons notre futur* ont en partie suivi ces recommandations. Il faut cependant attendre 1990 et la création du Centre international des droits de la personne et du développement démocratique (CIDPDD) pour que les composantes politiques du développement soient intégrées dans la politique de coopération canadienne. Le centre va prendre en charge tous les programmes concernant la promotion des droits de la personne et de la démocratie, mis à part ce qui concerne les droits des femmes dans les pays en développement, qui sont laissés à l'ACDI. L'activité de l'institut va être profondément marquée par les positions de son président, Ed Broadbent, qui va faire pression sur le gouvernement canadien afin qu'il prenne plus largement en compte les violations des droits de la personne dans ses relations avec les pays du Sud (Keenleyside 1988).

la promotion du développement; b) ils sont consentis à des conditions de faveur et conservent un caractère de subvention d'au moins 25%. » (OCDE 2007).

Au niveau politique, le gouvernement canadien prend position dès 1987. À l'occasion du sommet du Commonwealth, le premier ministre conservateur Brian Mulroney fait remarquer que, depuis 1987, les droits de la personne sont un élément concret dont le gouvernement du Canada tient compte dans l'examen annuel de sa politique d'aide au développement. Et il va plus loin en déclarant : « *pour le Canada la voie est claire : il orientera de plus en plus son aide au développement vers les pays qui respectent les droits fondamentaux et la liberté des peuples.* »²². Mulroney va utiliser les sommets de la Francophonie et du Commonwealth comme plates-formes pour annoncer l'engagement canadien en faveur d'une politique de conditionnalité liée au degré de démocratisation des pays bénéficiaires de l'aide. Ces discours répondent à la pression qu'exercent les ONG canadiennes et les parlementaires pour que le Canada adopte une position ferme dans ce domaine. Mulroney déclare en novembre 1991 qu'il entend faire de la promotion des droits de la personne une priorité de la politique étrangère du Canada, et qu'il compte également que le pays assumera un rôle de leadership dans cette sphère d'activité (Morrisson 1998).

Malgré la position ferme du premier ministre, ses détracteurs, au sein de l'ACDI et des ONG depuis longtemps engagées dans cette lutte, regrettent que cette volonté ne soit pas traduite en actes, puisque concrètement, rien n'est fait. Cependant, la revue de la politique étrangère du gouvernement canadien, préparée par Barbara McDougall, alors secrétaire d'État aux Affaires étrangères, confirme l'engagement du Canada dans cette voie :

Le troisième grand axe de la politique étrangère du Canada, qui est peut-être le plus complexe, concerne le renforcement de la démocratie et le respect des valeurs humaines.[...] Renforcer la sécurité coopérative, créer une prospérité durable et garantir la démocratie et le respect des valeurs

²² Gouvernement du Canada, Ministère des Affaires Extérieures et du Commerce International, Discours du premier ministre Brian Mulroney, Ottawa, 1992.

humaines, voilà les grands axes de la politique étrangère que nous avons l'intention de suivre au cours des prochaines années. (Gouvernement du Canada 1992).

Le Canada rejoint le consensus global qui se dessine au sein de la communauté des bailleurs sur les notions de démocratisation et de bon gouvernement :

La nouvelle tendance à l'acceptation des valeurs démocratiques universelles, qui se fait jour à l'échelle internationale, est loin d'être vraiment implantée. Nous tenons à souligner que nos actes et les instruments politiques dont nous disposons, notamment l'aide au développement, continueront d'appuyer et de favoriser cette tendance. [...] Nous voulons utiliser tous les moyens de pression politique nécessaires dont nous disposons, entre autres l'aide au développement, pour orienter la tendance mondiale vers le bon gouvernement. (Ibid. : 3).

Ces déclarations d'intention sont par la suite relayées au niveau de l'ACDI, qui revoit son cadre de programmation afin d'harmoniser ses politiques avec les orientations préconisées par le gouvernement.

La lutte contre la pauvreté ou la lutte contre la « déroute » des États?

Dès la parution, en 2002, du document *Le Canada contribue à un monde meilleur : énoncé de politique en faveur d'une aide internationale plus efficace*, l'ACDI, de concert avec d'autres donateurs, cherche à trouver de nouvelles approches pour répondre aux besoins des pays à faible revenu qui sont en crise (*Ibid.* : 11). L'ACDI s'inscrit dans une tendance internationale à accroître l'efficacité de son aide au développement en adoptant une approche globale et intégrée. Cette volonté d'améliorer l'efficacité de son aide se manifeste par l'adhésion à une méthode harmonisée et concertée entre les principaux bailleurs de l'aide pour l'élaboration de politiques d'aide au développement (*Ibid.* : 9). Elle correspond une approche intégrée à du développement en reprenant les grands principes d'efficacité proposés par le Comité d'aide au développement (CAD) de l'Organisation pour la coopération et le développement économique (OCDE) : la prise

en charge locale, la coordination entre les donateurs, les partenariats plus étroits, la gestion axée sur les résultats et une plus grande cohérence des politiques (*Ibid.* : 5). Autrement dit, l'Agence prévoit d'accorder une plus grande place aux pays en développement les plus pauvres, établir une coordination avec les bailleurs de l'aide et favoriser une meilleure cohérence des politiques avec les pays concernés. De plus, elle ajoute trois principes favorisant l'efficacité de l'aide : la bonne gouvernance, le renforcement des capacités et la mobilisation de la société civile (*Ibid.* : 6).

Suite à la publication de sa stratégie qui officialise l'adhésion du Canada au programme international d'efficacité de l'aide et institutionnalise les principes qui le sous-tendent, l'ACDI publie, en septembre 2004, un plan d'action afin de promouvoir l'harmonisation. Dans le *Rapport sur les plans et les priorités 2004*, l'Agence se voit aussi confier un autre mandat dans le domaine de l'aide au développement, celui « *d'appuyer les efforts internationaux en vue de réduire les menaces à la sécurité canadienne et internationale.* » (Gouvernement du Canada 2004 : 5). Cette modification de son mandat témoigne d'une interaction entre les priorités relatives à la sécurité nationale et internationale et le développement démocratique.

Dans son énoncé de politique internationale publié en 2005, *Fierté et influence : notre rôle dans le monde*, la sécurité et la démocratie occupent une place prépondérante dans la section consacrée au développement. En effet, la Ministre de la Coopération internationale, Aileen Carroll, mentionne explicitement que « *la pauvreté pose une menace directe pour le Canada et ses alliés. Nous savons qu'il existe des liens entre le "déficit démocratique" et l'extrême pauvreté et les États en déroute, et entre les États en déroute et la sécurité mondiale.* » (Gouvernement du Canada 2005 : 28).

Dans l'introduction, le document postule un lien intrinsèque entre développement et sécurité, et de la nécessité du développement démocratique pour assurer la sécurité internationale. Dans la formulation de sa politique et l'orientation de ses actions, le Canada adopte une approche pangouvernementale (interministérielle) entre le ministère des Affaires étrangères et du commerce international, le ministère de la Défense et

l'ACDI. Cette approche est communément dénommée, l'approche « 3D » (Défense, Développement et Diplomatie) (*Ibid.* : 28). Selon l'énoncé de politique internationale, cette structure de coordination permettra de faire face aux enjeux globaux, notamment, la sécurité nationale et internationale, et la réduction de la pauvreté dans les pays en développement. Le Canada entend jouer un rôle majeur dans les pays en transition démocratique et en conflit. En effet, dans son programme en matière de gouvernance, le Canada intègre, la section sur les priorités sectorielles, la prévention des conflits et la consolidation de la paix.

Pour soutenir la nouvelle orientation de son programme d'aide au développement, le Canada prévoit de se retirer d'un nombre considérable de pays où il octroyait son aide de façon très modeste. En effet, l'ACDI est présent dans 155 pays à travers le monde. En 2005, il reconnaît finalement que la « fragmentation de son aide » constitue un obstacle à ses efforts pour améliorer l'efficacité de son aide au développement et pour réaliser de réels progrès dans la poursuite des objectifs du millénaire (*Ibid.* : 7). Dans les faits, le Canada cherche à canaliser tous les fonds nécessaires pour répondre à l'impératif sécuritaire.

Ces orientations confirment une ouverture importante de la politique étrangère vers un groupe d'États « fragiles ». Elles confortent l'argumentation du gouvernement visant à démontrer l'application formelle de l'objectif prioritaire de la politique étrangère canadienne, qui consiste dans la conquête d'un cadre mondial stable, propice aux intérêts canadiens. En 2006, l'aide bilatérale²³ fut caractérisée par une concentration sans

²³ Les projets de coopération internationale passent par deux canaux : le premier est directement administré par les États dans le cadre de leur aide bilatérale, et le second est géré par les institutions multilatérales. En d'autres mots, la coopération internationale est dite bilatérale lorsque seulement deux pays sont impliqués dans le transfert, soit le pays donateur et le pays bénéficiaire. Ce type d'assistance s'oppose à la coopération multilatérale, dont le transfert est effectué par un groupe de pays donateurs, par l'entremise d'une organisation internationale, qui octroie l'aide à un ou plusieurs pays bénéficiaires. (OCDE 2007)

précédent : les 5 premiers bénéficiaires monopolisant 50% du total des montants alloués. Ces cinq pays sont l'Iraq, l'Afghanistan, Haïti, le Soudan et l'Indonésie (Tableau 15).

Tableau 15 : Classement des principaux bénéficiaires de l'aide canadienne bilatérale, 2006

Pays	Rang	Millions de dollars américains
Irak	1	362
Afghanistan	2	177
Haïti	3	125
Soudan	4	96
Indonésie	5	77
Total de l'aide bilatérale		1 658

Source : OCDE, 2007, *Statistiques sur le développement international*, Paris, CD-ROM.

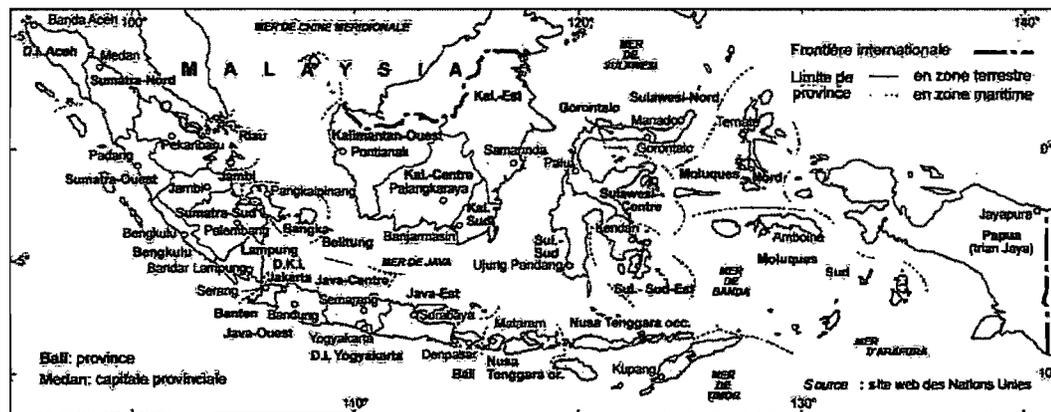
En définitive, le Canada procède explicitement, depuis son dernier énoncé de politique internationale en 2005, à la transformation de son aide publique au développement pour y intégrer les préoccupations en matière de sécurité, de promotion de la démocratie et de prévention des conflits. Cette tendance à la convergence entre le politique, l'humanitaire et le militaire donne lieu au danger de délaissier la préoccupation première de l'aide au développement, qui est la réduction de la pauvreté.

e. Le cas indonésien au cœur du projet canadien

L'Indonésie figure parmi les 25 pays vers lesquels l'Agence canadienne de développement international (ACDI) concentrera dorénavant la majeure partie de son aide bilatérale. En ce sens, l'Indonésie, cinquième pays à avoir reçu le plus d'aide de la part du Canada depuis 1990 (après le Bangladesh, l'Inde, le Pakistan et la Chine), avec un montant total de plus de 430 millions de dollars américains, représente un terrain d'exercice privilégié de la coopération canadienne au (OCDE 2007). Nous avons vu que

celle-ci a graduellement évolué pour se concentrer sur un domaine principal : la consolidation démocratique (*Ibid.*). Le Canada a un intérêt direct à la stabilité politique et à la prospérité de l'Indonésie en raison du rôle stratégique joué par cette République sur les rives du Pacifique (Figure 11). Il est dans l'intérêt bien compris du Canada d'aider l'Indonésie à surmonter ses problèmes systémiques et à poursuivre sa réforme.

Figure 11 : Les provinces de l'Indonésie depuis 2000



Source : De Koninck, R., 2005, *L'Asie du Sud-Est*, Paris, Armand Colin, pp. 139.

Quels sont les critères qui expliquent le choix de l'Indonésie pour le Canada? Comptant plus de 220 millions d'habitants, l'Indonésie se classe au quatrième rang des pays les plus peuplés au monde, et au premier rang parmi les pays musulmans. Ce pays a profondément changé depuis que l'ACDI a établi son dernier Cadre Stratégique de Programme-Pays (CSPP) en 1990. Depuis lors, l'Indonésie a rompu avec un régime autoritaire qui s'était installé dès les premières années de l'indépendance jusqu'à la fin des années 1940. En 1998, elle s'est engagée sur la voie du développement démocratique. La transition s'effectue néanmoins sous le signe de l'incertitude et de l'instabilité (Bertrand 2004). L'enjeu politique est d'autant plus important que le pays est désormais touché par le nouvel « islamo-nationalisme » né dans les années 1990 (Hefner 2003). C'est un problème majeur pour l'Indonésie d'aujourd'hui, car depuis la fin du régime Suharto en 1998, les conflits sont nombreux dans les régions : conflits interethniques et interreligieux, mais aussi compétition pour les ressources économiques. Ces conflits conduisent à des tentatives de sécession ou à des revendications pour plus

d'autonomie (De Koninck 2003). La société civile a connu un essor, mais la tolérance n'est pas encore acquise dans les débats politiques. La liberté accrue dont jouit la population a par ailleurs permis à l'Islam de prendre davantage de place, tant sur la scène politique que dans la société civile (Bertrand 2004).

Une décennie après l'ouverture démocratique, l'équité entre les individus, l'équité sociale, l'équité entre les ethnies et entre les sexes sont autant de facteurs essentiels au développement et à la lutte contre les inégalités qui sont loin d'être acquis. Avec un indice de développement humain (IDH) de 0,697, l'Indonésie se place aujourd'hui au 110e rang des pays du monde, soit au même niveau que la Mongolie, la Bolivie ou le Viet Nam, des pays infiniment moins favorisés en termes de potentiel économique et de ressources naturelles. Le pourcentage de personnes ne bénéficiant pas du minimum vital est de 52 % (indice : deux dollars américains par jour (ONU 2006).

Le Canada accorde aussi une place prioritaire à l'Indonésie dans le cadre de sa politique commerciale en Asie du sud-est. L'importance démographique de l'Indonésie, combinée à son potentiel économique (réserves d'hydrocarbures et de minéraux, vastes forêts et biodiversité) et politique, en font le pays le plus important de l'Asie du sud-est sur le plan stratégique (De Koninck 2005). Aussi, sa position géographique située dans l'axe de certaines grandes routes commerciales mondiales a attiré les investisseurs canadiens. Cette situation au carrefour des trois détroits permettant de passer de l'océan Indien à la mer de Chine ou à l'océan Pacifique, témoigne de son importance en Extrême-Orient, au Moyen-Orient et en Europe. C'est en particulier le cas de grandes sociétés canadiennes telles que Manuvie et Sun Life, INCO (International Nickel of Canada) et de compagnies pétrolières et gazières. L'investissement direct du Canada à l'étranger (IDE) en Indonésie a atteint 3,5 milliards de dollars canadiens en 2005, ce qui en fait le troisième en importance en Asie après le Japon et Singapour. Il est supérieur à l'investissement en Chine et en Inde (Gouvernement du Canada 2005). Au chapitre des échanges commerciaux, la Société pour l'expansion des exportations du Canada occupe aussi une place importante en Indonésie. En outre, l'Indonésie demeure le plus grand marché d'exportation de marchandises du Canada en Asie du sud-est et un des plus

importants au monde. En 2005, les exportations canadiennes de marchandises vers l'Indonésie ont été évaluées à 510 millions de dollars américains, une cinquième position après la Chine, le Mexique, le Brésil et l'Inde (*Ibid.*).

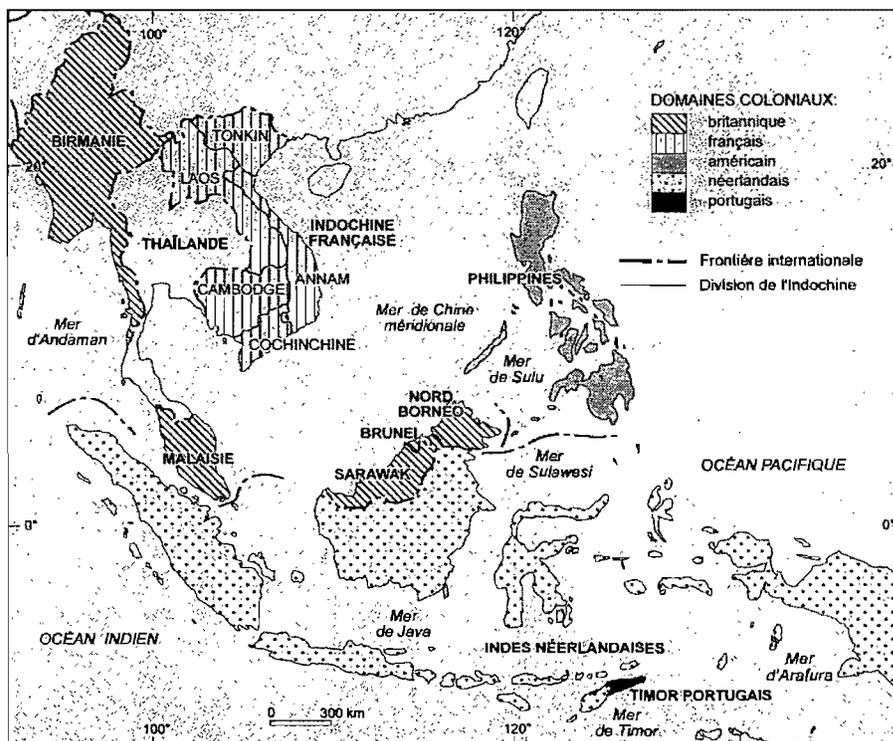
En somme, l'importance stratégique de l'Indonésie en Asie du Sud-est, les incertitudes sur l'Islam, sur lequel les extrémistes ont une influence grandissante, et la transition du pays vers la démocratie sous-tendent les activités de l'ACDI et font de l'Indonésie un exemple tout à fait adéquat pour témoigner de la coopération canadienne au développement local.

2. Le contexte indonésien

a. De l'indépendance à l'ouverture démocratique

L'Indonésie est née avec l'indépendance des Indes néerlandaises. Les Indes néerlandaises est le nom que les Pays-Bas ont donné à l'ensemble des îles qu'ils contrôlaient en Asie du Sud-Est jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale (Figure 12).

Figure 12 : Le partage colonial à la veille de la deuxième Guerre mondiale

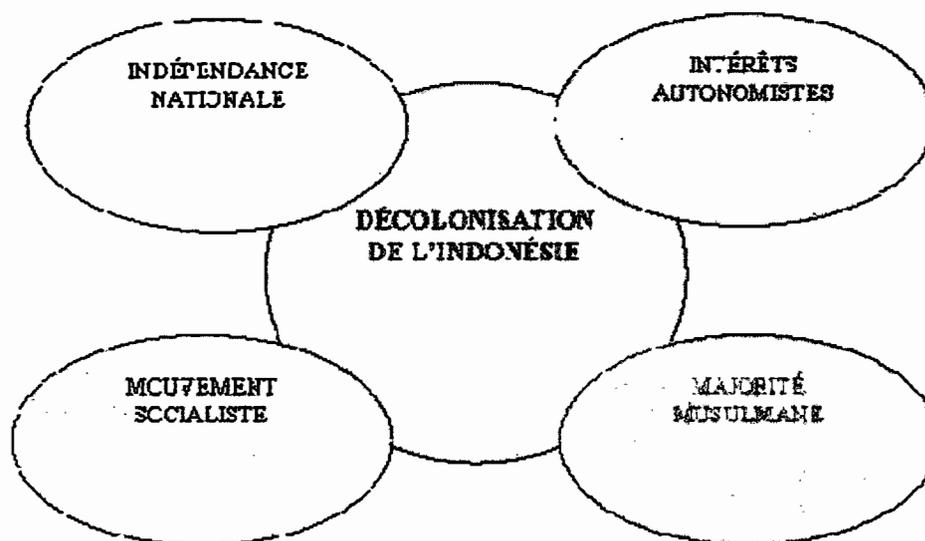


Source : De Koninck, R., 2005, *L'Asie du Sud-Est*, Paris, Armand Colin, pp. 77.

Le 7 juillet 1937, le Japon, qui occupait déjà la Corée, a envahi la Chine et a amorcé ainsi sa conquête de l'Extrême-Orient. Les Japonais avaient des visées sur les ressources naturelles des Indes néerlandaises, où ils débarquèrent le 10 janvier 1942. Les troupes néerlandaises se rendirent le 8 mars 1942, marquant ainsi la fin de la domination hollandaise et le début de l'occupation japonaise. Le Japon capitulera finalement le 15 août 1945.

Les forces alors en présence peuvent être regroupées selon quatre directions (Figure 13).

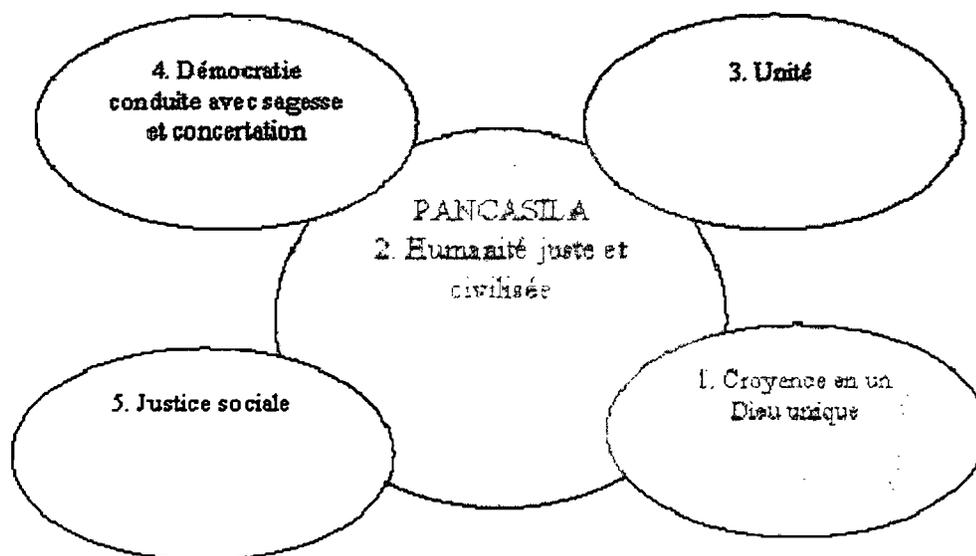
Figure 13 : Décolonisation indonésienne : forces en présence



L'indépendance et la Pancasila

Le 17 août 1945, les Indes néerlandaises proclamèrent leur indépendance sous le nom de République d'Indonésie. Les Pays-Bas reconnurent officiellement cette indépendance le 27 décembre 1949, au terme d'une période de conflit armé et diplomatique. Sukarno, fondateur du Parti national indonésien, est nommé président. Il met en place un régime d'obédience communiste. Il est l'auteur du texte fondateur du nouveau pays, la Pancasila, qui réussit à rassembler les forces divergentes du pays et qui ne sera jamais remise en cause pour les régimes suivants (Figure 14).

Figure 14 : Pancasila : une réponse aux forces en présence



Ce texte représente un compromis alors même que la question d'un État islamique se pose. Malgré les convictions de laïcité du nouveau régime, la « croyance en un Dieu unique » permet de rassembler les musulmans dans un projet commun. En revanche, la Charte de Jakarta (*Piagam Jakarta*), qui aurait donné aux musulmans d'Indonésie l'obligation d'appliquer la *Chari'a*, est rejetée.

Trois époques

Depuis la déclaration de son indépendance en 1945, l'Indonésie a connu trois moments de rupture qui ont donné lieu à trois époques : celles de l'ancien régime, celle du nouveau régime et celle de la réforme (Tableau 16). Ni la Démocratie dirigée de Sukarno (1945-1966), ni le régime de l'Ordre Nouveau de Suharto (1966-1998) ne firent preuve d'ouverture démocratique, que ce soit en termes de représentation politique ou de libertés individuelles. Mais il semble que l'on puisse parler d'un réel progrès après la chute du régime de Suharto, qui marque le début de l'ère dite « de la réforme » (*Reformasi*).

Tableau 16 : Évolution des institutions indonésiennes depuis l'époque coloniale

Période	Dates	État et présidence	Institutions	Système territorial
Période coloniale	1799-1945	Colonie néerlandaise		Centralisation administrative
Occupation japonaise	1942-1945			Centralisation administrative et militaire
« Démocratie dirigée »	17 août 1945	Sukarno	Indépendance Constitution d'urgence	Centralisation
Expérience fédérale	1946-1950			
Consolidation du régime	1950		Constitution	
Transition après le coup d'État	1965-1967			
« Ordre Nouveau »	1967	Suharto		Ébauche de décentralisation
<i>Reformasi</i>	Mai 1998	Habibie (après la démission de Suharto)	Réforme	
	Octobre 1999	Habdurrahman Wahid		
	Août 2001	Megawati Sukarnoputri		
	Septembre 2004	Susilo Bambang Yudhoyono		Décentralisation

Les deux premiers gouvernements sont réformistes : ce sont ceux de Baharuddin Jusuf Habibie (mai 1998-octobre 1999) et de Abdurrahman Wahid (octobre 1999-juillet 2001), deux chefs d'État considérés comme des musulmans « modérés »²⁴. Ensuite, l'ère de

²⁴ Nous allons voir dans le chapitre suivant les différentes positions des musulmans.

Sukarnoputri Megawati (juillet 2001-octobre 2004) marque pour l'essentiel une pause dans les réformes. D'une part, parce que les principales modifications constitutionnelles et législatives ont déjà eu lieu et le pays doit maintenant les mettre en œuvre concrètement. D'autre part, parce la présidente n'est pas favorable à ce qu'elle nomme une démocratie « exagérée » (Magnis-Suseno 2006). Elle souhaite maintenir le rôle prépondérant de l'armée et du gouvernement, et ne considère pas urgent de poursuivre les réformes, notamment économiques et administratives. Son successeur, Susilo Bambang Yudhoyono, au pouvoir depuis septembre 2004, comprenant que les enjeux sont de faire reculer la pauvreté et la corruption, est élu pour combattre ces deux fléaux et relance effectivement le processus de réformes.

Libéralisation politique et reconnaissance des musulmans

Une réelle libéralisation politique a pris place en Indonésie depuis 2004. La liberté accrue des médias, l'essor de partis et d'associations structurant le débat d'idées, la réduction du poids des militaires dans les législatures nationales et la diminution de l'arbitraire présidentiel, l'introduction de la loi n°32/2004 sur le gouvernement des régions, sont quelques-unes des conquêtes marquantes qui ont contribué à assurer la renaissance du débat politique national. Parallèlement, les programmes d'aide au développement sont menés avec comme objectif l'émergence de la société civile et de la démocratie.

L'un des aspects essentiels de la démocratisation est la part de plus en plus grande accordée aux musulmans, auparavant confinés à la sphère sociale et exclus de la sphère politique. Ils forment, aujourd'hui, la force la plus importante dans le pays.

C'est durant l'Ordre Nouveau de Suharto que s'est amorcée une profonde réislamisation de la société indonésienne. Encore « souterrain » vers le milieu des années 1980, ce phénomène de réislamisation commença à être réellement visible au tout début des

années 1990²⁵. À cette époque, quatre types de compromis ont été offerts aux organisations islamiques de la société civile et aux musulmans : structurel, législatif, infrastructurel et culturel (Effendy 2003). La conciliation structurelle promet aux musulmans un meilleur accès à l'éducation, aux activités économiques et aux postes de fonctionnaires : recrutement accéléré et promotion des musulmans aux postes supérieurs de la hiérarchie (militaire et bureaucratique), diminution du nombre de chrétiens au sein du Parlement et du cabinet au profit de musulmans, création d'une composante musulmane au sein du parti gouvernemental se réclamant ouvertement de l'Islam. En outre, la formation, en décembre 1990, de l'association des intellectuels musulmans d'Indonésie (ICMI) illustre clairement cette nouvelle orientation du régime. De point de vue législatif, le régime Suharto adopte aussi des lois ouvertement favorables au fait musulman : renforcement de la Cour islamique avec juridiction sur les questions de mariage, de divorce, de réconciliation et d'héritage; légalisation de l'agence de collection et de distribution des aumônes religieuses; autorisation à porter le voile; instruction religieuse dans les écoles publiques et privées. L'État s'engage également dans une démarche de conciliation culturelle en intégrant, par exemple, des termes arabes dans les documents officiels (Hefner 2003; Effendy 2003; Fealy 2004; Gaffar 2004).

De plus, une multitude de partis musulmans sont apparus sur le nouvel échiquier politique du pays. Parmi ceux-ci, un certain nombre proposent un projet que l'on peut identifier comme tenant de l'« islamisme », c'est-à-dire *«des partis dont le projet est de construire, à partir du pouvoir d'État, un système politique totalisant qui gérerait tous les aspects de la société et de l'économie, en s'appuyant sur les seuls fondements de*

²⁵ Il l'est encore davantage aujourd'hui. Alors qu'auparavant le port du voile était l'apanage d'une certaine frange de la population, il s'est aujourd'hui popularisé et l'on peut ainsi facilement acquérir un voile (*jilbab*) dans les grandes chaînes d'hypermarchés françaises récemment installées à Jakarta. Plusieurs entreprises, petits commerces, banques et organismes financiers qui revendiquent une identité et un fonctionnement proprement islamiques fleurissent et semblent faire preuve d'un réel dynamisme. Ils se présentent comme une alternative au capitalisme.

l'Islam» (Roy 2002 : 10). La frontière s'avère parfois brouillée entre ces partis islamiques et certains mouvements que l'on pourrait qualifier de «néo-fundamentalistes» et dont les revendications politiques se résument presque uniquement à l'application de la *Chari'a* (Roy 2002). On constate également l'émergence de nombreux groupes radicaux paramilitaires tels que les «Combattants de l'Islam» (*Laskar Jihad*) ou le Front des défenseurs de l'Islam (FPI) qui, s'ils sont eux aussi minoritaires par rapport aux grandes organisations de masses musulmanes modérées, possèdent un fort potentiel de nuisance au sein de la société et contribuent à structurer les débats sur la scène politique notamment sur la question de l'application de la *Chari'a*.

b. La démocratie en marche

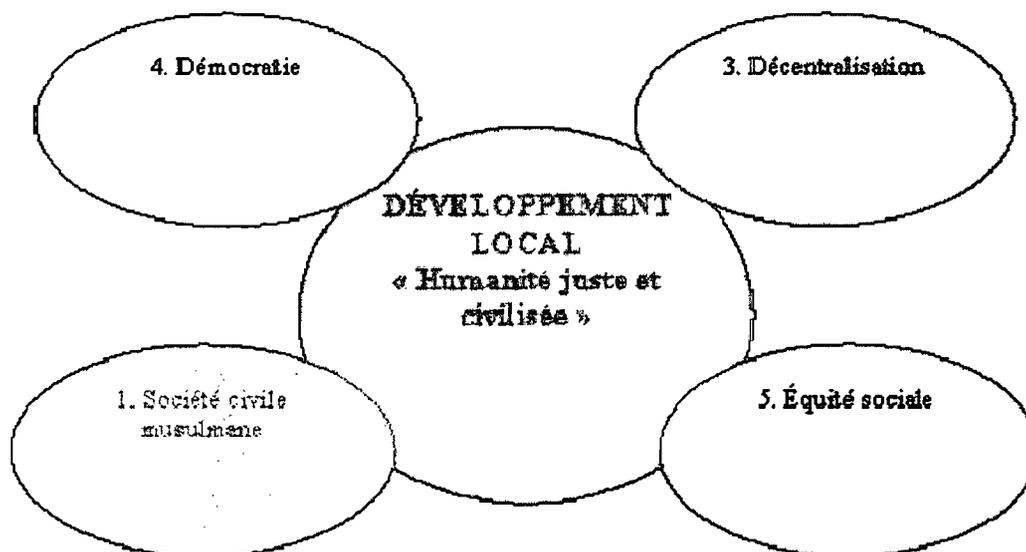
En novembre 1998, la première session post-Suharto de l'Assemblée consultative du peuple d'Indonésie (*Majlis Permusyawaratan Rakyat* or MPR) abrogea le décret P4²⁶ de 1978, en expurgeant efficacement l'appareil central de la propagande pour la *Pancasila* (Sander 2000). Entre-temps, la Fondation Ford proposa à des associations islamiques d'élaborer des programmes visant à promouvoir le concept d'une société civile et démocratique, en plus d'unir les principes de la démocratie occidentale aux doctrines de l'Islam. Ces sujets furent abordés d'un point de vue islamique, de façon à renforcer les valeurs pluralistes et démocratiques au sein de la communauté musulmane, tout en pénétrant chaque niveau de la société. Ce changement des mentalités s'est développé très lentement depuis 1998 au sein de la population et a marqué l'émergence d'une nouvelle culture politique.

C'est dans ce cadre que les projets de développement local et de démocratisation sont mis en œuvre. Ils semblent prendre un rôle très important, peut-être même aussi important que la *Pancasila* en son temps. La mesure de l'utopie du développement local

²⁶ P4 (*Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*) ou guide sur l'appréciation et l'application de l'idéologie de l'État. Ce programme se concentrait sur les documents suivants : la *Pancasila*, la Constitution de 1945 et la politique de l'État sur le développement national.

trouve ici une application particulièrement intéressante (Figure 15) car ce dernier possède des composantes de consolidation des forces en présence et semble pouvoir concilier les extrêmes.

Figure 15 : Le développement local, panacée ? Intégration dans la tradition indonésienne



Une fois l'Indonésie choisie comme terrain²⁷, ma volonté était de m'intéresser plus précisément à un projet de coopération consacré à la promotion de la démocratie. C'est dans cette perspective que j'ai sélectionné le cas du Projet d'équité sociale. Instauré par le gouvernement canadien²⁸, de concert avec l'Université McGill, il a pour ambition de promouvoir le développement local et la réduction de la pauvreté en Indonésie au moyen de l'éducation à la citoyenneté démocratique. Le Projet a permis la création de plus d'une centaine de bourses destinées aux programmes de deuxième cycle et de doctorat de l'Université McGill (Jabali 2003). Plusieurs diplômés occupent maintenant des postes clés au sein des différentes institutions universitaires, organisations gouvernementales et associations de la société civile de l'Indonésie.

²⁷ Les sources et les méthodes d'analyse sur le terrain sont présentées en annexe II.

²⁸ Numéro du projet A030584-001, contribution du gouvernement canadien 11 008 863 dollars.

Quatre objectifs sont concrètement annoncés : réduire la différence de qualité entre les systèmes éducatifs islamique et non islamique, promouvoir les idéaux de la démocratie, favoriser l'apprentissage pratique de cette dernière et renforcer les associations islamiques de la société civile. Plus particulièrement, le Projet vise : (1) l'éducation à la citoyenneté démocratique et (2) le renforcement de deux associations islamiques de la société civile indonésienne, la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama. Celle-ci compte plusieurs millions de membres venant des collectivités et des villages, grâce aux *madrasahs*²⁹ et aux *pesantrens* (Université McGill 2000; 2002). De plus, il faut souligner leur participation active et soutenue dans le processus de démocratisation, y compris pour l'éducation à la citoyenneté démocratique. La sensibilité au développement, en accord avec les doctrines de l'Islam, fait de ces deux associations un partenaire privilégié pour des entrevues à propos de la valeur utopique du développement local. J'ai donc concentré mon étude sur le discours et les pratiques de membres de la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama.

c. Société civile et éducation à la citoyenneté démocratique

L'éducation à la citoyenneté du côté de l'aide internationale : une condition

L'éducation à la citoyenneté démocratique promulguée par les bailleurs de fonds est implicitement associée à une conception plus large de la démocratie. Cette conception relie étroitement le fonctionnement des institutions démocratiques, une culture politique démocratique et la transmission d'un ensemble de valeurs essentielles pour la démocratie. L'éducation à la citoyenneté démocratique fait appel, dans des combinaisons variées, aux points suivants : (1) Fournir des occasions d'acquérir les connaissances, les aptitudes, l'attitude et les valeurs liées à la culture démocratique ; (2) Donner un ensemble de valeurs fondamentales liées à la démocratie ou aux attitudes démocratiques, telles que le respect des différences, des points de vue divergents, de la dignité humaine et le respect des droits des minorités, ainsi que la justice, l'égalité, la participation, la liberté, la coopération et la reconnaissance de l'importance de la loi ; (3) Enseigner à utiliser le concept de la démocratie dans l'élaboration de la forme de

²⁹ Les mots arabes sont définis dans le glossaire en annexe I.

gouvernement, c'est-à-dire donner aux individus les connaissances et les habiletés dont ils ont besoin pour comprendre et évaluer l'application d'un gouvernement démocratique et des droits de la personne. L'éducation porte aussi sur ce que représente la citoyenneté, la façon de l'acquérir ou de la perdre dans un système politique particulier, et l'ensemble des divers droits et responsabilités qui lui sont liés ; (4) « Politiser » les citoyens afin qu'ils croient aux principes démocratiques fondamentaux, s'engagent à leur égard, les soutiennent, les mettent en application.

L'éducation à la citoyenneté démocratique du côté de l'Indonésie : une tradition pour le développement

Dans la plupart des sociétés, on s'attend à ce que l'éducation joue un rôle important dans le développement de la démocratie, par la transmission du savoir, des compétences et des valeurs nécessaires aux citoyens dans le cadre d'une société démocratique. Dans le but de créer une société plus démocratique, l'État indonésien a pris diverses initiatives éducatives visant à promouvoir les valeurs démocratiques dans la société, telles que : le respect des droits de la personne, la liberté d'association et la liberté d'expression, la connaissance du système gouvernemental, de même que celle des droits et responsabilités des citoyens à l'endroit de l'État, et vice versa (Christopher 1989). Ces efforts didactiques furent conçus pour encourager la solidarité nationale et l'engagement des citoyens vis-à-vis de la création, de l'unification et de la démocratisation de l'Indonésie en tant qu'État et nation.

L'éducation à la citoyenneté démocratique fut développée en Indonésie à l'intention du grand public et prit plusieurs formes. Pendant l'ère Sukarno, elle favorisait la promotion du concept de « l'unité dans la diversité », d'une langue nationale (*Bahasa Indonesian*³⁰), de l'esprit anti-impérialiste et de la loyauté vis-à-vis de l'État (Kingsbury 2002). Au cours de l'Ordre Nouveau (de 1965 à 1998), l'éducation à la citoyenneté se manifesta au moyen du programme P4 : *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila* ou du guide sur l'appréciation et l'application de l'idéologie de l'État, la

³⁰ Tous les termes étrangers et indonésiens sont définis dans le glossaire.

Pancasila. La mise en application du programme P4 semble avoir fait l'objet de nombreux abus (Sander 2000). Rappelons que la Démocratie dirigée, mais davantage encore l'Ordre Nouveau, se caractérisaient par un intense effort de propagande en faveur du *Pancasila* qui traduisait non seulement l'idée d'une relative laïcité de l'État, ou plutôt une « neutralité » religieuse, mais également un attachement inconditionnel à l'idée d'une Indonésie forte et indivisible. Outre les instruments médiatiques habituels de tout programme propagandiste, le régime de Suharto avait instauré des cours obligatoires de P4. Ceux-ci concernaient, en premier lieu, la quasi-totalité des fonctionnaires. Par la suite, ils ont été élargis à une grande partie de la population, dont la plupart des dirigeants de partis politiques et de mouvements islamiques, de même qu'à un nombre croissant d'écoles religieuses musulmanes (Feillard 1995).

d. La Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama : portrait des deux associations

Les projets de développement vont donc s'appuyer sur les deux associations principales de la société civile, toutes deux musulmanes, et toutes deux avec une grande expérience dans la sphère politique comme dans l'organisation de la société. Cependant, n'étant pas ouvertement liées à des partis, elles peuvent être choisies par les organismes de d'aide pour un projet de développement local. Ces deux grandes associations islamiques, la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama, furent toutes deux créées pendant la période coloniale. Bien que chacune de ces associations présente des approches différentes de la pratique des doctrines islamiques, la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama appuient la doctrine *sunnite* de l'Islam. Elles prônent la démocratie et appuient l'État actuel, dans la lignée de « légitimation du Prince », comme d'ailleurs elles ne s'étaient pas opposées aux régimes précédents. La Muhammadiyah comme la Nahdlatul Ulama ont joué un rôle important dans la réforme en cours depuis 1998.

La Muhammadiyah

La Muhammadiyah (« les fidèles de Muhammad »), fut fondée à Jogjakarta, le 18 novembre 1912, par Ahmad Dahlan. Ce dernier a été éduqué pendant plusieurs années à la Mecque, où il a été influencé par les textes de Muhammad Abduh, réformiste

égyptien. Muhammad Abduh prêchait la purification de la pensée et de la pratique islamiques, de même que la défense de l'islam contre ses critiques (Kingsbury 2002).

La Muhammadiyah est une association sociale et religieuse qui n'a jamais été formellement un parti politique. Christophe Jaffrelot suggère que la Muhammadiyah prend les traits d'un « *mouvement de modernisation de l'islam selon un mode occidental* » (Jaffrelot 1986 : 80-81). La volonté première de la Muhammadiyah semblait être de contrer l'Occident en utilisant ses propres armes, c'est ainsi qu'elle mit en place de nombreux établissements éducatifs dont le programme synthétisait l'enseignement traditionnel et moderne (*Ibid.*).

Par ailleurs, la Muhammadiyah souhaite « purifier la foi » de ce qu'elle considère comme des traditions dépassées de l'islam, telles que l'hérésie et les mythes, souvent pratiquées par les musulmans indonésiens. Elle insiste sur l'autorité du Coran comme seul fondement légitime pour l'interprétation et le développement de la foi et de la pratique religieuse. En cela, la Muhammadiyah remet en question l'autorité de l'enseignement des *ulamas* traditionnels. Elle s'oppose aussi au syncrétisme indonésien qui a permis à l'islam de se mélanger aux croyances antérieures. Enfin, elle s'oppose aux traditions des confréries soufies. La Muhammadiyah a engagé un mouvement *tajdid*. Pour la promotion de ce dernier, la Muhammadiyah est active dans les domaines comme le droit musulman, les fêtes religieuses, les affaires sociales, la santé et l'éducation. Elle a développé un remarquable système moderne d'éducation islamique parallèle à celui de l'État, de la maternelle à l'université. Elle possède également des cliniques, des hôpitaux, des orphelinats, des industries, et une maison d'édition et de presse.

Elle a donc une dimension réformatrice, modernisant les pratiques de l'islam en Indonésie, multipliant ses écoles, qui accordent une grande place aux matières non religieuses. Elle contribue aussi à l'intégration des milieux musulmans « stricts » au système éducatif national (Feillard et Madinier 2006). C'est pourquoi on qualifie parfois la Muhammadiyah d'organisation musulmane moderniste, par opposition à la Nahdatul Ulama qualifiée de traditionaliste. Elle est aujourd'hui la deuxième organisation

musulmane d'Indonésie avec 29 millions de membres, en grande partie issus des classes moyennes urbaines. Le siège de l'organisation est à Yogyakarta (*Ibid.* 2000).

La Nahdlatul Ulama

La Nahdlatul Ulama (« Renaissance des Oulémas ») fut fondée en janvier 1926, à Surabaya, par des *ûlémas* qui souhaitaient renforcer l'islam traditionnel et l'unité parmi les musulmans indonésiens contre la menace posée par l'attrait séculaire du nationalisme et du communisme (Kingsbury 2002; Sukma 2003). Le premier dirigeant de la Nahdlatul Ulama a été Hasyim Asy'ari (1871-1947). La Nahdlatul Ulama représente l'islam traditionnel indonésien. Ses activités consistent dans la vérification de l'orthodoxie des livres religieux, la gestion d'écoles religieuses et de mosquées, l'assistance aux orphelins et aux pauvres et la gestion d'organismes pour promouvoir un commerce, une industrie et une agriculture conformes aux principes islamiques. La Nahdlatul Ulama s'appuie sur le pouvoir des *kyai*, chefs spirituels traditionnels, ce qui inclut les dirigeants des confréries soufies. La Nahdlatul Ulama, avec environ 30 millions de membres, est la plus grande organisation musulmane d'Indonésie. Son implantation est largement rurale et principalement dans le centre et l'est de Java. Son quartier général est à Jakarta (Feillard et Madinier 2006).

Points communs et différences dans l'organisation

Les deux associations ont un vaste réseau de représentants et d'organismes dans tout le pays. C'est l'un des critères importants pour la mise en pratique de projet de développement local. Voici la structure comparée des deux organisations (Tableau 17).

Tableau 17 : Comparaison du réseau des deux associations

	Muhammadiyah	Nahdlatul Ulama
Membres	29 millions	30 millions
Présence territoriale	Plutôt urbaine	Plutôt rurale
Système éducatif	1112 écoles primaires 972 écoles intermédiaires 504 Écoles secondaires et centres de formation 1800 <i>madrasah</i> 54 <i>pesantren</i> 105 collèges ou universités	5742 <i>pesantren</i>
Système de santé	311 cliniques ou hôpitaux 309 foyers pour les orphelins	[Données non disponibles]
Organisation sociale	8 organisations autonomes - pour les femmes - pour les hommes	10 organisations autonomes - pour les femmes - pour les hommes
Système économique	13 banques pour petites entreprises 125 banques d'épargne 4 sociétés de capitaux 794 coopératives	[Données non disponibles]

Source: Jabali, F. (dir.) 2003, *The Modernisation of Islam in Indonesia. An Impact Study on the Cooperation between the IAIN and McGill University*, Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, Montreal and Jakarta, McGill University, 173 p.

La Nahdlatul Ulama et la Muhammadiyah sont reconnues pour l'efficacité de leur organisation en matière d'éducation. Elles se distinguent et se rejoignent dans leur conception et leur façon de mettre en œuvre le développement local, et plus spécifiquement l'éducation à la citoyenneté démocratique. L'éducation à la citoyenneté démocratique promue par ces deux associations islamiques a fourni les outils et la connaissance nécessaires aux acteurs locaux, aux décideurs et aux instances internationales pour favoriser la participation au sein de la collectivité, mobiliser et transformer les relations de pouvoir, à l'échelle locale et nationale.

L'introduction de ce nouvel axe de développement par les institutions internationales marque l'avènement d'une politisation des stratégies d'aide au développement. La nouvelle politique sur le développement local prônée par les instances internationales nécessite une stratégie permettant le développement d'une économie de marché « favorable aux pauvres » qui doit être « participative ». Elle pose le problème de l'universalité des notions de démocratie au sein même de l'économie politique du développement. Comment venir en aide aux citoyens « mal gouvernés »? Que faire dans les pays pauvres où les politiques sont défailantes?

La démocratie repose sur des pratiques et sur une culture politique dont l'acquisition s'avère longue. En Indonésie, le choix de deux associations islamiques pour la promotion de la démocratie va poser le problème de la compatibilité de l'Islam avec la démocratie.

CHAPITRE V

SOCIÉTÉ CIVILE, ISLAM ET DÉMOCRATIE

L'émergence de la société civile nécessaire au bon développement du Projet d'équité sociale se fait par le soutien aux deux associations Muhammadiyah et Nahdlatul Ulama. Leurs relations avec l'État ont été conflictuelles depuis l'Indépendance, mais globalement elles soutiennent le pouvoir en place. Comment envisagent-elles la compatibilité de l'Islam avec les valeurs occidentales de démocratie et de société civile? Leurs pratiques reflètent-elles leurs principes?

La mesure du caractère utopique des projets de développement prend une dimension particulière car c'est le caractère utopique de la démocratie elle-même qui semble être en jeu. L'Islam possède de son côté un certain nombre de composantes qui le rattachent également à l'utopie. C'est ainsi que j'ai choisi d'analyser les valeurs de la démocratie et de l'Islam grâce à ma grille d'évaluation de l'utopie. L'une comme l'autre se rattachent à l'imaginaire social et j'ai donc appliqué les grilles de fonction praxéologique à leurs composantes indonésiennes, en m'attachant aux pratiques et pas simplement aux principes.

1. les principes de compatibilité entre Islam et démocratie

L'ensemble des principes démocratiques a formé dans l'imaginaire culturel occidental un corpus assez cohérent de ce que l'on pourrait appeler « l'idéal démocratique ». De cette vision de la démocratie découle l'obligation de faire cohabiter la démocratie politique et la démocratie sociale et de concilier deux valeurs fondatrices : la liberté et l'égalité. Dans la démarche occidentale actuelle, la distinction entre le spirituel et le temporel est très forte. À la lumière de ces conditions de la démocratie dans l'imaginaire occidental, nous pouvons nous demander si l'Islam offre un terreau fertile à la transition vers la démocratie et, par conséquent, à l'élaboration de projet de développement local?

La question ne porte pas sur la nature de la démocratie elle-même. Elle porte plutôt sur les modalités de mise en place de cette démocratie, c'est-à-dire sur les aspects *idéologiques*, pour en revenir à la distinction de départ entre utopie et idéologie. Nous questionnerons, plus particulièrement, la manière de relier démocratie et contrôle de l'État (ce qui n'est pas le cas d'ailleurs dans le monde occidental), démocratie et pouvoir local (le problème de la corruption), démocratie et valeurs fondamentales (le pluralisme, la tolérance, etc.).

a. La question de la compatibilité

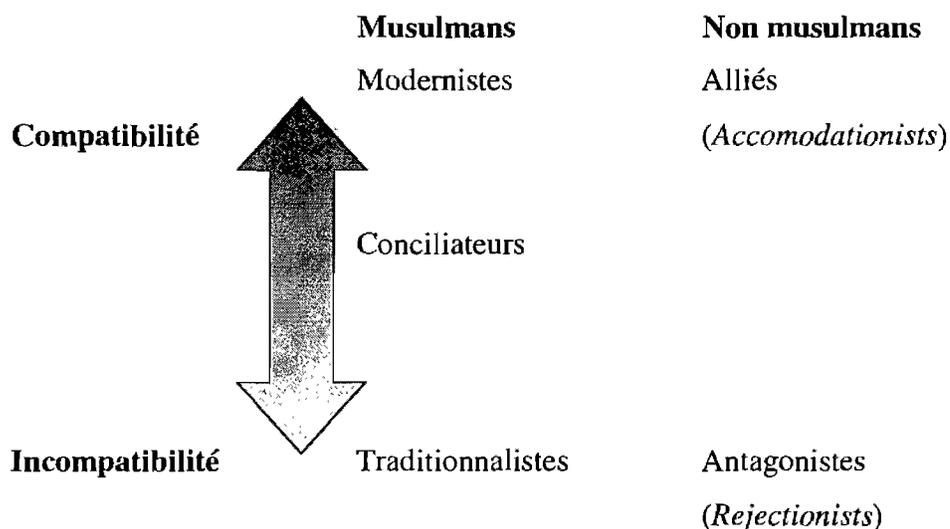
La religion musulmane se définit elle-même comme un ensemble d'obligations dont les plus connues sont la prière, l'aumône, le jeûne, etc. La démocratie se définit, dans son sens le plus large, par un ensemble de droits. Dans la culture musulmane, la notion de démocratie est liée au concept de la *shûrâ*, dont la traduction française la plus proche serait consultation et concertation.

Selon les cadres historiques auxquels ils se réfèrent, les intellectuels musulmans se divisent en trois grandes catégories : ceux qui récusent la notion de démocratie pour renouer avec le concept de *shûrâ* (les Traditionnalistes); ceux qui essaient de concilier les deux notions; enfin, ceux qui soutiennent que les valeurs fondamentales de l'Islam sont compatibles avec la démocratie (les Conciliateurs). Ils invitent à rompre avec la tradition et à intégrer la démocratie comme mécanisme de participation politique dans le système du gouvernement (les Modernistes) (Figure 16). Cependant, la notion de *shûrâ* proposée dans le Coran et la Sunna diffère de celle que les spécialistes contemporains ont établie dans leurs écrits et qu'ils ont adaptée. La notion de *shûrâ* est mal définie et les tentatives pour trouver un équivalent au concept de la démocratie dans les pratiques du prophète Mahomet sont peu convaincantes (Aoun 2007b).

La nouvelle « démocratie islamique » interprète les concepts de démocratie et le système démocratique à la lumière du principe de la souveraineté de Dieu et de la suprématie de la *Chari'a*. Ensuite, les textes sacrés, notamment le Coran et la *Sunna*, représentent le

pouvoir suprême et le plus important dans un État islamique. Le peuple a le pouvoir en second lieu. Enfin, tous les peuples détiennent leur autorité de la volonté de Dieu, d'après le concept de vice-régence (*khalifah*) (Al-Sulami 2003).

Figure 16: Positions sur la compatibilité entre Islam et démocratie



b. Vue d'ensemble des points de comparaison

Les Modernistes musulmans, et les Alliés, je qualifierai ainsi les non musulmans favorables à l'Islam, déclarent que l'Islam contient à la fois des doctrines fondamentales et des traditions comparables (Tableau 18).

Tableau 18 : Points communs entre Islam et démocratie
(selon les Modernistes musulmans et les Alliés non musulmans)

	Islam	Équivalents pour la démocratie
FONDEMENT	Umma	Société civile
DOCTRINES	Musawat	Égalité
	Hurriyah	Liberté
	Shûrâ	Consultation et délibération
	Adil	Justice
TRADITIONS	Ijtihâd	Liberté d'esprit
	Ijma	Unanimité
	Ikthilaf	Divergences d'opinions
	Istislah	Intérêts publics
	Tasamuh	Tolérance religieuse
	Hisba	Responsabilité et médiatisation

Les musulmans modernistes déclarent que l'Islam défend les valeurs civiles telles que la liberté et l'égalité (Khan 2003). Les libertés civiles ont une base religieuse, *tawheed*, supposant un principe qui libère tout être humain de la soumission à autrui (Al-Sulami 2003). L'*hurriyah* ou la liberté religieuse comprend plusieurs dimensions : (1) toute personne est libérée de la subjugation, du péché, de l'héritage, de l'infériorité, des entraves ancestrales, de même que de l'autodétermination; (2) les droits individuels sont sacrés tant et aussi longtemps qu'on ne transgresse pas volontairement la Loi de Dieu ou les droits d'autrui; (3) elle implique la souveraineté, la reddition de comptes et la responsabilité; (4) la souveraineté individuelle est temporaire et la souveraineté ultime appartient à Dieu; (5) avec la souveraineté temporaire, chacun doit être responsable de ses actes aux yeux des autres « dans le monde présent », et aux yeux de Dieu dans l'au-

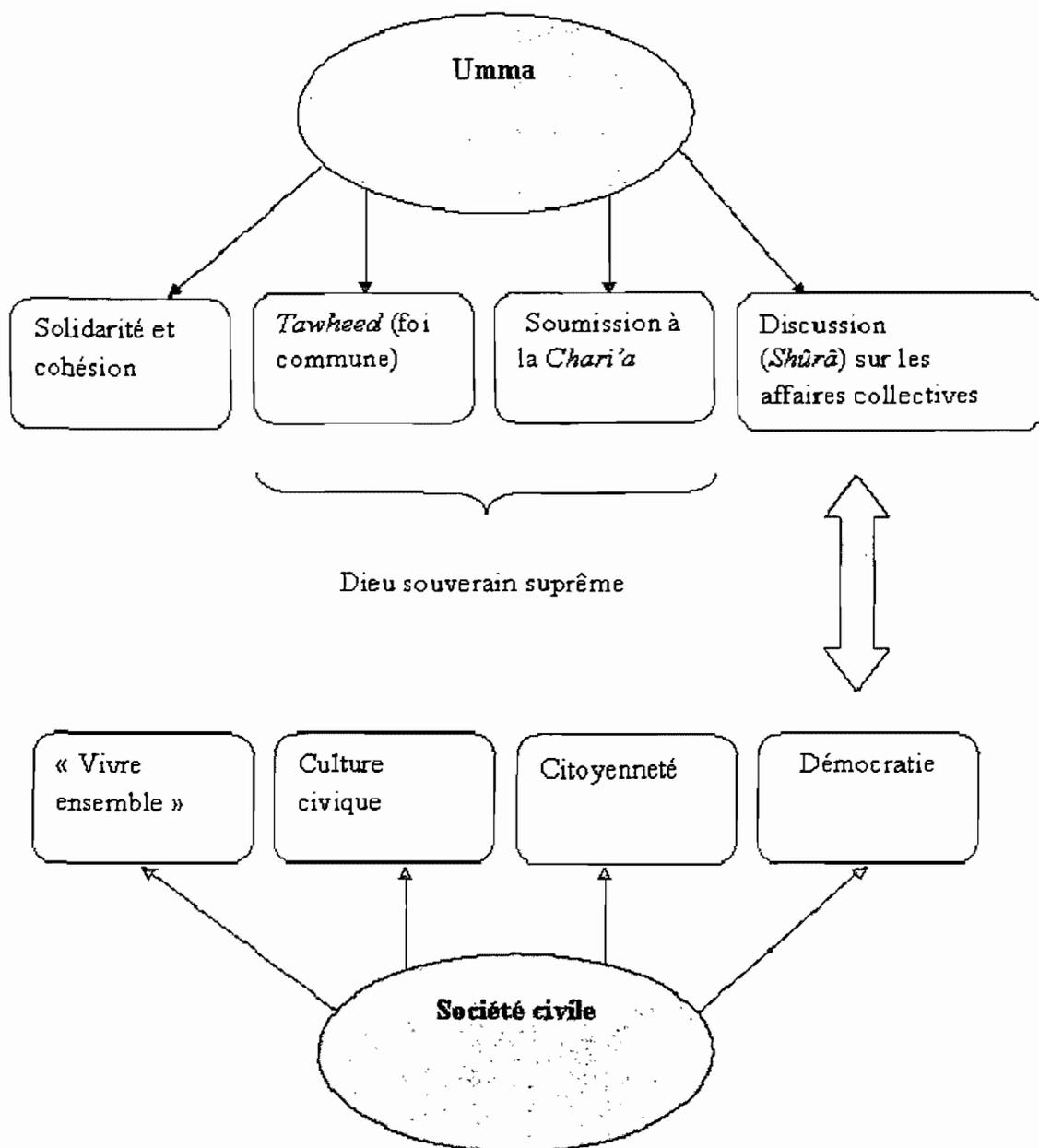
delà; (6) il faut un équilibre entre le respect de l'autonomie du groupe et la préservation d'une grande marge de liberté individuelle (Moussalli 2003, 1999). L'égalité implique que tous les êtres humains sont égaux aux yeux de Dieu (Abdalati 1995). De plus, ils sont différents en termes d'habiletés, de potentiel, de richesse et autres, mais aucune de ces différences ne peut établir un statut de supériorité entre un individu et un autre ou entre une ethnie et une autre. Enfin, l'égalité implique par ailleurs la protection des droits de la personne, ce qui comprend la sécurité de la vie et des biens.

c. Citoyenneté et *Umma*

Du point de vue de l'Islam, le concept de la citoyenneté est relié à celui de la *Umma*. La *Umma* est fondée sur les principes suivants : (1) la solidarité, la cohésion parmi ses membres, au-delà des frontières territoriales, et l'hétérogénéité (classes, ethnies); (2) l'union par une foi commune (*tawheed*); (3) le régime, basé sur le *tawheed*, selon lequel Dieu est le souverain ultime et qu'il faut se soumettre aux règlements et aux normes de la *Chari'a*; et (4) les affaires collectives, entreprises à la suite d'une consultation réciproque et d'une discussion (*shûrâ*) entre les membres de la communauté, suivies des décisions prises grâce au consensus parmi les individus ou les érudits (Moten 1996). On peut donc traduire *Umma* par « la communauté des musulmans » et par extension par « la communauté ». Ces arguments sont inséparables de ceux de la société civile (Figure 17).

Enfin, selon Hasan Hanafi (2002), le concept de la *Umma* existe non seulement dans les communautés musulmanes, mais aussi dans certaines communautés reliées entre elles par un traité. À l'intérieur de ce système, les droits de chaque communauté religieuse, c'est-à-dire, vivre au sein de la confédération de la *Umma* et s'autogouverner dans de nombreux aspects de la vie communautaire, sont reconnus, et on doit faire obstacle à tout effort visant à encourager la purification éthique et religieuse moderne (Hanafi 2002).

Figure 17 : Islam et société civile



2. La démocratie dans l'imaginaire musulman indonésien

Rappelons que le projet canadien d'équité sociale a pour ambition de renforcer les associations islamiques de la société civile, de promouvoir les idéaux de la démocratie et de favoriser son apprentissage pratique. Si chacune des associations choisies se dit islamique, leur place au sein de la mouvance islamique n'est pas la même, la première

relevant d'un Islam plus modéré que la seconde. Cette différence entre les deux groupes rappelle qu'au sein d'un même espace politique, la religion n'est pas un élément statique. Elle favorise, au contraire, une approche nuancée de l'influence des différentes lectures de l'Islam sur les conceptions de la démocratie et de ses pratiques et du développement. Mon analyse reviendra sur la grande « plasticité » de la variable religieuse, enjeu de luttes sociales et politiques, et donc étroitement liée à une histoire politique nationale.

Cette section explore ainsi la vision des répondants du Projet d'équité sociale et l'expérience de ceux-ci sur la question de l'Islam en lien avec la démocratie. Ils sont membres des associations de la société civile, activistes ou intellectuels. Leur témoignage éclaire les aspects essentiels des débats. L'intention est de faire connaître, de manière détaillée ou parfois plus sommairement, les thèmes et les enjeux dominants, bien que non exclusifs, de la « raison politique » musulmane. Ce sont les différentes réponses que le monde musulman indonésien apporte à l'idéal du développement tel qu'il est compris et appliqué par les instances. Il s'agit ici, pour l'essentiel, de donner la parole aux personnes rencontrées en entrevues, pour mieux cerner dans quelle mesure la *projection* du développement local comme utopie peut fonctionner dans ses dimensions politiques. Dans un premier temps, ce débat se porte sur la démocratie, condition préalable aux projets de développement local, et ses rapports avec l'Islam.

À partir de la grille théorique, j'ai élaboré des questions sur les quatre éléments les plus importants du Projet d'équité sociale (Annexe IV : Guide des entrevues). J'ai discuté des formes de la démocratie (démocratie formelle et démocratie participative). Cela nous a conduit à aborder des questions comme la compatibilité ou l'incompatibilité de l'Islam avec la démocratie occidentale, les caractéristiques d'une société démocratique, ainsi que la compréhension de chaque élément : la citoyenneté, le pluralisme et l'éducation à la citoyenneté démocratique. Dans cette section, nous verrons comment les répondants de nos deux associations islamiques perçoivent la démocratie, la société démocratique et la liberté individuelle. Selon les répondants, ces trois éléments sont plutôt en accord avec les valeurs de l'Islam.

a. Promotion de la démocratie

Au cours des vingt dernières années, les deux associations islamiques ont été les plus actives dans la promotion des discours théologiques portant sur des questions contemporaines telles que la démocratie et la participation. Les répondants des deux associations ont des positions diverses à l'endroit de la démocratie. Chaque répondant a un point de vue personnel qui le rattache plus au modèle de la démocratie participative ou à celui de la démocratie formelle, selon les cas. Ces différentes positions sont liées à plusieurs facteurs, comme l'interprétation des écrits religieux, les expériences personnelles (scolarisation, contexte familial, etc.) et l'interaction avec divers groupes.

Quelle démocratie ?

Un premier groupe insiste davantage sur les valeurs de la démocratie qui lui semble les plus importantes, ou qui sont à discuter : justice, égalité, liberté. Cela correspond à une vision de la démocratie plus participative.

Les répondants 1 et 2 déclarent par exemple que la justice suppose que tous les citoyens doivent être traités de façon égale et équitable devant la loi. L'égalité des droits, selon le répondant 3, suppose que personne n'a le droit d'imposer ses désirs en transgressant les droits des autres. Le répondant 4 suggère que l'égalité des droits implique aussi la participation des individus concernés à la prise de décisions et l'opportunité d'avoir recours à la délibération et au dialogue afin de promouvoir la participation et le développement local. Les relations démocratiques, selon les répondants 4 et 5, doivent être régies par le respect de l'égalité, notamment au moyen de la prévention de toute discrimination fondée sur l'appartenance ethnique, le sexe et l'affiliation religieuse.

Les répondants 26, 24, 27 et 40 maintiennent que la démocratie est basée entièrement sur la liberté de pensée et d'expression, l'égalité des droits et la justice. L'égalité des droits comprend notamment les droits sociaux (comme le droit à une éducation et à des soins de santé de qualité) et les droits politiques. La justice inclut, quant à elle, le droit à une meilleure éducation, à une meilleure économie, à la liberté politique et aux libertés sociales. Pour les répondants de la *Fatayat* (Organisation autonome pour jeunes femmes

de la Nahdlatul Ulama) (46, 29, 30 et 31), la démocratie est représentée par l'égalité des droits pour tous les individus, y compris les femmes (l'égalité des sexes), ou l'absence de discrimination, ainsi que la primauté du droit. La démocratie comprend aussi le respect de la pluralité.

Un deuxième groupe de répondants examine plutôt la démocratie dans un contexte de pouvoir ou de système politique. La démocratie renvoie ici à la souveraineté, au partage du pouvoir et au fonctionnement des institutions du gouvernement (telles que le système judiciaire, les tribunaux et la police). Du point de vue de l'idéologie de l'Islam, ils soulignent que la *shûrâ* comprend plusieurs principes différents en accord avec les principes de la démocratie. Certains répondants de la Muhammadiyah questionnent, voire rejettent le concept de souveraineté populaire ou individuelle, parce qu'ils prétendent que l'Islam reconnaît uniquement la souveraineté de Dieu et non la souveraineté individuelle. Cette opinion a aussi été discutée par le répondant 10, qui prétend que le concept de la souveraineté de Dieu doit être abordé dans le contexte actuel. Si l'idée de la souveraineté du peuple a été traduite en action menant à un résultat comme les bienfaits du pouvoir pour les intérêts publics et ce, par l'appel à la justice, la manifestation de la souveraineté individuelle pourrait représenter la souveraineté de Dieu. C'est dans ce contexte que la Muhammadiyah a recours à la *shûrâ* pour prendre des décisions concernant les intérêts de l'organisation et du public en général, ainsi que pour nommer ses dirigeants. Selon le répondant 24, l'Islam ne possède pas un terme spécifique pour la démocratie, même s'il préconise fortement le concept de *shûrâ*, qui sert de base à la démocratie procédurale.

Enfin, les origines occidentales de la démocratie créent un sentiment ambivalent. Selon les répondants 14, 15 et 16, pour les Indonésiens, et surtout pour les individus économiquement et socialement pauvres, l'idée de la démocratie est hors de portée. Selon ces derniers, dans le cadre de projets de développement local, les valeurs de la démocratie devraient être élaborées à l'intérieur des concepts de la *shûrâ*, et rendus accessibles afin d'aider les communautés à les comprendre.

Démocratie et développement

De manière générale, les musulmans en Indonésie se méfient de l'idéologie lorsqu'ils étudient la démocratie et la participation pour les projets de développement. Le répondant 13 affirme que « *les professeurs et étudiants de la faculté de l'Institut national des études islamiques sont poussés à extérioriser et à rationaliser la démocratie* ». D'un autre côté, il prétend « *qu'ils connaissent la démocratie uniquement d'après les textes qui disent que l'Amérique est démocratique; ils ne savent pas comment la démocratie (procédurale et participative) et le développement local sont instaurés* ». Certains répondants sont déçus par la contradiction entre les idées mises de l'avant au nom de la démocratie et du développement, comme la participation, la responsabilisation, et les attitudes et actions des élites politiques des pays développés à l'endroit des pays en développement. Selon le répondant 13, les étudiants constatent l'arrogance des élites politiques des pays développés, dont témoignent l'occupation de l'Iraq et les modes d'interrogatoire inhumains employés contre les prisonniers de guerre (au mépris des accords de Genève) en Afghanistan. Ainsi, « *il est difficile pour les étudiants de croire que la démocratie défend les droits de la personne* ». Les répondants 13 et 11 affirment également que les élites politiques des pays développés promeuvent leurs propres intérêts et leur propre vision du développement au nom de la démocratie. En fait, ils font semblant de préconiser la participation, la démocratie et la démocratisation des pays en développement, mais dans les faits violent les droits des citoyens de ces pays. Il semblerait, selon ces répondants, que leurs actions (violation des droits de la personne) soient justifiées « *tant qu'elles sont conformes à leurs propres intérêts* » (répondant 13).

b. État, Islam et participation politique

État et participation politique

La nouvelle version du programme de la Muhammadiyah résume bien la position de l'association vis-à-vis de son engagement politique au sens large. Premièrement, la doctrine *tawheed* doit être établie comme base fondamentale. Le concept de *tawheed* ne doit pas seulement s'appliquer aux aspects de la foi, mais également aux relations sociales. Deuxièmement, la Muhammadiyah doit concentrer son action sur le développement des ressources humaines, de la science et de la technologie.

Troisièmement, elle doit continuer ses efforts pour encourager les « bonnes actions ». Quatrièmement, la Muhammadiyah doit établir une étroite coopération avec des groupes variés, c'est-à-dire des groupes musulmans et non musulmans, le gouvernement, et les forces armées. Cinquièmement, elle doit s'abstenir de s'impliquer dans l'arène politique sans être apolitique (Amin Rais 1998).

Pour certains répondants, le discours sur la question de la compatibilité ou de l'incompatibilité de l'Islam avec la démocratie a motivé les individus à appuyer un État islamique ou la *Chari'a*. Selon le répondant 8 de la Muhammadiyah, en Indonésie, il y a quatre groupes à l'intérieur de l'Islam « modéré ». Le premier groupe désire établir l'Islam comme base morale ou éthique pour la société, en dehors de l'État. Le deuxième groupe préconise et milite en faveur d'un État islamique ou *Chari'a*. Le troisième groupe ne préconise pas un État islamique, mais exige un « Islam civil » impliqué dans la pratique politique. Le quatrième groupe souhaite un Islam civil qui s'occupe uniquement de sa mission culturelle et éducative. Selon ce répondant, le troisième groupe est engagé dans des débats sur plusieurs questions tel que : « *L'Islam civil a-t-il besoin d'être un parti politique?* » ou « *L'Islam civil a-t-il besoin de préconiser un parti politique en particulier?* ». Ce genre de débat devient plus important lors des élections, lorsque les candidats rivalisent pour gagner un maximum de sièges au parlement ou pour obtenir le pouvoir.

Le quatrième groupe prône que l'Islam doit entretenir des relations avec la démocratie ou l'État et que l'Islam et l'État se distinguent aisément par la portée de leur influence. L'Islam est la *religion* et la démocratie est le *système* d'un État moderne. Ce groupe suggère que la question la plus importante est la manière dont l'État intègre les valeurs de l'Islam et dont la morale contrôle l'exercice du pouvoir. Cette idée est actuellement préconisée par les théoriciens de la « politique islamique ». Les partisans de cette idée sont le « Réseau de l'Islam libéral » (*Jaringan Islam Libéral*), et le « Réseau des jeunes intellectuels de la Muhammadiyah » (*Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah*). Ces groupes sont considérés par les traditionalistes comme étant laïcs. Le répondant 8 ajoute que la Muhammadiyah semble adopter une attitude peu enthousiaste, c'est-à-dire qu'elle

accepte les idées de la démocratie, mais que « l'islam civil » n'a pas besoin de s'intéresser à l'arène politique.

Soutenir l'État ?

Dans le guide fourni à ses membres et traduisant son approche de la démocratie au sens large, la Muhammadiyah décrit les modalités de la relation État-*Umma*. Elle maintient une attitude rationnelle et conciliante, quoique plutôt critique. Ce genre de position politique de principe lui permet aussi de maintenir sa position et de composer avec l'État. Ses limites sont la politique abusive (selon le *fasad*), vis-à-vis des intérêts publics. Le *fasad* désigne les actes de corruption, la corruption, la violence, l'oppression ou tout autre acte qui dévasterait la vie de la communauté en général.

Cette position est dérivée directement de doctrines islamiques *amar ma'ruf* et *nahyu munkar* (promotion des bonnes actions et l'interdiction des méfaits) du Coran. La culture politique de la Muhammadiyah est aussi alimentée par l'interprétation de doctrines islamiques de ses *ûlémas* au sujet des relations sociales. La Muhammadiyah a élaboré ses doctrines en termes de concepts : *Itjihâd*, *tajdid*, faire une bonne action.

En fait, l'histoire des relations avec l'État indonésien influence considérablement les perceptions et les opinions. Les débats portant également sur les libertés individuelles font référence implicitement à l'expérience des libertés accordées (ou non) par l'État, surtout à l'époque de Suharto. Nous avons vu que les deux associations ne contestent pas le principe du pouvoir de l'État mais aussi que le régime de Suharto a été conciliant à partir du début des années 1990.

La Muhammadiyah, en réponse, a appuyé la politique du gouvernement. On prétend néanmoins que l'attitude d'« accommodement raisonnable » peut avoir placé la Muhammadiyah dans une position subordonnée vis-à-vis du gouvernement (Suwarno 2002). La Muhammadiyah ne critiqua pas et ne défia nullement le gouvernement sur la question de l'éviction des paysans de leurs terres pour faire place aux projets de développement. Ces citoyens obtinrent des compensations dérisoires pour leurs terres,

comme dans le cas du projet d'écluses Kedung Ombo et Tawang Mas, un projet immobilier destiné à un groupe privilégié de la société. Le répondant clé 47 a déclaré que, dans le cas de Tawang Mas, la direction de la Muhammadiyah ne prit aucune mesure pour défendre les droits de subsistance, pourtant fondamentaux, des pêcheurs. Bob Hadinata (2003), qui n'était pas membre de la Muhammadiyah, l'accusa de se comporter uniquement comme une association charitable ou une fondation, plutôt que d'adopter une position ferme contre le gouvernement sur des questions aussi critiques et primordiales. Les débats sur le degré de participation sont loin d'être terminés.

c. Positions envers la société démocratique

Un consensus de l'ensemble des répondants se forme autour des valeurs associées à la société démocratique. Cependant, là aussi, chacun met l'accent sur l'une ou l'autre de ces valeurs, en fonction de la conformité qu'il voit entre cette valeur et ses conceptions de l'Islam. Tentons de comprendre, maintenant, maintenant comment les valeurs occidentales de la société démocratique s'accordent ou non avec les valeurs de l'Islam.

D'emblée, tous les répondants des deux associations rencontrés définissent la société démocratique comme une société où les citoyens soutiennent les principes démocratiques tels que la participation, la liberté, le respect pour la pluralité, la tolérance, la justice, l'ouverture d'esprit, bien qu'ils abordent différemment ces principes.

Par exemple, le répondant 10 définit la société démocratique comme une société dont les membres respectent la pluralité. Selon lui, la Muhammadiyah, à travers les universités islamiques, a formulé un concept de pluralité semblable à celui décrit dans les textes sur l'éducation civique pour les étudiants universitaires. La société démocratique, pour lui, est aussi une société participative où tous les citoyens sont encouragés à participer aux niveaux local et national. Au niveau local, selon le répondant 13, les projets de développement devraient encourager fortement la participation active des individus (qu'ils soient directement impliqués ou non) dans la prise de décision, et ce dans l'intérêt public de « *création de la prospérité d'une société démocratique* ».

Pour le répondant 6, la société démocratique est une société dont les membres ont conscience de leurs responsabilités et de la confiance qui leur a été donnée à travers leur mandat. Toute attitude ou action qui contredit *amanah* (la fiabilité et la loyauté), par exemple l'abus de pouvoir, est illégal. Donc la liberté, l'ouverture d'esprit, et *amanah* sont nécessaires pour la création d'une société démocratique et la promotion du développement local.

Selon les répondants 8 et 9, dans la société démocratique, les citoyens doivent être soumis aux règles de la loi et soutenir la justice de façon à ce que tous ses membres se sentent égaux en termes de droits. Les citoyens doivent être autonomes, respecter l'égalité des droits, les différences ou la pluralité. Ils ont le droit de parole et n'ont pas à s'inquiéter des différences d'opinions. Selon ce répondant, le peuple est pragmatique, car il est plus motivé par la recherche d'avantages que par l'idéologie ou les valeurs. Le respect pour les différences ou la pluralité peut servir de moyen pour établir des relations réciproques empreintes de maturité entre les individus d'idéologies différentes, et les sensibiliser aux différents programmes que soutiennent les groupes politiques (répondant 8).

Selon les répondants 4 et 7, dans la société démocratique, les femmes voient leurs droits respectés. Cela se manifeste par leur implication dans la sphère publique, notamment par leur accès à des postes de dirigeants. Ces répondants affirment que la société démocratique est caractérisée par des relations équilibrées entre l'État et les citoyens. L'État ou le gouvernement doit respecter les droits de ses citoyens. D'un autre côté, les citoyens ont la possibilité et la responsabilité de participer à l'élaboration et à la mise en œuvre des politiques de l'État.

Les répondants 33, 24, et 25 soutiennent que les membres d'une société démocratique doivent jouir de droits égaux. L'égalité est dérivée d'une valeur fondamentale de l'Islam voulant qu'au regard de Dieu tous les êtres humains soient égaux. L'Islam promeut également l'idée que chaque individu a un potentiel différent. Toutefois, ces différences

ne supposent pas nécessairement la discrimination, contraire au principe d'égalité. Aussi, certains répondants ont insisté sur la liberté d'expression comme caractéristique de la société démocratique. Ils ont notamment expliqué qu'une société démocratique tolère les différents points de vue et qu'on y retrouve même une volonté de respecter la loi et les critiques (les répondants 34, 27, 31 et 29).

Un groupe de répondants a noté que, dans une société démocratique, la justice doit se manifester dans plusieurs sphères de la vie et que chacun a droit au respect de sa vie. L'une des conséquences est que l'exploitation d'autrui doit être éradiquée (répondant 30). Certains ont souligné que, dans une société démocratique, les citoyens ont la chance de participer à la prise de décisions qui touchent aux intérêts publics (répondants 35, 46 et 30). D'autres ont surtout relevé que les membres d'une société démocratique doivent faire preuve de compréhension et d'une coopération mutuelle, tout en admettant les différences (répondants 34 et 29). Les derniers ont jugé important que dans les sociétés démocratiques, les citoyens tolèrent et respectent diverses idéologies politiques et diverses religions (répondants 42 et 32).

Devant cette diversité des points de vue, on ne s'étonnera pas que les caractéristiques de la société démocratique à l'occidentale (liberté individuelle, souveraineté des individus, pluralisme, tolérance, esprit critique et égalité des sexes) soulèvent la controverse parmi les membres de la Nahdlatul Ulama et de la *Umma* musulmane lorsqu'il s'agit d'interpréter leur conformité aux valeurs de l'Islam.

Plusieurs ont souligné également les limites de la compatibilité des principes entre démocratie et Islam sur la question de la souveraineté. Ainsi, selon le répondant 11, la société démocratique peut exister lorsque les individus sont souverains. Or, dans l'Islam, Dieu détient l'ultime souveraineté et Dieu seul accorde la liberté et la souveraineté selon sa volonté. L'Islam préconise l'idée de *shûrâ*. Le Coran contient lui-même une doctrine n'accordant aucun espace au choix personnel.

Une autre limite est soulignée : les valeurs occidentales ne respectent pas certaines valeurs fondamentales de l’Islam. Ainsi, le répondant 10 observe que pour bien des musulmans, la civilisation actuelle n’intègre tout simplement pas les références de l’Islam. Une telle vision peut favoriser le radicalisme. Pour lui, une société musulmane participative suppose que les musulmans doivent contribuer au développement d’une « *société compatissante* », ce qui n’est pas le cas des sociétés occidentales.

Ainsi, au-delà de ces conceptions générales sur la démocratie et la société démocratique, sur lesquelles tout le monde est en principe unanime, les positions ou conceptions des répondants au sujet des valeurs contemporaines les plus essentielles diffèrent. Sur les quatre « valeurs » que sont la liberté individuelle, le pluralisme, la tolérance et l’égalité entre les sexes, les désaccords sont encore plus grands. Les divergences tiennent presque toujours à la compatibilité supposée avec les valeurs de l’Islam. C’est ce que nous verrons dans la section suivante.

d. Positions envers la liberté individuelle

Les considérations sur la liberté individuelle sont particulièrement intéressantes dans la mesure où elles reflètent un paradoxe. Les valeurs démocratiques sont acceptées sans problème, mais la question de la liberté individuelle (qui en est une composante essentielle dans les démocraties occidentales) est limitée par le poids de la religion, qui pourtant défend la liberté des individus. Je reviendrai sur ces questions dans la section suivante, mais il est important pour l’instant d’aborder les composantes politiques et religieuses de la liberté individuelle telles qu’elles apparaissent dans nos discussions sur la démocratie.

Muhammadiyah et liberté individuelle : l’importance de la prise de décision

Dans la Muhammadiyah, la liberté individuelle semble se manifester principalement dans la prise de décisions concernant les intérêts de l’organisation et de la communauté dans son ensemble, à travers « la délibération et le dialogue » et par le mécanisme de vote à plusieurs niveaux. En ce qui concerne les relations entre les dirigeants et les membres, l’association accorde un espace aux membres pour exprimer librement leurs

idées, leurs aspirations ou leurs droits (chacun et chacune peut exprimer ses opinions ou critiquer les dirigeants et le président). Il n'y a aucun privilège pour les érudits religieux. Ainsi, la Muhammadiyah n'a pas de conseil qui réserve une position privilégiée à ses *âlémas* et ne maintient pas la tradition *cium tangan* (répondant 9). Enfin, la Muhammadiyah accorde un espace de rencontre aux groupes modernistes et traditionalistes, afin d'améliorer la qualité de leur coexistence et de faciliter la communication entre les deux à travers des forums de discussion.

Selon les répondants 13 et 9, un individu a des libertés, mais ces libertés doivent être limitées. Le premier déclare qu'un individu doit respecter les principes fondamentaux et « instrumentaux » de la loi. La loi fondamentale se base sur les valeurs religieuses (doctrines islamiques). Les relations sociales doivent être encadrées par les doctrines religieuses. L'Islam enseigne aux musulmans comment respecter l'égalité des droits des êtres humains, et « *les plus nobles aux yeux de Dieu sont les plus pieux* ». L'exercice de la loi présuppose un consensus dans une société, un groupe ou un État, comme c'est le cas dans le système politique actuel de l'Indonésie, et ceci même si elle peut être appliquée de manière différenciée d'un groupe à l'autre.

Nahdlatul Ulama : une version plus politique et religieuse de la liberté individuelle

Le point de vue des répondants de Nahdlatul Ulama conduit à un débat davantage politique que dans les témoignages des membres de la Muhammadiyah.

Le répondant 16 considère que la question de la liberté individuelle est particulièrement problématique. L'Islam, d'après lui, préconise la liberté des individus. Cependant, la société musulmane a souvent, quant à elle, des préjugés par rapport aux libertés, particulièrement en ce qui a trait à la démocratie. La population s'inquiète des libertés individuelles, car elle suppose qu'elles mèneront à l'anarchie, au désordre et à l'instabilité. Le régime de l'Ordre Nouveau préconisait l'idée de libertés assorties de responsabilités. Nous avons vu que les musulmans indonésiens disent souvent que l'Islam enseigne la liberté, tout en maintenant que la liberté doit être limitée (par exemple, par la responsabilité). Dans la société musulmane, la notion de libertés individuelles est toujours circonscrite par des normes religieuses, puisque l'Islam a

supposément plus de normes légales que les autres religions. La majorité des répondants sont d'accord avec le répondant 16, qui soutient que la règle de Dieu et la protection des droits d'autrui doivent limiter la liberté individuelle. D'après ces répondants, les musulmans ne peuvent pas invoquer des arguments rationnels pour aller à l'encontre du *wahyu* (textes religieux comme autorité fondamentale, parole de Dieu).

Comment la liberté individuelle est-elle pratiquée au sein de la Nahdlatul Ulama? Tous les répondants soutiennent que la tradition *fiqh* procure une plus grande liberté individuelle (d'opinion et d'expression) aux membres de la Nahdlatul Ulama. La Nahdlatul Ulama apprécie grandement ses érudits religieux. L'organisation comprend une *shûrâ* regroupant des érudits religieux influents et en position privilégiée. De plus, tous disposent de libertés individuelles, y compris celle de critiquer les érudits religieux, à condition que l'individu qui critique possède une connaissance supérieure à celle des érudits religieux. Les plus jeunes membres de la Nahdlatul Ulama ont transformé son orthodoxie en soutenant que le « patrimonialisme » étouffe les attitudes démocratiques. Certains jeunes de la Nahdlatul Ulama ont même épousé des idées libérales (l'Islam libéral), qui ont été rejetées par la génération plus âgée de la Nahdlatul Ulama au moyen, par exemple, d'une *fatwa* les désignant comme groupe libéral *kafir* c'est-à-dire non croyant (répondant 43).

En ce qui concerne ce problème, les répondants 31, 27, 32 et 25 se réfèrent encore une fois au concept de *khalifah* ou de vice-régence de la terre : tout être humain n'a qu'une *souveraineté provisoire*, car seul Dieu possède la souveraineté absolue. L'être humain reçoit de Dieu le mandat d'organiser cet univers, et les êtres humains qui le peuplent. Cela rejoint la question soulevée par le répondant 10 à propos de la souveraineté dans une démocratie.

À l'opposé, le répondant 16 fait référence à l'expérience de la Nahdlatul Ulama dans l'arène politique pendant le régime de l'Ordre Nouveau. D'après lui, la souveraineté populaire se définit en restreignant le rôle dominant de l'État dans l'arène politique avec les moyens dont dispose le peuple pour prendre des décisions, faire des changements et

des améliorations. Pour la *Umma* de la Nahdlatul Ulama, la souveraineté populaire met fin à la répression du peuple par l'État.

Le pluralisme politique

Les répondants n'ont pas de problème avec le pluralisme politique, car beaucoup de ces activistes sont également impliqués au sein de plusieurs partis politiques. De même, le principe du pluralisme culturel ne pose pas de difficultés, puisque les deux associations possèdent un réseau dans toutes les provinces indonésiennes. En revanche, lorsqu'ils sont confrontés au pluralisme religieux, ils n'approuvent pas automatiquement et ne démontrent aucune propension à l'inclusion. La pluralité au sein de la société engendre le dilemme suivant pour le développement : d'un côté, la pluralité peut certainement enrichir l'héritage culturel et rendre la coopération entre les groupes possible, mais de l'autre, elle peut également créer un conflit entre les musulmans fervents. Pour ces derniers, la tolérance se vit dans un cadre religieux.

En ce qui concerne le concept de citoyenneté, je n'ai pas repéré de conception spéciale chez les répondants de la Nahdlatul Ulama. Tous font référence à la société idéale, démocratique et guidée par une *Umma* juste, qui adhère aux principes de l'idéologie de leur association. Ces dernières possèdent un code de conduite strict qui doit servir de guide aux membres et ce, dans tous leurs rapports avec l'État. Selon ce code de conduite, les membres doivent se soumettre totalement à la règle de droit et d'unité de l'Indonésie, et se dévouer entièrement par leurs actions aux intérêts du public. Aussi, tous les répondants affirment que leur association a un règlement régissant les rapports entre le conseil et les membres, ainsi que le recrutement de la direction. À l'instar du répondant 26, ils soutiennent que la participation à la Nahdlatul Ulama s'inspire d'un esprit de volontarisme, du désir de réaliser de bonnes actions (l'une des valeurs de l'Islam) et de la satisfaction sociale.

De son côté, la Muhammadiyah n'a pas intensifié le discours académique sur la citoyenneté. Le répondant 14 déclare que la vision de la Muhammadiyah de la société idéale est « *probablement identique au concept de citoyenneté* ». La société idéale préconisée par la Muhammadiyah était le sujet dominant du *Congrès national*

quinquennal tenu à Jakarta en 2000. L'organisation y présentait le concept de « meilleure société » (*chairu ummah*) comme vision de développement.

Néanmoins, depuis 1998, l'Université de Jakarta de la Muhammadiyah a quelque peu changé sa conception de l'éducation civique. Pendant le régime de Suharto, le cours était obligatoire pour maintenir le statut quo. L'équipe de recherche qui travaille sur les questions d'éducation civique a formulé le concept de « *citoyens responsables* ». Selon le répondant 4, « *les citoyens responsables démontrent leur volonté de s'impliquer dans les problèmes ou questions qui se posent dans ce pays* ». Par exemple, ils exercent et comprennent parfaitement leurs droits lors du vote électoral. Les citoyens responsables ont une attitude critique exemplaire par laquelle, selon les répondants 4 et 2, ils doivent contrôler ou critiquer l'injustice, être pleinement conscients de leurs droits, respecter les différences, être politiquement mûrs et lutter constamment contre la discrimination et l'étroitesse d'esprit. Le répondant 4 encourage donc ses étudiants à utiliser des pratiques démocratiques telles que la campagne électorale pour élire le conseil étudiant. Selon ce dernier, les étudiants doivent rapidement mettre en œuvre les procédés et les processus démocratiques pour prendre de l'assurance. Cependant, ils doivent également apprendre les valeurs éthiques qui s'expriment par la démocratie (le processus politique).

Concernant les autres valeurs, le pluralisme, la tolérance et la place des femmes dans la société, la question se pose moins en termes politiques qu'en termes sociaux. Une grande différence existe entre les conceptions occidentales et indonésiennes. Étant donné que ces questions sont controversées, nous les aborderons dans la section 4 consacrée aux limites de la projection du modèle de développement local comme utopie en raison des obstacles liés à l'Islam.

3. La démocratie comme utopie ?

La lecture de la démocratie par les musulmans indonésiens invite à se poser la question de son caractère utopique.

a. La grille de l'utopie appliquée à la démocratie

Reprenons notre grille sur les composantes de l'utopie afin de synthétiser les réponses et de présenter les éléments constitutifs et les fonctions utopiques de la démocratie (Tableau 19).

Tableau 19 : Composantes du concept d'utopie appliqué à la démocratie

Composantes	Descriptions	Indonésie
Propédeutique	<i>Montre le chemin et révèle le « pouvoir devenir » du monde.</i>	OUI, mais avec un doute sur le modèle occidental de démocratie. Démontre que l'Islam offre un terreau fertile à la transition vers la démocratie.
Projective	<i>Soumet un projet qui donne sens au futur.</i>	OUI, aspiration à de meilleures conditions de vie
Critique	<i>Mets en question l'ordre établi, conteste ce qui est.</i>	OUI, les critiques sur la situation indonésienne ont lieu grâce à l'apport de ces « nouvelles » valeurs (comme la critique de la corruption et la lutte contre la pauvreté).
Défatalisante	<i>Démonte les mécanismes de la fatalité.</i>	Plus ou moins, car l'Islam reste très présent et appelle le plus souvent à la soumission. La « fatalité » de la pauvreté et des inégalités (dont les inégalités entre les sexes) semblent pouvoir être écartées.
D'espérance	<i>Exprime le besoin nécessaire de rêver d'une vie plus belle.</i>	OUI, mais à discuter en fonction des critiques faites aux élites de la démocratie occidentale et des possibilités véritables de démocratie. La démocratie permet de valoriser les efforts pour sortir de la pauvreté et des inégalités (dont les inégalités entre les sexes).
Réflexive	<i>Permet la réflexion sur nous-mêmes.</i>	OUI, permet à l'individu de se positionner sur la valeur accordée à la démocratie et par rapport à son interprétation personnelle des textes religieux. Les discussions soulignent les véritables intentions des grandes puissances derrière l'appel répété à la démocratisation.
Praxéologique	<i>Stimule l'action réelle.</i>	OUI, réflexions sur la démocratie et ses applications dans un espace donné. Mise en place des programmes d'action d'éducation à la citoyenneté.
Heuristique	<i>Permet de saisir les espoirs de l'Homme.</i>	OUI, regrouper le monde musulman sur des bases communes et démocratiques.

Notons que certains soutiennent que les doctrines islamiques sont conformes aux idées occidentales de la démocratie. D'autres affirment que l'Islam préconise davantage le concept de bonheur comme but plutôt que la démocratie, ce qui pose la question d'une évolution des valeurs. Certains répondants pensent que l'espérance de la liberté est mieux réalisée dans la démocratie que dans la religion. L'ensemble des répondants sont

sensibles, en tant que femmes, aux promesses d'une amélioration sociale et de l'égalité des droits, que l'Islam d'aujourd'hui conçoit mais ne met pas en pratique.

b. Fonction praxéologique de la démocratie

En dernière analyse, l'objectif consiste à étudier la valeur opératoire du concept d'utopie appliqué à la démocratie et ses limites. Le Projet d'équité sociale est analysé dans le but de montrer la capacité de notre approche par l'utopie de penser la pratique locale sur la base de la démocratie. La valeur praxéologique du concept s'avère pertinente. Dans cette perspective, j'ai élaboré une grille mesurant la valeur heuristique de la démocratie comme utopie, dans sa fonction praxéologique et dans sa *projection* politique.

Tableau 20 : Valeur heuristique de la démocratie comme utopie : fonction praxéologique et *projection* politique

Projections	Questions	Projet d'équité sociale, Indonésie
Dimensions politiques	Démocratie et réalité instituée	<p><i>Quelles sont les transformations sociales que rêvent d'apporter les acteurs et les membres de la communauté?</i></p> <p>Diminuer la corruption et l'abus de pouvoir ; Égalité des droits hommes-femmes ; Modernisation des valeurs de l'Islam ; Cohabitation harmonieuse entre les religions ; Freins aux extrémistes religieux.</p>
	Démocratie et néolibéralisme	<p><i>Quelle est la nature de l'attachement des acteurs et des membres de la communauté aux valeurs démocratiques?</i></p> <p>Scepticisme envers les valeurs occidentales (en particulier parce que le comportement des acteurs ne suit pas toujours leur propos) ; Foi en l'égalité entre les hommes et foi dans le projet qui promeut l'égalité en accord avec les convictions religieuses ; Croyance en un Islam pacifique.</p>

Finalement, la démocratie apparaît, dans sa dimension politique, comme partiellement utopique. Deux aspects sont à retenir : 1) la convergence sur la notion d'égalité entre les individus (composante utopique de la démocratie); 2) la possibilité que la démocratie fonctionne comme utopie également pour les Indonésiens, dans la mesure où l'Islam est respecté et où ces valeurs apportent une réponse théorique aux problèmes politiques du

pays (réaction à la période précédente de centralisation, lutte contre la corruption et la pauvreté).

Les divergences portent sur le modèle politique concret proposé à partir de là (on pourrait dire dans sa version idéologique), surtout lorsque les intervenants évoquent le « *deux poids, deux mesures* » des Occidentaux.

4. L’Islam comme limite à la démocratie

Si l’Islam et la démocratie sont conciliables sur le plan de certaines valeurs comme l’égalité et la justice, pour d’autres valeurs le poids de la religion et celui des traditions constituent un obstacle.

a. Pluralisme religieux et rôle des femmes : l’Islam comme limite ?

Positions envers la liberté individuelle dans le cadre de la foi

Nous avons vu dans les sections précédentes, à travers les témoignages des répondants, la position ambiguë de ceux-ci vis-à-vis de la liberté individuelle, montrant comment cette valeur peut être rattachée au politique, mais surtout au religieux.

De ce point de vue, les membres de la Muhammadiyah partagent l’opinion que l’Islam ne préconise pas seulement la liberté individuelle, mais la dirige également. Selon les répondants 3 et 11, liberté ne signifie pas libéralisme, c’est-à-dire la possibilité pour les individus d’agir selon leurs désirs. En ce qui concerne la liberté de religion ou de croyance, le répondant 11 déclare que « *l’Islam enseigne aux musulmans les principes concernant la façon de respecter les autres groupes religieux* ». D’après le Coran, chacun a le droit à sa religion ou sa liberté ou croyance, par contre personne n’a le droit d’imposer aux autres de se convertir à sa religion (répondant 11). L’Islam nous enseignerait que chaque individu « *a le don de la liberté* », mais qu’il ne doit pas en abuser en violant les droits, comme nous l’avons vu auparavant.

Nous avons noté précédemment que, selon les répondants 13 et 9, un individu a des libertés, mais ces libertés doivent être limitées : la loi fondamentale repose sur les

valeurs religieuses (doctrines islamiques). Les relations sociales et le développement local devraient être encadrés par les doctrines religieuses.

Pluralisme religieux

Alors que la notion de pluralisme politique ne pose pas de problème particulier, le pluralisme religieux peut être source de conflit, même s'il est, en principe, reconnu. Par exemple, le répondant 19 de la Muhammadiyah explique que l'Islam a énoncé, dans certains versets, des principes tels que la compréhension mutuelle et la coopération, le dialogue et la liberté de choisir sa religion. Encore une fois, la question n'est pas sur le principe.

Pourquoi alors les musulmans sont-ils si réfractaires à l'idée du pluralisme? Amin Abdullah (2001) déclare que le contexte historique par rapport à l'interprétation des textes sacrés contribue au refus du pluralisme. Les intérêts économiques ou politiques sont souvent utilisés pour refuser les valeurs contemporaines comme celle-ci.

Les érudits musulmans sont très préoccupés par les implications de la relativité quant à l'interprétation religieuse, par exemple sur l'érosion de la foi. Ils supposent que le relativisme est équivalent au nihilisme à l'égard des valeurs morales. Selon eux, si on accepte l'idée du pluralisme, on sera porté à croire que toutes les religions ont les mêmes valeurs et on adhérera aux idées du nihilisme. Le relativisme est une méthodologie fréquemment utilisée pour comprendre, interpréter et donner une signification au texte par rapport aux dynamiques sociales.

Au sein de la Muhammadiyah, les idées sur le pluralisme (religieux) demeurent nouvelles, et donc moins développées. Selon les répondants 8 et 10, le pluralisme fut introduit en Indonésie par ceux qui ont fait des études dans des pays occidentaux. Ils ont élaboré des méthodologies à volets multiples pour mieux comprendre l'Islam à partir de dimensions multiples. Ils œuvrent désormais dans différents milieux. Certains insistent d'abord sur la promotion du discours académique sur le pluralisme et d'autres se concentrent sur la promotion de la théologie du pluralisme. Les idées sur le pluralisme sont débattues au sein de l'association, puisque celle-ci n'a pas préconisé le pluralisme,

et ceux qui le font, « *le font de manière personnelle* ». La Muhammadiyah a aussi publié le livre « *L'interprétation thématique du saint Coran* ». L'interprétation thématique contient : (1) les principes sur les relations entre croyants et ceux de la pluralité, la rivalité pour accomplir des bonnes œuvres, la coexistence et la paix entre les adeptes religieux, la justice et l'égalité; (2) le soutien des relations harmonieuses entre les divers adeptes religieux et la coopération réciproque; (3) la définition ou la description des personnages du livre; (4) les mariages interreligieux dans l'optique du Coran.

Le répondant 14 ajoute que la Muhammadiyah a introduit l'idée du prosélytisme fondée sur une approche culturelle. Elle est sensible aux dynamiques sociales et repose sur le principe du respect multiculturel. L'approche culturelle du prosélytisme s'inspire du concept *bisaani qaumihi* dans le Coran. Ce concept est défini comme l'effort de présenter, de traduire et d'interpréter les doctrines islamiques tout en étant sensible aux caractéristiques psychologiques, sociales, économiques et démographiques des groupes ciblés. Pour devenir un bon musulman, selon le répondant 14, une personne ne doit pas être séparée de son habitat socioculturel et des dynamiques sociales où elle évolue. D'après lui, c'est une idée à laquelle la Muhammadiyah devrait porter plus d'attention. L'association a donc dû transformer son adhésion à la notion d'hétérodoxie en une notion plus progressive, prenant ainsi en considération l'effet de variables comme la corruption, la connivence, le népotisme et l'injustice sur la transformation de « *la vie humaine* ». Le répondant 14 mentionne aussi qu'il vaudrait mieux, pour les membres de la Muhammadiyah, participer à ces débats plutôt qu'à l'éternel débat sur la *furuiyah*. Selon ce répondant, l'implication de l'association dans la question *furuiyah* ne mènera la Muhammadiyah qu'à la stagnation (contrairement à l'esprit de *tajdid*). Le risque est de voir celle-ci demeurer prisonnière des questions périphériques de l'*Umma*. Aussi, la Muhammadiyah devrait-elle, plutôt que de se montrer intolérante, apprécier la culture locale. Elle devrait reconnaître son caractère positif avec sagesse et esprit critique, de manière à encourager la cohésion sociale, les enseignements islamiques dans l'ensemble de la communauté, ainsi que ses propres méthodes de prosélytisme.

On suppose que les réunions de *Tanwir* de la Muhammadiyah incitent les membres à développer des idées sur le pluralisme, surtout ceux de la nouvelle génération. Entre autres, les membres de la nouvelle génération ont participé à des forums de dialogue interreligieux qui préconisent le pluralisme et tentent d'établir un programme d'action pour mettre de l'avant les idées véhiculées par cette approche. Aussi ont-ils initié une coalition pour éduquer les membres à la lutte contre la corruption.

L'ensemble des répondants de la Nahdlatul Ulama interviewés soutiennent que la plupart des membres de la Nahdlatul Ulama définissent le pluralisme comme le respect de la diversité des créatures de Dieu. Le pluralisme religieux est principalement la reconnaissance des droits des autres croyants. Pour le répondant 33, le pluralisme correspond parfaitement à une notion plus fondamentale de tolérance. Elle n'est pas seulement définie par la reconnaissance de l'existence des autres individus, mais elle encourage aussi un individu à comprendre ou à reconnaître le concept de la religion d'autrui. Il faut s'immerger dans le concept de la religion pour sincèrement comprendre que la vérité est universelle, et que chaque religion possède sa propre vérité.

La tolérance religieuse

Comment les répondants de la Muhammadiyah conçoivent-ils la tolérance, surtout la tolérance religieuse? Selon le répondant 5, la tolérance religieuse peut être abordée sous trois angles : légal, social et intellectuel. (1) La tolérance légale implique la tolérance religieuse par la protection de la liberté d'assemblée, de parole, de religion, etc.; (2) La tolérance religieuse, dans le contexte social, veut dire traiter dignement et avec respect les individus de religions différentes; (3) La tolérance religieuse se veut intellectuelle. Cette dimension s'occupe des actions humaines et des croyances religieuses. La tolérance sincère ne dispute pas les vérités des autres. La vraie tolérance religieuse n'exprime aucunement le doute ou le désaccord en ce qui concerne les affirmations religieuses et la croyance religieuse d'autrui. La tolérance n'implique pas une acceptation de l'autre inconditionnelle et dépourvue de sens critique. Le respect pour les différences (pluralisme) ou la tolérance ne signifient nullement que les êtres humains doivent tolérer toute action qui puisse bouleverser la vie humaine.

Tous nos répondants soutiennent que l'idéologie de la Nahdlatul Ulama reconnaît ouvertement le principe de la tolérance religieuse (*tasamuh*) qui est important dans l'établissement d'une société pluraliste.

Positions envers la place des femmes dans la société

La réflexion sur le statut et le rôle de la femme a occupé une place importante dans les débats. Elle a conduit à un dialogue-confrontation entre les exigences de la modernité, comme l'égalité dans la citoyenneté ou la liberté, et les droits que l'Islam confère à la femme en tant que croyante.

Comme celle du pluralisme, la question de l'égalité des sexes demeure très sensible pour les répondants et ce, pour plusieurs raisons. Les textes religieux (Coran et *Sunna*) contiennent des déclarations ayant été mal interprétées par les érudits religieux relativement à la question du « genre » (répondant 29). Selon la majorité des répondants, l'interprétation coranique des érudits religieux du Moyen-Âge a tendance à favoriser les intérêts masculins. Beaucoup de musulmans qui préconisent l'égalité des sexes n'utilisent pas de termes « religieux » pour mener leur campagne. Les positions sont partagées, comme nous le verrons dans la section suivante.

Une majorité de répondants considèrent l'égalité des sexes comme un concept occidental, et ceux qui la préconisent n'utilisent pas de termes locaux ou « religieux ». La majorité essaie d'établir des relations entre leurs idées et celles que l'on retrouve dans les textes sacrés (Coran et *Sunna*). Le répondant 43 reconnaît une interprétation biaisée des textes sacrés, dominée par les intérêts des hommes. Cette interprétation a fait, selon lui, entrave aux droits des femmes. Ainsi, une difficulté importante peut être relevée dans la lecture d'un texte comme le Coran : c'est le risque de trahir le sens d'un verset lorsque'on ne tient pas compte du contexte historique et surtout de la contrainte linguistique.

Selon les répondants 43 et 9, la question du statut de la femme est très controversée parmi les membres de la Muhammadiyah. En effet, le mouvement des femmes a été initié, en 1918, par la création d'organisations autonomes pour femmes afin de leur accorder plus d'importance et de faire valoir leur potentiel et leurs intérêts dans la sphère

publique. Par contre, d'après ces mêmes répondants, beaucoup de membres de la Muhammadiyah maintiennent encore l'idéologie politique d'un « État islamique » et une perspective littérale, selon laquelle les femmes doivent s'affairer au travail domestique. Toutefois, pour les répondants 19 et 9, la Muhammadiyah a fait des progrès puisque, lors du congrès national annuel de Bali en 2001, elle a décrété que les femmes avaient le droit d'assumer des postes de cadres au sein de la Muhammadiyah. Par contre, la Muhammadiyah n'a pas encore intensifié les discours théologiques voulant que le leadership des femmes soit pris en considération.

Tout comme le pluralisme, le statut de la femme demeure également une question délicate pour les membres de la Nahdlatul Ulama. L'Islam, d'après le répondant 24, préconise l'égalité des sexes relativement à l'accomplissement de bonnes actions (*amal saleh*). Cependant, il observe que l'homme possède un net avantage par rapport à la femme. Il reconnaît que les hommes et les femmes ont des responsabilités et des droits différents qui correspondent à une division des rôles. Cette idée est activement soutenue par la majorité des membres de la Nahdlatul Ulama.

Cependant, plusieurs répondantes des deux associations s'attaquent au despotisme politique et, plus particulièrement, au despotisme social représenté par la relation homme-femme. Dans une société patriarcale qui favorise essentiellement l'homme, la femme subit différentes formes de mépris. Pour ces répondantes, la solution se trouve dans la libération de la femme par l'éducation et la transmission de la culture de la liberté.

Ainsi, le statut de la femme musulmane est cautionné ou justifié par des interprétations possibles de l'idéal coranique. Nous pouvons toutefois nous demander si cette croyance dans « l'infériorité » de la femme vient des préceptes de l'Islam ou plutôt des interprétations du texte sacré par les *Ūlémas* traditionalistes qui soutiennent avec ferveur l'idéologie dominante? Ces différents enjeux concernant la place de la femme constituent la pierre angulaire du débat entre mes répondants. Ce sont, en définitive, des questions très politisées, marquant des différences importantes entre traditionalistes et

modernistes. Les lectures possibles sont nombreuses et parfois contradictoires, mêmes si elles font références, dans la majorité des cas, aux textes sacrés.

b. L'utopie de la diffusion d'un Islam modéré

Si l'on en croit les répondants interrogés, le projet de diffusion d'un Islam modéré compatible avec la démocratie semble être de la même nature que le projet de diffusion de la démocratie. De ce fait, j'ai émis l'hypothèse que l'Islam possédait une valeur utopique comparable, si ce n'est concurrente, à celle de la démocratie. J'ai donc appliqué la grille préparée pour le développement local et la démocratie à la pensée des Indonésiens musulmans.

Grille de l'utopie appliquée à l'Islam

Voici d'abord la grille des composantes de l'utopie appliquée à l'Islam (Tableau 21).

Tableau 21 : Composantes du concept d'utopie appliqué à l'Islam

Composantes	Descriptions	Indonésie
Propédeutique	<i>Montre le chemin et révèle le « pouvoir devenir » du monde.</i>	OUI, soulève la possibilité que le monde musulman s'intègre au système international et devienne un pôle stratégique.
Projective	<i>Soumet un projet qui donne un sens au futur.</i>	OUI, encourage à comprendre ou à reconnaître le choix de la religion d'autrui. Comprendre que la vérité est universelle, et que chaque religion possède sa propre vérité.
Critique	<i>Mets en question l'ordre établi, conteste ce qui est.</i>	OUI, plusieurs valeurs incitent à limiter le pouvoir arbitraire, les mauvaises actions, etc. De plus, l'Islam est vu comme une force de changement.
Défatalisante	<i>Démonte les mécanismes de la fatalité.</i>	NON, rien n'est dit là-dessus.
D'espérance	<i>Exprime le besoin nécessaire de rêver d'une vie plus belle.</i>	OUI, idéal proposé par la religion musulmane
Réflexive	<i>Permet la réflexion sur nous-mêmes.</i>	OUI, positions en fonction des croyances personnelles et discussions religieuses et interprétations du Coran ou des textes sacrés favorisées. Réflexion sur la place des musulmans dans la société
Praxéologique	<i>Stimule l'action réelle.</i>	OUI, interprétation des textes religieux en praxis prise avec les dynamiques sociales.
Heuristique	<i>Permet de saisir les espoirs de l'Homme.</i>	OUI, l'Indonésie comme le lieu d'un Islam pacifique.

En mobilisant les différentes composantes de l'utopie, nous comprenons que l'interprétation que l'on fait des enjeux du développement local repose sur un ensemble *d'a priori*, de préférences, voire de choix idéologiques et politiques. C'est ce qui explique

qu'il puisse y avoir, pour un même phénomène ou un même discours, des interprétations tout à fait opposées. Ainsi, le problème de la relation entre le politique et le religieux, le temporel et le spirituel, implique une réforme de la société dans son ensemble et des ses valeurs, comme le montre les questions de statut de la femme et du non-musulman.

c. Fonction praxéologique de l'islam

Enfin, nous voulons étudier la valeur opératoire et les limites du concept d'utopie appliqué à la diffusion d'un Islam modéré. Notre cas d'étude, le Projet d'équité sociale, permettra d'illustrer la capacité de notre approche à appréhender la pratique locale, dont la composante islamique et sa prise en compte sont essentielles.

La grille du Projet conçu comme utopie

Voici la grille mesurant la valeur heuristique de la diffusion d'un islam modéré comme utopie (Tableau 22).

**Tableau 22 : Valeur heuristique de la diffusion d'un islam modéré comme utopie :
fonction praxéologique et projection anthropologique**

	Projections	Questions	Projet d'équité sociale, Indonésie
Dimensions anthropologiques	Islam et conception de l'individu	<i>Quel est, pour les acteurs, le type idéal d'individu que la diffusion d'un Islam modéré pourrait faire émerger?</i>	Individus conciliants et partisans de la conciliation
	Islam et conception de la communauté	<i>Quel est, pour les acteurs, le type idéal de communauté que la diffusion d'un Islam modéré pourrait faire émerger?</i>	Le pluralisme religieux, la reconnaissance des droits des autres croyants;

Ces grilles permettent de comprendre les difficultés rencontrées. D'une part, les valeurs occidentales sont discutées, car elles ne remplissent que partiellement leur fonction utopique (essentiellement du fait de la méfiance envers le discours occidental) et d'autre part, l'Islam est déjà très présent avec une valeur utopique certaine.

Ce constat tend à souligner qu'islam et démocratie peuvent s'affronter, mais que c'est la valeur utopique des conceptions qui peut faire la différence et permettre un partage sur les valeurs communes comme le respect de l'individu, la tolérance et, surtout, la justice. Cette dernière constitue une valeur très forte pour les musulmans, peut-être davantage encore que dans le monde occidental.

La *praxis* montre que la voie n'est pas facile à suivre, lorsque les principes démocratiques doivent être non seulement acceptés, mais aussi appliqués par les associations islamiques. Certaines valeurs communes permettent cependant d'établir des bases solides pour le développement local, en particulier dans les projets de lutte contre la corruption.

Le fondement principal du développement et du changement social réside dans l'inscription de la société dans le paradigme de la modernité. Les répondants expriment leurs convictions que la modernité passe, entre autres, par la mise en valeur de la rationalité dans la gestion des affaires publiques et la valorisation du rôle de la femme. Autrement dit, aucun dépassement du « sous-développement » n'est possible sans que la pensée musulmane indonésienne assume pour elle-même le projet de développement. L'objectif est donc de créer une société moderne, mais en s'appuyant sur les traditions et les comportements existants.

Dans ce chapitre, j'ai présenté les aspects essentiels de la vision musulmane des notions de démocratie et de citoyenneté. J'ai également abordé la question du statut de la femme. Les particularités de la culture musulmane et indonésienne sont nombreuses dans ce domaine par rapport à la culture occidentale. Les bénéficiaires du Projet d'équité sociale tentent de concilier l'enseignement de l'Islam avec les exigences de la modernité telle qu'elle est conçue idéalement et vécue par les Indonésiens et dans le monde occidental.

J'ai suivi les répondants dans leurs débats et réflexions afin de montrer la diversité des interprétations possibles de l'islam et de la démocratie. Nous assistons à l'élaboration d'une pensée qui puise sa légitimité dans les interprétations ou la réinterprétation de certains textes historiques islamiques, mais qui se définit aussi à partir de l'éclairage critique des instances internationales et d'une critique des dérapages de l'Occident dans l'application de ses principes universels. La pensée musulmane n'est ni figée, ni coupée du cours de l'histoire. Elle ne se caractérise pas non plus uniquement par le débat sur la tradition, mais elle cherche des réponses appropriées aux défis actuels posés aux individus et aux communautés par les bailleurs de fonds.

Les pratiques sociales (politiques et religieuses) sont, en effet, plus significatives que les conceptions affichées, particulièrement en ce qui concerne les valeurs rattachées à la démocratie et à la place des femmes dans la société. La synthèse des positions présentées dans nos grilles montre la pertinence du concept opératoire d'utopie pour traiter des questions de la démocratie et de l'Islam. Elle permet de faire ressortir les principaux enjeux ainsi que les modalités de *projection* du développement local dans la réalité indonésienne. Mon interprétation des dimensions politique et culturelle du développement local s'est appuyée sur l'utilisation de l'utopie comme concept opératoire. Cette valeur opératoire a été appliquée ici à la démocratie et à l'Islam.

À travers l'analyse de la vision des acteurs indonésiens des deux associations de la société civile affirmant une identité religieuse explicite et revendiquant des droits sociaux et politiques, j'ai pu expliciter les liens entre Islam et démocratie. J'ai présenté les caractéristiques d'une société démocratique telle qu'elle est formulée par les différents répondants et exploré en détail leur compréhension et leur perception en matière de démocratie. J'ai rendu compte de la variété des opinions et des certitudes exprimées et questionné la démocratie sous l'angle de sa compatibilité ou de son incompatibilité avec l'Islam.

CHAPITRE VI

L'INDONÉSIE ET LE DÉVELOPPEMENT LOCAL EN MARCHÉ

Avec la prise en compte de la démocratie comme condition majeure du succès des politiques de développement, l'adhésion non seulement des gouvernements, mais aussi des populations, est primordiale. L'introduction de ce nouvel axe de développement par les bailleurs de fonds marque l'avènement d'une politisation des stratégies de développement.

Dans ce chapitre, j'aborderai les liens entre développement local et démocratie à partir de la pratique. À travers l'exemple du Projet d'équité sociale, je m'efforcerai de comprendre dans quelle mesure le développement local peut soutenir les processus de démocratisation en cours. Il s'agit de tester la *projection* du développement local comme utopie.

1. Implantation de projets de développement local : idéologie et pratiques

L'analyse de l'implantation concrète du Projet suppose de synthétiser les fondements de la pensée des répondants des deux associations islamiques de la société civile. Concernant le développement démocratique, cela nécessite l'exploration de thèmes comme l'implication politique, l'approche (de la démocratie, de la société démocratique, de la citoyenneté), les pratiques (l'éducation à la société démocratique) et les expériences (perspective critique).

a. Les fondements idéologiques et politiques

Les fondements idéologiques et politiques des deux associations favorisent-ils l'implantation de projets de développement local et l'émergence de pratiques répondant aux exigences des organismes et des pays occidentaux?

Une convergence idéologique

Il est plus juste de parler de nuances que d'oppositions dans les positions formulées par les deux associations. La convergence des idées entre la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama sur une conception de la démocratie adaptée à l'Indonésie se fait autour des différentes composantes évoquées auparavant: la liberté et la souveraineté individuelle, le pluralisme et la tolérance, l'égalité des genres. Nous avons vu que les divergences apparaissent néanmoins lors de discussions concrètes sur ces valeurs.

La défense des valeurs fondamentales revendiquées par les associations, contribue de façon significative à promouvoir l'esprit démocratique parmi les membres et l'ensemble de la communauté. Parallèlement, selon les répondants, l'essence du *tajdid* et du *ijtihâd* en tant que capital social est menacée par le réductionnisme et les partis pris de l'élite, avec pour résultat la stagnation du *tajdid*. Les dirigeants progressistes et les jeunes générations à l'intérieur de la Muhammadiyah et de la Nahdlatul Ulama tentent donc de transformer l'immobilisme de chaque association en réponse aux changements sociaux. Cet aspect est un vecteur de succès pour les projets de développement local, notamment à l'égard de leur impact sur la dynamique sociale et la remise en cause de l'ordre établi, dans l'objectif d'une meilleure justice sociale.

Les répondants de la Muhammadiyah et de la Nahdlatul Ulama s'inspirent du concept de communauté idéale, ou d'idéaux sociaux. La majorité des répondants s'accordent pour dire que les citoyens doivent d'abord être fidèles à l'État. L'engagement envers l'État peut se manifester de plusieurs façons, comme par le respect de la loi, la critique face aux problèmes sociaux ou encore la participation à la mise en œuvre de la politique et des services publics etc. Selon ces derniers, les citoyens se joignent généralement à la Nahdlatul Ulama ou à la Muhammadiyah dans une optique volontariste, avec un réel

désir de sincérité et « *l'empressement à faire des bonnes actions* » (*fastabiqul khairat*). Cette adhésion est donc mise de l'avant pour des motifs sociaux plutôt qu'économiques. Nous retrouvons ici les idéaux sociaux d'engagement envers l'État et des pratiques de développement local.

Implication dans la vie politique

Sur le plan politique, la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama ont toutes deux participé à la fondation d'un parti politique islamique (*Masyumi*) dans les jours qui ont suivi l'indépendance indonésienne. La Nahdlatul Ulama a formé un parti politique jusqu'en 1984, alors que la Muhammadiyah n'est jamais devenue un parti politique en soi. La Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama possèdent des expériences politiques différentes dans leurs rapports avec les régimes de la Démocratie dirigée et de l'Ordre Nouveau. Cette histoire de participation à la vie politique est une composante essentielle de la réussite du projet, car l'expérience acquise favorise, d'une part, la consolidation de la société civile et, d'autre part, implique une bonne connaissance des milieux locaux.

La Nahdlatul Ulama et l'orthodoxie religieuse

Le programme "*Transforming ways of thinking of kiyais*" PPBK/PPWK (*Program pengembangan Wacana Kiyai/Program Pengembangan Berfikir Kritis*) a été initié et organisé par la jeune génération de la Nahdlatul Ulama. Celle-ci est impliquée dans plusieurs organismes autonomes de la Nahdlatul Ulama comme le Lakspesdam (Institut Nahdlatul Ulama pour les études en ressources humaines et le perfectionnement), la *Fatayat* (organisation autonome pour les femmes de la Nahdlatul Ulama) et la Nahdlatul Ulama-ONG (P3M, Centre de développement communautaire et des *pesantren*). La jeune génération de la Nahdlatul Ulama croit que l'interprétation orthodoxe de l'idéologie d'*Aswaja*, ainsi que l'obéissance aveugle à l'autorité des écrits classiques des érudits religieux du Moyen-Âge, a entraîné une importante fermeture d'esprit chez les membres de l'association. Selon le répondant 15, cette dernière doit changer ses façons de penser orthodoxes (l'idéologie du *fiqh*) et devenir plus ouverte et rationnelle avant d'introduire l'idée de la démocratie dans la communauté dans son ensemble. La Nahdlatul Ulama a établi le *fiqh* comme tradition, et ses membres soutiennent que le *fiqh* est issu du Coran et de l'*Hadith*. Le *fiqh*, met davantage l'accent

sur les questions personnelles et les rituels de dévotion que sur les questions sociales telles que les droits de la personne et l'égalité des sexes. Plusieurs membres de la Nahdlatul Ulama identifient les travaux classiques comme un idéal et cette perception implique vraisemblablement que les membres de la Nahdlatul Ulama sont fermés à toute perspective différente (répondant 15). Aussi, la jeune génération de la Nahdlatul Ulama soutient que l'Islam contient quelques décrets qui peuvent être interprétés comme étant contraires aux idées de la démocratie, comme par exemple, les versets relatifs à la liberté individuelle et à l'exclusivité. En outre, le *Kiyai* joue un rôle prépondérant, ce qui a pour effet de reléguer au second plan l'argumentaire rationnel et raisonnable contenu dans la prise de décisions. La position des *Kiyais* tend à l'autoritarisme, les fidèles ayant une forte tendance à louer leurs érudits religieux en leur obéissant aveuglément (répondant 15). Les *kiyais* sont comme les rois au sein du « royaume de *pesantren* ». La majorité des répondants soulève que « les fidèles » considèrent le discours des *kiyais* comme « la règle ou la loi » qui les gouverne.

b. Le Projet d'équité sociale et les pratiques du développement local

Le Projet tente de promouvoir des valeurs en accord avec les principes de la démocratie, comme l'ouverture d'esprit, la tolérance ou le respect pour les différences. Le respect pour les différences, etc. Ces valeurs, idéologies ou attitudes, sont transmises aux bénéficiaires à travers une variété de programmes de développement local tels que les formations, les ateliers, les réunions ou les forums.

Sur la place des femmes dans la société

L'organisation *Aisyiah* (organisation autonome pour les femmes de la Muhammadiyah), comporte un certain nombre de groupes de discussion religieux. Les questions sur l'égalité des sexes ont été introduites par ces groupes en utilisant diverses méthodes, telles que l'échange d'expérience ou d'idées, le dialogue et les discussions à propos du rôle des femmes en tant que chefs religieux comme « les compagnes du Prophète ». Ces méthodes et ces groupes de discussion sont utilisés pour permettre aux femmes de se prononcer ouvertement sur leurs droits ou sur leur vie personnelle. L'organisation *Aisyiah* offre aussi des programmes d'action concrets comme le programme des soins de santé mères-enfants et le micro-crédit pour compléter le programme de sensibilisation à

l'égalité des sexes. L'organisation emprunte des « termes religieux » pour aborder les questions relatives à l'égalité des sexes auprès des femmes. Les femmes sont encouragées à participer aux sphères publiques comme la politique, les associations civiques ou, à tout le moins, à un programme dans leur milieu, lequel peut affecter ou promouvoir le mieux-être de la communauté. *Aisyiah* introduit également les perspectives théologiques dans les questions d'intérêt public. Ainsi cette organisation doit toujours rappeler aux membres de la Muhammadiyah le concept du *Kiyai*, selon lequel l'accomplissement des tâches domestiques ne doit pas empêcher l'implication des femmes dans la sphère publique : « *à la fois les travaux domestiques et les travaux publics sont importants pour les femmes* » (répondant 2). Grâce aux groupes de discussion religieux, *Aisyiah* prône l'idée que les femmes et les hommes ont des droits égaux.

L'organisation *Aisyiah* utilise aussi les médias de masse pour aborder les questions liées à l'égalité des sexes, par le biais d'un programme d'appréciation politique pour les femmes. Ce programme explore la perception et les connaissances des nouvelles électrices en instituant un dialogue (émission-débat) avec le groupe concerné. L'organisation a établi un programme conjoint avec des stations de radio privées³¹ pour diffuser les questions touchant l'égalité des sexes et pour promouvoir l'efficacité politique et les questions d'actualité auprès des femmes. Les participantes au programme d'émission-débat à la radio sont des étudiantes de la Muhammadiyah.

Le *Fatayah* (organisation autonome pour les jeunes femmes de la Nahdlatul Ulama), présente des débats sur les questions liées aux droits des femmes, telles que la reproduction, l'accès à l'éducation, la sexualité, la grossesse, l'accouchement et l'allaitement. La *Fatayah* soutient que la *Umma* de la Nahdlatul Ulama considère le *fiqh*

³¹ Radio Star FM, Radio Swaragama FM (Yogyakarta), Radio Polaris FM, Radio Unimma FM, Radio Tidar FM (Magelang), Radio Andalus FM 91.8, RRI, Radio FM 891 (Malang), Radio Gemar Surya, Radio RDN (Ponorogo).

en tant que livre sacré et les idées de l'ecclésiastique comme dogme. La *Fatayat* est aussi d'avis qu'une femme, en tant qu'être humain, se voit octroyer (par Dieu) la liberté d'esprit ou d'expression, ce qui comprend le droit d'interpréter les écrits religieux, y compris en critiquant les interprétations qui reflètent les intérêts et les préjugés des hommes (répondant 29). La *Fatayat* a organisé plusieurs activités. Par exemple, elle a facilité la discussion des textes religieux concernant les rapports entre les hommes et les femmes, ce qui inclut la discussion sur la grammaire et la sémantique. La *Fatayat* invite aussi des spécialistes des rapports entre les sexes de l'extérieur de la Nahdlatul Ulama.

Sur la question du vote

Dans le but de préparer les citoyens aux élections de 2004, La *Fatayat* a mis sur pied un programme d'éducation de l'électorat qui vise à mobiliser 12 000 bénévoles afin de surveiller le vote dans 297 circonscriptions de 12 provinces. Ces bénévoles ont enseigné à la communauté en général comment exercer son droit de vote, contrôler les bulletins de vote et discerner si les candidats aux Congrès militent en faveur des droits et des aspirations des femmes. De plus, la *Fatayat* a établi des centres de consultation publique pour les élections à 10 emplacements à Java, simplement dans le but de promouvoir la participation des électeurs.

Le P3M (Centre de développement communautaire et des *pesantren*), a organisé des ateliers sur le vote pour développer l'aptitude des bénévoles à analyser la Constitution indonésienne et le UU-*Pemilu* (Loi sur l'élection). En éduquant l'électorat, le P3M voulait notamment encourager les dirigeants de la communauté, incluant les *kiyais*, à promouvoir le vote et à s'impliquer au niveau local. Le système électoral de 2004 a donc permis aux citoyens d'évaluer les antécédents de chaque candidat au Parlement. Le P3M a aussi fait connaître le système électoral et la loi sur le vote aux participants et les a encouragés à considérer les problèmes de base de la représentation communautaire. En effet, le répondant 36 soulève que 70 à 80 % des candidats au parlement habitent Jakarta, mais doivent représenter les districts où ils sont nés. Il estime que 80 % des membres du parlement ont un contact très limité avec leurs électeurs en raison de leur situation.

La lutte contre la corruption

Le mouvement de lutte contre la corruption témoigne de l'engagement de la Muhammadiyah et de la Nahdlatul Ulama. Le LP3 (centre de recherche et développement en éducation de l'Université Muhammadiyah de Yogyakarta) a proposé un programme qui insiste sur le rôle essentiel des religions dans la mobilisation contre la corruption. Le programme implique divers groupes religieux, avec pour objectif d'initier une véritable lutte contre la corruption au sein des communautés. Une coalition réunissant ces différents groupes a été fondée pour poursuivre la promotion d'un mouvement actif dans ce domaine. En mai 2004, elle a organisé un atelier national auquel ont assisté des *kiayis* provenant de 14 régions de Java du Centre, Java de l'Est, Java de l'Ouest, Banten et Lampung, pour discuter et formuler une fondation théologique et *fiqh*, afin de s'opposer à la corruption.

La proposition de la coalition comporte deux volets : (1) une éducation officielle, c'est-à-dire l'intégration des thèmes de la lutte contre la corruption dans l'éducation religieuse ou morale des étudiants collégiaux ou universitaires; et (2) une éducation informelle offrant aux jeunes activistes de plusieurs groupes religieux les connaissances et les habiletés dont ils auront besoin pour défendre le mouvement de lutte contre la corruption par l'entremise de programmes de formation.

La coalition présente au public les valeurs religieuses qui s'opposent à la corruption par le biais de sermons, des événements de masse ou d'autres rassemblements religieux. La coalition soutient toutefois que la promotion des valeurs religieuses opposées à la corruption peut s'avérer moins efficace dans le cadre de ces activités se fondent sur une communication unidirectionnelle. Les membres de la coalition essaient aussi de créer un contact direct avec les groupes stratégiques de la société, par exemple les chefs religieux et les dirigeants locaux.

Les membres de la coalition élaborent des formations à plusieurs niveaux. Chaque groupe religieux effectue le suivi. Ces formations fournissent aux activistes des groupes religieux impliqués, les connaissances et les habiletés pour lancer le mouvement de lutte

contre la corruption. Les documents de formation portent principalement sur deux grands enjeux. Le premier est l'aspect judiciaire de la corruption, qui comprend une définition de la corruption, ses raisons et son impact. Le second concerne le rôle important des religions dans l'impulsion d'un mouvement de lutte contre la corruption. En même temps, on expose aux participants comment militer, en les formant sur (1) les politiques publiques concernant l'application authentique de la loi dans les dossiers de corruption; (2) les raisons et les méthodes de la collecte des données; (3) la façon d'exposer les dossiers de corruption au public, et (4) les efforts nécessaires à la prévention de la corruption.

Le mouvement a également publié un guide pour les prosélytes musulmans, chrétiens, hindous et bouddhistes. Ce guide peut facilement être utilisé pour introduire l'idée de lutte contre la corruption dans la communauté, indépendamment des appartenances religieuses. Le P3M publiera aussi une anthologie intitulée « Les érudits religieux et leur rôle dans le contrôle de la politique publique et du mouvement de lutte contre la corruption ».

Il y a plusieurs techniques pour s'assurer que les enquêtes sur la corruption sont menées de façon juste : elles sont enseignées dans les formations mentionnées ci-dessus. On enseigne aux *kiyais* des procédures pour analyser les budgets des régions. Ces compétences budgétaires ont également été fournies aux participants appelés à devenir des organisateurs communautaires. Chaque organisateur communautaire doit suivre soigneusement plusieurs étapes: « *découvrir les faits, organiser les données dans un document légal et diffuser l'information sur la corruption au public et aux dirigeants de la communauté* » (répondant 40). L'équipe encourage ainsi les dirigeants communautaires à scruter, étudier et analyser les données et à militer.

L'objectif est d'assainir la société civile et de favoriser ainsi le processus de démocratisation. On s'attend aussi à ce que le programme encourage une forte participation de la communauté au contrôle des politiques publiques, de même que la responsabilisation des fonctionnaires. Enfin, la possibilité de contrôle et de participation

de la communauté vise à créer des rapports harmonieux entre la population et l'État dans le but d'encourager un équilibre des pouvoirs.

Mise en place du renouveau idéologique de la Nahdlatul Ulama

Le PPBK, d'après les répondants 14, 26 et 35, doit outiller les générations plus jeunes qui sont disposées à assumer des rôles de direction méthodologiques et idéologiques plus nuancés, dans la perspective de les rendre ouverts aux questions contemporaines. Ce programme sensibilise ainsi la jeune génération aux notions de la théologie pluraliste et de la *Chari'a*. Selon le répondant 21, ce programme vise également à l'élaboration de trois missions distinctes et relatives au développement de la société indonésienne : (1) les relations entre musulmans; (2) la Nahdlatul Ulama en rapport avec les non-musulmans; et (3) la Nahdlatul Ulama en rapport avec l'État. Chaque mission est étroitement liée aux questions concernant l'État, la politique, les droits humains et comprend la question de l'égalité des sexes et celle de la transmission des valeurs démocratiques. Selon le répondant 39 les questions ne sont pas parfaitement comprises par la majorité des musulmans indonésiens, et certains musulmans estiment que ces questions ne sont pas d'ordre islamique. Ce programme tente de familiariser les jeunes membres de l'organisme aux questions de la démocratie, des droits humains et de l'égalité des sexes, et de leur fournir des outils d'analyse sociale dans le but de « *les rendre plus ouverts d'esprit* » (répondant 35).

Pour transformer l'orthodoxie à l'intérieur même de la Nahdlatul Ulama, le Lakpesdam organise des activités se concentrant sur la pluralité, la tolérance et l'égalité des sexes. Le Lakpesdam de la province de Jakarta a développé les valeurs démocratiques, telles que la tolérance et le respect du pluralisme (le respect des droits des autres croyants musulmans ou non musulmans de la part des prosélytes oeuvrant auprès de ceux qui dirigent les groupes de discussion religieux). Le Lakpesdam-Jakarta a organisé un atelier libre auquel divers croyants ont assisté pour identifier et élaborer une approche ou un programme faisant la promotion accrue des principes démocratiques, particulièrement la tolérance, le respect mutuel et le respect de la pluralité religieuse. Dans cet atelier, les divers croyants étaient fortement encouragés à identifier et à élaborer des approches ou programmes alternatifs dans le but de promouvoir les

relations mutuelles harmonieuses. Par la même occasion, le Lakpesdam de Jakarta a organisé un programme similaire pour les érudits religieux musulmans des divers groupes (modérés et traditionalistes) afin d'examiner la position de l'Islam par rapport aux questions contemporaines, telles que la tolérance, la compréhension mutuelle et le respect de la pluralité religieuse, l'égalité des sexes et enfin, la démocratie. Par le biais de ce programme, le Lakpesdam de Jakarta cherchait à réduire les tensions entre les musulmans modérés et les musulmans radicaux ou fondamentalistes. À leur tour, les dirigeants des groupes de discussion religieux sont incités à répandre les idées entourant les questions contemporaines dans la communauté musulmane en général.

Le Lakpesdam de Jakarta a choisi les dirigeants des groupes de discussion religieux selon plusieurs critères. Ils interagissent au quotidien avec la *Umma*, donc ils sont plus à même de diffuser les idées sur la démocratie que les autres membres de la communauté. Les dirigeants possèdent également les connaissances requises afin de présenter de nouvelles idées au public tout en utilisant leur propre langage (répondant 33).

Diffusion d'un Islam modéré

Une ONG affiliée idéologiquement avec la Nahdlatul Ulama et le P3M a organisé, en collaboration avec Lakpesdam, une série de discussions sur l'Islam et les questions contemporaines. Ces discussions étaient à l'intention des activistes de la Nahdlatul Ulama provenant d'organismes autonomes comme les groupes étudiants, la *Fatayat* et l'Ansor (Organisme jeunesse de la Nahdlatul Ulama). Le P3M a aussi offert des ateliers pour présenter aux *pesantrens* les idées d'un Islam d'émancipation et de transformation ainsi que les idées de société civile et de démocratie. Les répondants 40 et 37 expliquent les diverses raisons du choix du *pesantren*. Tout d'abord, il est sans contredit le groupe ciblé par le P3M. De plus, la majorité des communautés du *pesantren* ne sont pas familières avec les idées contemporaines comme la démocratie et les droits de la personne, car ces thèmes ne sont pas décrits en arabe. Ainsi, le P3M a développé un programme de discussion sur mesure pour critiquer les problèmes de l'Islam et les problèmes d'actualité, tels que la pauvreté, les droits de la personne, la démocratie, l'égalité des sexes, etc. Ensuite, à l'aide d'ateliers, il a présenté ces questions d'actualité aux membres des jeunes générations (qui vont prendre la direction du *pesantren* après

les générations plus âgées). Pour faciliter la compréhension de ces questions, le P3M utilise des termes comme justice et liberté, avec lesquels ils sont plus familiers, au lieu de se référer aux expressions tels que souveraineté individuelle ou égalité des sexes. De plus, le P3M a organisé des formations portant sur le thème de « l'Islam de participation et d'émancipation ». Ces formations expliquent comment les doctrines islamiques (comme les écrits sacrés) peuvent être interprétées et élaborées à partir de réalités sociales (problèmes sociaux), comme la sensibilité au genre, l'émancipation des pauvres, la protection des droits des travailleurs et la violation des droits de la personne. Le P3M, d'après le répondant 40, a présenté des documents de formation portant, par exemple, sur l'Islam et la démocratie, l'Islam et les citoyens, l'Islam et les droits de la personne. Ces problèmes sont présentés sous forme de concepts pouvant être intégrés aux discours islamiques dans le *pesantren*.

Finalement, le programme porte sur la façon dont la Nahdlatul Ulama préconise l'idée d'un Islam modéré auprès de l'ensemble de la communauté. Il constitue un moyen de communiquer au sujet de thèmes comme la démocratie, l'égalité des sexes, le pluralisme et la tolérance, et leur rapport à l'Islam. Les participants ciblés sont les membres du groupe réfractaires à ces idées. Pour rejoindre ces individus, le Lakpesdam coopère avec des stations de radio privées pour diffuser à grande échelle des déclarations et des débats portant sur ces questions. Ensuite, il a pris plusieurs initiatives pour établir solidement des groupes de discussion dans plusieurs campus tels ceux de l'Université d'Indonésie, de l'Institut de technologie de Bandung, de l'Institut d'agriculture de Bogor et de l'Université musulmane de Makasar. Les campus ont été soigneusement choisis : ils forment vraisemblablement des musulmans radicaux. Les organisations externes d'étudiants musulmans tel que le HMI (l'association indonésienne d'étudiants musulmans), le IMM (l'association d'étudiants du Muhammadiyah) et le PMII (le mouvement musulman indonésien, une organisation autonome de la Nahdlatul Ulama) accordent moins d'attention aux questions du radicalisme et du fondamentalisme musulman qui s'est vite propagé sur ces campus (répondants 35 et 40).

Selon le Lakpesdam, certains groupes islamistes désinforment le public. Parce que la majorité des musulmans en Indonésie, d'après les répondants 35, 39 et 40, estiment que l'Islam n'est pas compatible avec la démocratie, le Lakpesdam et le P3M se sont efforcés d'établir un fondement théologique pour préconiser les idées qui sous-tendent la démocratie. Comme l'explique le répondant 33, le Lakpesdam de la province de Jakarta a organisé une formation impliquant le Forum pour la libération de l'Islam, c'est-à-dire les fondamentalistes islamiques d'Indonésie. L'objectif de cette initiative est évidemment de normaliser les rapports entre les groupes musulmans fondamentalistes islamiques et les musulmans non fondamentalistes.

Ce programme de développement local a été mis en œuvre par le bureau central du Lakpesdam à trois reprises, de décembre 2000 à avril 2005. Il s'agit d'un projet pilote subventionné par la Fondation Ford dans le cadre du programme « société civile et démocratisation en Indonésie ». Il a pour but de renseigner les participants sur la démocratie formelle et de les sensibiliser à l'harmonisation des politiques publiques avec les intérêts de la communauté. Le Lakpesdam soutient de plus que la démocratie ne deviendra fonctionnelle que lorsque les membres de la communauté prendront pleinement conscience de leurs droits, participeront activement à la prise de décisions et connaîtront entièrement leurs droits (répondants 27 et 14). Le Régime de l'Ordre Nouveau de Suharto dissociait la participation de la communauté du processus de développement, mais à l'ère des réformes, le Lakpesdam encourage fortement les membres de la communauté à prendre part au développement des politiques qui desservent l'intérêt du public. Le Lakpesdam tient donc pour acquis que les groupes de discussion des citoyens, représentant les divers groupes communautaires, sont essentiels pour stimuler davantage la participation de la communauté et identifier de façon précise les intérêts du public.

Pour une gouvernance locale

Le programme proposé par le Lakpesdam cherche à sensibiliser les membres de la communauté aux formes démocratiques de gouvernement, particulièrement celles du gouvernement local. Il renseigne également les membres de la communauté sur les

politiques publiques et encourage fortement la communauté à façonner la politique et la gestion du gouvernement local, par exemple à l'échelle du village.

Pour atteindre cet objectif, le Lakpesdam organise des ateliers pour les facilitateurs communautaires leur offrant une formation sur la politique publique et des outils pour négocier, militer et organiser des dialogues publics. Les participants apprennent également comment impliquer la communauté dans l'identification des problèmes, la formulation des objectifs, la prise de décisions, l'atteinte d'un accord au sein d'un même groupe ou avec un autre groupe, l'organisation des membres de la communauté en petits groupes et le suivi étroit de ces derniers. Le programme est aussi conçu pour sensibiliser davantage les membres de la communauté à leurs libertés (d'expression, d'association et de négociation avec le gouvernement) et pour améliorer leur compréhension de la démocratie procédurale (élections, fonctions des administrations législatives, exécutives et judiciaires).

Les modalités de fonctionnement des programmes

Le Lakpesdam a sélectionné trois régions englobant chacune 12 régions secondaires et 50 villages. Dans la première phase (de décembre 2000 à avril 2002), il a organisé des ateliers sur le Programme de planification participative du développement rural (P4D, *Perencanaan Partisipatif Penyusunan Program Pembangunan Desa*) impliquant les représentants communautaires, dont notamment les présidents des villages. Suite à leur participation à l'atelier du P4D, on attendait des participants de chaque village qu'ils donnent suite à une proposition de programme pour le développement rural et à un plan d'établissement d'un groupe de discussion communautaire ou de citoyens dans chaque village.

Pour développer ces ateliers, le Lakpesdam utilise l'approche participative, en mettant l'emphase sur la discussion informelle et les réunions en petits groupes où les membres sont appelés à résoudre un problème ou à planifier soigneusement un programme de suivi. Une fois qu'un groupe de discussion de citoyens a été établi, le rôle du facilitateur est d'organiser un dialogue public impliquant les autorités du gouvernement local, comme les présidents des villages et les présidents des sous-régions. Un facilitateur fait

activement la promotion du dialogue entre les parties, par exemple les autorités de la communauté et le gouvernement local, pour parvenir à un engagement relatif et à une bonne compréhension des programmes de développement axés sur la communauté et de leurs implantations. Au niveau régional, le dialogue public est tenu au moins une fois l'an, alors qu'au niveau des villages, un dialogue public peut se tenir aussi souvent que la communauté le juge nécessaire. Par le Groupe de discussion des citoyens, la communauté est impliquée dans les réunions non officielles, les consultations individuelles et les discussions de groupe. L'ensemble de la communauté est alors informée des problèmes, tels que l'urgence de la participation communautaire, le processus d'élaboration des politiques publiques, le rôle des institutions sociales incluant les associations de masse, et la représentation communautaire. Pour communiquer aisément sur le développement du programme d'une communauté au gouvernement local et à la branche législative, un comité spécial est créé à l'intérieur de chaque groupe de discussion des citoyens. Ce comité est notamment responsable de pousser le gouvernement à adopter et à décréter le programme communautaire et à appuyer son implantation.

Dans la deuxième phase du programme, le Lakpesdam a mis sur pied trois groupes importants : les facilitateurs, les groupes de discussion des citoyens et le groupe de discussion des médias. La tâche du facilitateur, qui est un membre de la communauté locale, est d'aider les groupes de discussion des citoyens provenant de cinq villages. Le Lakpesdam outille les facilitateurs des connaissances et des compétences concernant les technologies de la participation et la responsabilisation de la communauté. On recommande fortement à chaque facilitateur d'établir un solide réseau avec les organisations locales et de réaliser des formations conjointes ou des activités de lobbying avec d'autres organisateurs communautaires et les organisations non gouvernementales. Par l'intermédiaire du groupe de discussion des citoyens, chaque facilitateur tente d'impliquer la communauté dans l'évaluation des problèmes communautaires, l'élaboration des projets pour résoudre ces problèmes et aussi l'établissement d'autres liens avec les agences pertinentes. Les facilitateurs doivent également aider les membres de la communauté à comprendre l'implantation de

politiques publiques au niveau local et les épauler dans l'adoption d'un programme proposé à la communauté. Par exemple, dans les régions de Jepara, Wonosobo et Cilacap, les facilitateurs et la communauté ont analysé les lacunes d'un programme de développement local et ont élaboré un nouveau programme fondé sur les besoins de la communauté. Par la suite, ils ont organisé un dialogue avec les autorités du gouvernement local pour faire implanter ce nouveau programme. Lakpesdam Bekasi établit un dialogue entre les forums des citoyens, le gouvernement local et les médias. Il y a un écart entre les intérêts du gouvernement local et les besoins de la communauté. Le gouvernement local a tendance à être fermé aux idées provenant des villages. Aussi, la communauté dans son ensemble n'a pas accès aux informations sur le programme de développement et particulièrement sur le budget. Les médias, tels que le journal *Citizen Forum*, ont deux fonctions : (1) la diffusion auprès de l'ensemble de la communauté de l'information concernant la politique publique (les budgets) et l'élaboration de programmes gouvernementaux, particulièrement par le gouvernement local, et (2) la communication des besoins ou des aspirations de la communauté au gouvernement local. Le journal *Citizen Forum* de la région de Bekasi, par exemple, est distribué dans 182 villages (répondant 29).

De plus, le Lakpesdam de Bekasi a organisé un programme pour renforcer la position de la communauté vis-à-vis du gouvernement local. Ce programme doit d'abord fournir aux groupes stratégiques, comme les érudits religieux et les dirigeants de la communauté, les connaissances sur les politiques publiques et les compétences pour analyser les budgets du gouvernement local. En plus de clarifier les besoins de la communauté, ce programme aide leurs dirigeants à influencer avec soin l'élaboration des politiques publiques et leur implantation au niveau régional.

L'éducation de l'électorat, centrée sur un élément clé de la démocratie procédurale, vise à promouvoir la participation active des individus aux élections. En éduquant les électeurs, le Lakpesdam de Bekasi cherche aussi à promouvoir les droits politiques de la communauté en général (répondants 36 et 42). Selon le répondant 42, les individus participant à l'éducation des électeurs devraient être neutres quant à leurs choix

politiques (particulièrement en ce qui a trait à la sélection d'un candidat à la présidence). Toutefois, certains font campagne pour un candidat à la présidence, comme Amin Rais, ou à la vice-présidence, comme Hasyim Muzaddi (répondant 42).

c. Quatre objectifs

Ces exemples démontrent que le développement local vise à doter la collectivité de compétences et de moyens pour transformer elle-même sa réalité. Le Projet d'équité social permet la conciliation au sein de l'espace politique et social, et œuvre à la coexistence des musulmans et des non musulmans. Il met en place les conditions favorables au développement local à travers les deux associations de la société civile. À partir de ces exemples, j'ai identifié quatre objectifs précis pouvant servir de base à l'implantation de politiques ou de programmes ayant pour but l'élaboration de futurs projets de développement local en Indonésie.

Atténuation des tensions

Le premier objectif vise à atténuer la tension que suscitent les nombreux débats sur la démocratie, l'égalité des sexes, la pluralité religieuse et la tolérance. Il suppose la participation des partisans de différents points de vue. Tout bailleur de fond cherchant à promouvoir les idées occidentales dans la société musulmane indonésienne doit comprendre cette réalité. La Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama doivent ainsi continuer à jouer leur rôle dans la promotion du dialogue parmi leurs propres membres et parmi les autres groupes islamiques. Le dialogue ne contribue pas uniquement à faire connaître les idées occidentales et contemporaines en rapport avec l'Islam, mais il tend aussi à favoriser une meilleure compréhension mutuelle parmi ces groupes à l'intérieur même de la Muhammadiyah et de la Nahdlatul Ulama, et dans l'ensemble de la communauté musulmane en général.

Conciliation

Le deuxième objectif consiste à établir un lien étroit entre, d'une part, les questions contemporaines, telles que la démocratie, l'égalité des sexes, le pluralisme, la tolérance, et, d'autre part, les doctrines et la tradition islamique. Je crois que cette question est de près liée à la promotion des approches et des matériaux didactiques servant à l'éducation

à la citoyenneté démocratique. La *shûrâ*, telle que mentionnée, correspond à un système de gouvernement et à la nouvelle politique islamique ou « démocratie islamique ». Habituellement, les musulmans qui sont familiers avec la *shûrâ* et la question de l'égalité des sexes prennent pour référence la jurisprudence islamique sur la politique (*fiqh*) et celle portant sur les questions entourant les femmes. Les idées de tolérance, de respect des différences et de compréhension mutuelle sont conformes aux doctrines islamiques concernant l'éthique dans « les affaires du monde », lesquelles traitent notamment des rapports entre les musulmans et les non musulmans. Aujourd'hui, les jeunes musulmans ont élaboré la théologie islamique afférente aux questions que n'abordent pas les ouvrages classiques, telles que la justice, la possession de terre, les ressources en eau et l'environnement. Pour préconiser l'éducation à la citoyenneté démocratique auprès de la communauté musulmane, tout parti doit indéniablement tenir compte d'au moins trois dimensions : le *fiqh*, la théologie et l'éthique. Ces trois dimensions doivent nécessairement être intégrées à tout programme de développement et d'éducation et à sa mise en œuvre.

Propagation informelle.

Le troisième objectif est quelque peu problématique. Il s'agit de la propagation des idées de la démocratie à travers l'ensemble de la communauté et ce, par une éducation informelle. Sur le terrain, il est évident que l'introduction des idées de la démocratie par des expériences pratiques impliquant des participants issus de divers milieux dans la discussion des questions délicates, telles que le pluralisme religieux et la tolérance, est de loin plus efficace que l'organisation d'un colloque. Ainsi, tout parti extérieur souhaitant promouvoir les valeurs démocratiques ou civiles, y compris la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama, est fortement encouragé à favoriser cette méthode (les groupes de discussion). Pour la société musulmane, les associations islamiques de la société civile doivent développer des approches participatives et jouer le rôle de catalyseur dans la promotion des valeurs démocratiques et civiles au sein de la communauté en général.

Éducation à la citoyenneté

Le quatrième objectif est le maintien d'un programme d'éducation à la citoyenneté démocratique. Comme la démocratie est visiblement indissociable des questions économiques et sociales, l'introduction de la démocratie doit être associée aux programmes qui répondent aux besoins fondamentaux des citoyens. La Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama doivent ainsi associer leurs programmes sur le développement local et l'éducation à la citoyenneté démocratique à leurs « actions concrètes » (*amal usaha*). Sur ce point, les agences (associations de la société civile, agences gouvernementales et autres agences de développement) doivent faire un effort pour coopérer et davantage se concerter.

2. Le développement local comme utopie ?

Reprenons notre grille des composantes de l'utopie pour synthétiser les réponses et cerner dans quelle mesure le développement local comprend des composantes et des fonctions de nature utopique (Tableau 23).

Tableau 23 : Composantes de l'utopie et Projet d'équité sociale

Composantes	Descriptions	Indonésie
Propédeutique	<i>Montre le chemin et révèle le « pouvoir devenir » du monde.</i>	OUI, met en lumière les multiples possibilités d'une intégration politique des communautés musulmanes.
Projective	<i>Soumet un projet qui donne sens au futur.</i>	OUI, vise à doter la collectivité des compétences et des moyens à long terme pour transformer elle-même sa réalité.
Critique	<i>Mets en question l'ordre établi, conteste ce qui est.</i>	OUI, permet la conciliation au sein de l'espace politique et social, permettent la coexistence des musulmans et des non musulmans.
Défatalisante	<i>Démonte les mécanismes de la fatalité.</i>	OUI, en particulier dans le domaine des inégalités hommes-femmes.
D'espérance	<i>Exprime le besoin nécessaire de rêver d'une vie plus belle.</i>	OUI, donne des objectifs d'amélioration des conditions sociales, en particulier avec la lutte contre la corruption.
Réflexive	<i>Permet la réflexion sur nous-mêmes.</i>	OUI, souligne la nécessité de composer avec l'idée de l'existence de l'Autre dont les convictions religieuses sont différentes.
Praxéologique	<i>Stimule l'action réelle.</i>	OUI, promeut des valeurs en accord avec les principes de la démocratie. Ces valeurs, ont été transmises aux bénéficiaires à travers une variété de programmes de développement local ou de forums tels que les formations, les ateliers, les réunions.
Heuristique	<i>Permet de saisir les espoirs de l'Homme.</i>	OUI, montre que les valeurs de justice, d'égalité, de liberté sont partagées par toutes les cultures.

3. Mise en perspective : enjeux et défis

Cette fois, l'analyse se fait en fonction du développement local plus généralement, et non simplement de la démocratie. L'éclairage apporté par la grille met en valeur le fait que l'implantation de la démocratie est une condition du développement et, par conséquent, des politiques qui s'y réfèrent. Il faudra approfondir, dans des travaux ultérieurs, les aspects concrets du développement local, car celui-ci est « en marche ».

a. La finalité du Projet d'équité sociale

La leçon que nous retenons du Projet d'équité sociale est la nécessité de composer avec l'idée de l'existence de cet Autre dont les convictions religieuses sont différentes dans l'élaboration des projets de développement. La solution demeure un dialogue construit et critique entre les différents référentiels. L'utilisation du concept d'utopie est une tentative pour comprendre l'Autre, pour élaborer à son sujet une vision philosophique, existentielle et non dogmatique. On ne peut pas ignorer les exigences des instances internationales pour faire aboutir le dialogue Nord-Sud. Il est primordial de repenser les paramètres de ce dialogue au sein des pratiques du développement local pour le libérer de la controverse sur l'Islam.

Entre dialogue et confrontation

Nous avons vu que la réalité géoculturelle de l'Indonésie génère à la fois des dynamiques de dialogue et de confrontation. L'interaction entre les membres des différentes branches de l'Islam et entre les musulmans et les non-musulmans sont des réalités historiques présentes dans l'imaginaire des élites et de la population en général. Les tensions parmi les répondants constituent aussi une part de cette histoire, réelle ou imaginée, mais s'intègrent à un espace de vie commun.

En réalité plusieurs champs sous-tendent les discours des répondants. En premier lieu le discours éthique, qui s'articule à l'échelle des valeurs morales et des codes d'éthique des religions, met l'accent sur les valeurs partagées par les interprétations dominantes. En deuxième lieu, le discours consensuel est en quête de convergence et de correspondance entre les différents concepts. En troisième lieu, nous avons pu retrouver le discours

institutionnel tel qu'il est officiellement affiché par les associations. Finalement, un discours plus fondamentaliste s'appuie sur un idéal sacré interprété littéralement.

Rencontre Nord-Sud politique et théologique

Après cette remise en perspective des différents discours, il convient de se demander si le dialogue peut fonctionner sans que la communication soit une priorité pour la communauté. Dans le contexte du Projet, le dialogue « Nord-Sud » cherche les terrains d'entente possibles dans les domaines politique, culturel et social.

Le Projet a mis à l'ordre du jour les thèmes suivants : 1) L'aide aux peuples opprimés et la revendication de leurs droits; 2) le développement de la culture de la tolérance religieuse. À cet égard, il est certain que si la mentalité conflictuelle cédait plus souvent la place au débat, un terrain d'entente pourrait être trouvé sur plusieurs questions litigieuses. Cet axe doit se doubler d'une action concrète dans les projets de développement local, d'une solidarité plus effective se traduisant par des outils d'information, d'expression et d'intervention au service des peuples et des cultures.

Ce qui ressort du Projet et qui me paraît primordial c'est cette rencontre à la fois politique et théologique. Il s'est instauré un réel dialogue en dépit des différences théologiques fondamentales entre les partenaires. De plus, dans la perspective d'établir un dialogue entre les différentes religions en Indonésie, le Projet fait de la connaissance des autres religions et groupes humains une nécessité. Le Projet cherche à mettre de l'avant les points communs entre les religions pour éviter un accroissement des divergences, en se situant dans le paradigme du monothéisme.

Le Projet met en lumière que l'Islam, en tant que religion et au moins dans son élaboration textuelle, accepte la cohabitation avec les autres religions. La tolérance qui consiste donc à reconnaître l'existence de l'autre n'élimine cependant pas le prosélytisme religieux. Pour l'Islam la valeur d'une religion dépend de l'importance qu'elle accorde à l'obéissance à Dieu plutôt qu'à la poursuite des biens matériels. Cependant il ne faut pas oublier que l'approche de tolérance et d'ouverture prônée en Indonésie, soit au niveau du dialogue entre musulmans indonésiens soit au niveau du

dialogue entre musulmans et chrétiens indonésiens, a été l'objet de manifestations réactionnaires. Les autres projets de développement devraient se pencher avec plus d'attention sur ces attitudes.

Le Projet a favorisé un débat dans la pensée musulmane indonésienne et a structuré les concepts de laïcité, de liberté et de rationalité politique. Les acteurs du projet ont la conviction de pouvoir dépasser les divergences engendrées par les certitudes religieuses, instaurer la rencontre des visions communes et s'entendre sur des questions d'intérêt public. Ainsi sont-ils invités à dépasser les attitudes d'opposition et à élaborer une réflexion plus profonde en vue de concilier leurs valeurs particulières avec celles du monde contemporain.

Les défis actuels

Depuis le 11 septembre 2001, le dialogue se trouve devant de nouveaux défis : comprendre la violence exercée au nom d'une religion, distinguer ce qui relève du politique et de l'idéologie et ce qui concerne la foi. Les projets de développement local devraient servir à recentrer les approches traditionnelles du dialogue interreligieux et interculturel. L'Indonésie est une société plurielle où plusieurs confessions religieuses forment le tissu social. Ceci dit, le dialogue Indonésie-Canada doit se développer autour de la religion comme marqueur identitaire. Sur ce plan, la question qui se pose est la suivante : jusqu'ou doit aller la reconnaissance, par la société, de la religion en tant qu'élément fondateur de l'identité culturelle? Pour le dialogue « Nord-Sud », cela implique de reconsidérer dans les projets de développement le rôle de l'appartenance religieuse comme élément structurel de participation de la société civile. Par exemple, en Indonésie, différentes communautés et aires culturelles ont une influence majeure sur l'identité des musulmans et sur leurs réactions face aux exigences des projets de développement ainsi que sur la promotion des valeurs civiques et politiques.

b. Le développement local : bilan et perspectives pour l'avenir

Quoi qu'il en soit, il n'est plus permis aujourd'hui d'ignorer les exigences du monde contemporain et ses valeurs fondamentales : l'égalité de la citoyenneté, la liberté religieuse, et celle de pouvoir porter un regard critique sur la religion pour faire aboutir

le dialogue « Nord-Sud ». Le succès des projets de développement local en Indonésie dépend largement du succès du dialogue entre les membres de chaque religion, d'une part, et avec les exigences du monde contemporain et ses acquis, d'autre part.

Notre recherche a mis en évidence les particularités de la culture politique musulmane et de la culture politique occidentale. Nous avons aussi montré comment les répondants ont essayé de concilier certains aspects de l'enseignement courant de l'islam avec les exigences du développement tel qu'il est conçu idéalement ou vécu dans le monde indonésien.

On peut parler à juste titre d'une tentative de réactualiser la pensée islamique traditionnelle. Dans les imaginaires non musulmans, l'évocation de l'islam déclenche des perceptions négatives. On parle d'un radicalisme islamique que l'on considère comme représentatif de la civilisation musulmane. Ce que, de toute évidence, rejette énergiquement la majorité des adeptes de cette foi. Notre recherche accompagne les musulmans dans leurs débats afin de montrer la diversité des interprétations possibles de l'islam, une religion qui ne se réduit pas à une seule lecture. Nous assistons à l'élaboration d'une pensée qui puise sa légitimité dans les interprétations ou réinterprétations de certains textes historiques islamiques, mais s'élabore aussi à partir de l'éclairage des représentations occidentales, sans pour autant omettre de prendre en considération les contradictions qu'elles véhiculent.

Les aspects que nous avons retenus du débat entre les répondants révèlent la multitude des prismes, des perspectives et des réponses proposés en ce qui concerne le social, l'économique et le politique. Les répondants essaient de se positionner par rapport à de nombreux sujets et tentent d'offrir une solution aux problèmes posés. Cette recherche montre que la rationalité politique musulmane conserve un dynamisme qui lui est propre et qui la rend capable de faire face aux exigences de renouveau et de développement.

Nous avons vu que le débat n'est pas polarisé uniquement sur la tradition. Au contraire, sa préoccupation majeure reste celle de chercher des réponses appropriées aux défis

actuels. Enfin, comme le démontre notre étude de cas, le débat reste engagé entre les représentants des tendances traditionalistes et modernistes, dans toute leur diversité idéologique et les nuances de leurs apports. Ce débat témoigne d'une fixation autour de la pression exercée par la tendance islamique activiste, pour islamiser le quotidien des musulmans indonésiens. C'est ainsi que dans leur recherche de référent universel, les musulmans sont tiraillés entre la modernisation de leur culture et/ou l'islamisation de la modernité. Il reste que cette quête, sur les plans géopolitique et idéologique est tributaire de conditions complexes encore absentes comme l'adoption d'attitudes autocritiques et respectueuses des droits à la différence. La majorité des répondants sont motivés par l'espoir que la culture musulmane posera la liberté comme pierre angulaire de son édifice.

Voici le modèle de grille d'analyse complète du Projet, en deux parties : la première donne les définitions, la seconde des exemples lorsque la situation du Projet s'y prête (Tableau 24). Ces analyses illustrent la validité de mon hypothèse : la pertinence de l'intégration d'éléments de la notion d'utopie dans les études sur le développement local. Le potentiel heuristique d'une lecture des *projections* s'inspirant de la notion d'utopie permet de dégager les lignes de force du Projet, tout en approfondissant la réflexion sur le développement local en général.

Tableau 24 : Tableau croisé du Projet d'équité sociale

F	Dimensions politiques		Dimensions anthropologiques		Dimensions épistémologiques	
	P1	P2	A1	A2	É1	E2
SCHEMATIQUE	<p>Dynamique d'adaptation au modèle dominant.</p> <p>Par exemple : <i>Enseigner à la communauté comment exercer son droit de vote.</i></p>	<p>Renforcement de la démocratie ou de la mondialisation néolibérale.</p> <p>Par exemple : <i>Renforcement de la démocratie à l'échelle locale</i></p>	<p>Conception de l'individu citoyen.</p> <p>Par exemple : <i>Aujourd'hui, les femmes ont des droits à une meilleure éducation, à de meilleurs emplois et à la possibilité d'une entière réalisation de leur potentiel.</i></p>	<p>Conception particulière de la communauté.</p> <p>Par exemple : <i>La compatibilité de l'Islam avec la démocratie est l'enjeu essentiel.</i></p>	<p>Insertion des experts du Projet dans un contexte impliquant la population locale.</p> <p>Par exemple : <i>Impliquer des professeurs canadiens dans les séminaires à l'université Islamique d'État à Jakarta.</i></p>	<p>Analyse par les acteurs locaux des enjeux qui les préoccupent, leur lecture de la réalité.</p> <p>Par exemple : <i>Constat que certaines régions sont moins réceptives que d'autres au projet.</i></p>
REPRESENTATIVE	<p>Potentiel de transformations réelles des conditions de vie.</p> <p>Par exemple : <i>Développer l'aptitude des bénévoles à analyser la Constitution indonésienne et le UU-Pemilu (Loi sur l'élection).</i></p>	<p>Impacts sur l'autonomie réelle des individus et des communautés.</p> <p>Par exemple : <i>Les cours de formation donnent des outils pour l'évaluation et la gestion des politiques (lutte contre la corruption)</i></p>	<p>Anticipation de l'individu futur.</p> <p>Par exemple : <i>Développement de la capacité à discuter, du sens de la médiation pour aider les individus à être plus tolérants.</i></p>	<p>Anticipation de la nature de la communauté à venir.</p> <p>Par exemple : <i>Vision d'une communauté tolérante malgré les différences religieuses.</i></p>	<p>Élaboration par les experts des effets des initiatives.</p> <p>Par exemple : <i>Conscience que le projet rencontre des résistances et crée parfois des tensions.</i></p>	<p>Anticipation par la communauté des effets des initiatives.</p> <p>Par exemple : <i>On prévoit une action éducative à long terme pour la réussite du projet.</i></p>

F	Dimensions politiques		Dimensions anthropologiques		Dimensions épistémologiques	
	P1	P2	A1	A2	É1	E2
ANALYTIQUE	<p>Échecs dans les réalisations.</p> <p>Par exemple : <i>Le Projet débute seulement. Il semble bien fonctionner.</i></p>	<p>Écart entre le Projet et les réalisations.</p> <p>Par exemple : <i>Le projet est en cours. Certains groupes religieux sont réfractaires.</i></p>	<p>Écart entre l'individu rêvé et la réalité.</p> <p>Par exemple : <i>Le Projet d'équité sociale n'a pas transformé la perception de tous les traditionalistes œuvrant dans les associations</i></p>	<p>Écart entre la communauté rêvée et la communauté projetée.</p> <p>Par exemple : <i>Le dialogue reste difficile avec les autres communautés religieuses et les non-musulmans.</i></p>	<p>Degré de prise en compte par les experts des initiatives non-réalisées.</p> <p>Par exemple : <i>Conscience que la démocratie est un préalable aux projets économiques de développement.</i></p>	<p>Degré de prise en compte par les experts de la participation des acteurs à l'évaluation des initiatives.</p> <p>Par exemple : <i>Les formateurs sont véritablement conscients que les acteurs locaux doivent être personnellement convaincus de la compatibilité Islam/démocratie.</i></p>
PRAXELOGIQUE	<p>Rêves de transformation sociale grâce aux valeurs démocratiques.</p> <p>Par exemple : <i>La lutte contre la corruption s'appuie sur la participation des citoyens au contrôle des finances publiques.</i></p>	<p>Attachement des acteurs aux valeurs démocratiques ou à la mondialisation néolibérale.</p> <p>Par exemple : <i>Dans l'ensemble, attachement aux valeurs démocratiques adaptées à l'Islam</i></p>	<p>Réflexion sur les liens entre les représentations de l'individu et les initiatives entreprises.</p> <p>Par exemple : <i>Grâce aux groupes de discussion religieux, l'idée que les femmes et les hommes ont des droits égaux permet aux femmes de prendre davantage d'initiatives.</i></p>	<p>Prise en compte de la conception « rêvée » de la communauté motivant l'engagement des acteurs.</p> <p>Par exemple : <i>Les débats sont intenses sur la compatibilité.</i></p>	<p>Identification par les experts des aspirations et idéaux motivant l'engagement des individus.</p> <p>Par exemple : <i>Les aspirations à une société respectant l'Islam motive profondément les participants.</i></p>	<p>Prise en compte par les experts des rêves sociaux de la population locale comme éléments de l'analyse.</p> <p>Par exemple : <i>Oui, les experts sont conscients que l'Islam doit être intégré au Projet.</i></p>

F	Dimensions politiques		Dimensions anthropologiques		Dimensions épistémologiques	
	P1	P2	A1	A2	É1	E2
SOCIOPOLITIQUE	<p>Désirs de changements sociaux formalisés par les acteurs.</p> <p>Par exemple : <i>Oui, la lutte contre la corruption est une priorité.</i></p>	<p>Implication des experts dans l'organisation des pratiques démocratiques locales.</p> <p>Par exemple : <i>Les personnes formées au Canada oeuvrent déjà dans les associations.</i></p>	<p>Engagement des experts dans la mise en place d'initiatives à la citoyenneté démocratique à l'échelle locale.</p> <p>Par exemple : <i>Les formateurs donnent des formations dans l'ensemble du réseau avec le programme.</i></p>	<p>Engagement des experts envers les initiatives favorisant une communauté démocratique à l'échelle locale.</p> <p>Par exemple : <i>Les formateurs donnent des formations dans l'ensemble du réseau avec le programme.</i></p>	<p>Engagement des experts aux côtés des acteurs dans la lutte pour la vie démocratique locale.</p> <p><i>N'apparaît pas comme tel dans notre cas d'étude.</i></p>	<p>Mesure de l'implication de l'ensemble des membres de la communauté dans la construction des connaissances.</p> <p>Par exemple : <i>Prise en compte des avis des membres dans l'élaboration des programmes de formation.</i></p>

L'étude de cas a révélé que le Projet d'équité sociale promeut des idées occidentales de la démocratie au sein de la communauté indonésienne et ce, à l'aide de réalisations concrètes. Le Projet développe et soutient une approche du développement local mariant les principes de l'Islam et ceux de la démocratie occidentale. Enfin, le Projet a favorisé l'élaboration de programmes visant à promouvoir la participation électorale, la diffusion des idées d'un Islam modéré, l'égalité homme-femme, l'éducation de l'électorat, l'éducation pour le mouvement de lutte contre la corruption et le renforcement de la gouvernance locale. Grâce à ces programmes, la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama ont acquis une importante expérience pratique dans la promotion de la participation politique et l'éveil d'une conscience politique au sein de la communauté en général.

CONCLUSION

La plupart des observateurs s'entendent sur l'idée que notre civilisation est actuellement en crise, ou du moins que nous vivons, en ce début de troisième millénaire, une période de grande transition. Dans cette perspective, la notion d'utopie permet d'appréhender l'éventail de ce qui pourrait advenir, sans bien sûr prétendre à une quelconque prédiction.

Comment les expériences et les pratiques associées au développement local participent-elles de cette grande transformation ? C'est là, en quelque sorte, l'essence du questionnement qui a conduit à ce travail de recherche. Il ne s'agit pas de se demander comment le développement local peut « changer le monde », mais plutôt de tenter d'interpréter la nature de l'inscription du développement local (et des pratiques qui l'incarnent) dans le branle-bas sociohistorique qui caractérise notre présent immédiat. Pour ce faire, j'ai conçu une grille de lecture directement inspirée du concept d'utopie en l'appliquant à une série de dimensions relatives au développement local.

En effet, après un processus qui s'est étalé sur plus de cinquante ans, la démocratie a aujourd'hui été placée au cœur des objectifs des politiques et des programmes de développement, en Indonésie comme ailleurs. Cet élargissement du concept de développement a de multiples implications. Il modifie, par exemple, en la rendant plus complexe, la vision que l'on a eue, pendant longtemps, du problème de la pauvreté. Si la dimension économique demeure prépondérante, elle ne suffit plus à appréhender l'ensemble du problème. Sortir de la pauvreté et enclencher une dynamique de développement, suppose, non seulement que soient satisfaits les besoins directement liés à la survie, mais aussi que soit renforcée la capacité des individus et des groupes à participer et à influencer les décisions qui les concernent. La démocratie et le développement sont complémentaires et se consolident mutuellement. Le lien entre eux est d'autant plus fort qu'il prend naissance dans les aspirations des individus. C'est cet aspect qui justifie l'utilisation du concept d'utopie, rendant possible l'analyse des imaginaires sociaux.

Dans ma recherche, j'ai exploré en introduction la pertinence d'œuvrer à un renouveau épistémologique pour les études sur le développement local. J'aborderai ici la question de la pertinence du concept d'utopie pour l'interprétation des enjeux sociohistoriques du monde actuel et pour les enjeux particuliers du développement local, en posant finalement la question de la place et de l'importance de la recherche dans cette démarche.

Je commencerai par resituer mon travail dans le cadre des études sur le développement local, puis je rappellerai l'utilité de l'approche qualitative dans ce contexte particulier, pour finir par une réflexion sur le rôle du chercheur dans ce domaine.

1. Quels apports pour les études sur le développement local?

Une lecture parmi d'autres

Ce que cette recherche apporte aux études sur le développement local, c'est avant tout une lecture originale des enjeux s'y rapportant. Il s'agit bien sûr, et c'est très important de le souligner, d'une lecture parmi d'autres, et qui n'a pas la prétention d'être la meilleure ou la plus pertinente. Ainsi, mon travail ne vise pas à convaincre tous les chercheurs en développement local d'adopter ce type de lecture. Mais il est clair que je défends avec conviction la pertinence de considérer cette lecture comme ayant une valeur heuristique tout aussi significative que les autres. Je pense aussi que l'approche que je propose pourrait inciter les chercheurs à concevoir les questions relatives au développement local comme des questions fondamentalement politiques. Cela pourrait contribuer à infléchir, ne serait-ce que minimalement, la tendance à la dépolitisation des enjeux qui s'en dégage. Une telle lecture, finalement, devrait révéler la nécessité de porter des regards transdisciplinaires sur les questionnements reliés au développement local.

Une inscription dans le contexte global

Parlant des « *destins locaux* », Edgar Morin écrit que ceux-ci [...] « *dépendent de plus en plus du destin global de la planète, lequel dépend aussi d'événements, innovations, accidents, dérèglements locaux, qui peuvent déclencher des actions et réactions en chaîne, voire des bifurcations décisives affectant ce destin global* » (Morin 2001 : 229).

Cette hypothèse reprend en quelque sorte un des éléments essentiels de ma thèse. La question de l'interdépendance des destins locaux et globaux, bien qu'elle paraisse presque banale dans les mots de Morin, ne me semble néanmoins pas suffisamment prise en considération dans les études sur le développement local, si ce n'est comme mise en contexte. Et c'est justement au niveau de l'attention portée aux dynamiques d'interdépendance locale-globale que l'approche développée dans mon travail pourrait avoir un apport significatif s'agissant des études sur le développement local. Il est permis d'imaginer, aussi, les impacts qu'une telle prise en considération par les chercheurs pourrait avoir sur les politiques, notamment en ce qui concerne la tendance à la localisation et à la sectorialisation des questionnements.

L'utopie du développement local : des perspectives pour l'avenir

Ma recherche, finalement, pourrait inciter les chercheurs à tenter d'identifier les dimensions utopiques du développement local, ou à distinguer, comme les grilles de lecture y invitent, les initiatives locales qui paraissent contenir davantage une charge utopique. Cela permettrait d'abord, au plan scientifique, de créer de nouvelles connaissances sur le développement local. Mais cela pourrait peut-être favoriser, sur le plan politique, la multiplication d'initiatives de développement local qui aspirent à transformer la réalité instituée dans le sens d'un renforcement de la démocratie et de la cohésion de communautés.

Enfin, mon étude souligne l'importance des enjeux associés au territoire dans les pays en développement. L'étude de terrain en Indonésie et l'approche participative révèlent les différentes facettes de ce territoire : territoire pratiqué, territoire approprié, territoire symbolique, territoire des individus et des groupes vivant en société, territoire à gouverner, territoire à négocier, territoire à échelles multiples. Ces expressions constituent bout à bout une bonne trame pour une définition du développement démocratique, du point de vue des acteurs.

J'ai parlé plus haut de la pertinence de considérer les enjeux du développement local comme des enjeux de société. Adopter une telle position suppose qu'une régulation

sociale et politique au niveau national est encore possible, que la crise réelle de l'État-nation dans sa forme actuelle (centralisée) n'implique aucunement la désuétude du cadre national en soi (Mongin 1998 : 214). Une certaine pensée des sciences sociales a tendance à sonner trop rapidement le glas de l'État national, préférant s'appliquer à chercher des pistes alternatives de régulation locale. C'est ce qui fait que les enjeux du développement local sont souvent abordés comme des enjeux locaux, c'est-à-dire analysés presque exclusivement à partir de leur expression locale et traités comme si les solutions possibles ne pouvaient émaner que du local. Ma position, à ce sujet, est différente : les enjeux locaux sont des enjeux de société qu'il faut traiter comme tels, c'est-à-dire en abordant de front les questions de société qu'ils posent, à toutes les échelles et dans toutes leurs dimensions.

Le développement local comme enjeu de société s'inscrit dans la même dynamique que les grands enjeux sociopolitiques actuels. C'est en ce sens que certains observateurs cherchent à voir dans les initiatives locales ce qui constitue ou pourrait constituer des pistes d'alternatives à la mondialisation néolibérale. Il ne s'agit pas ici d'opposer systématiquement développement local et mondialisation, ou local et global, car il y a plusieurs types de développement local. En fait, il existe différentes conceptions de ce que devraient être le monde, la société, la communauté, le développement. Certaines sont dominantes (néolibéralisme), d'autres émergent et s'y opposent, et toutes s'expriment à tous les niveaux (local, national, mondial).

2. Une approche qualitative

Je m'étais donné pour objectif, dans cette thèse, de me pencher sur les pratiques du développement local en Indonésie.

La démarche

Pour obtenir de l'information pertinente, j'ai mené une étude qualitative des idées et des pratiques de la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama par rapport aux précédents concepts. J'ai effectué une observation de type limitée en participant à plusieurs activités, par exemple une formation sur l'éducation au sujet du mouvement anti-

corruption, la traduction en anglais d'un manuel de formation pour les formateurs sur l'Islam et l'anti-corruption ou encore l'observation d'un séminaire d'un jour sur le prosélytisme islamique en réponse aux problèmes sociaux. J'ai interviewé 23 informateurs (hommes et femmes) de chaque association en leur adressant des questions ouvertes. J'ai recueilli de la documentation, telle que des articles, des journaux et des livres concernant la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama dans les bibliothèques de l'Université Islamique d'État de Jakarta et de l'Université McGill, pour compléter les données recueillies par l'observation et au moyen d'entrevues. J'ai organisé les données collectées en utilisant le procédé ethnographique d'analyse des données, proposé par Le Compte et Schensul (1999).

Cette approche qualitative est aussi une contribution à l'élaboration d'une méthode capable de faire transparaître la démocratie telle qu'elle prend place dans la pratique locale. En m'appuyant sur les idées des acteurs ou citoyens directement concernés, j'ai éclairé la façon dont on peut analyser les communautés locales en faisant transparaître leurs valeurs et leurs pratiques démocratiques.

Diversité des points de vue recueillis

Les études portant sur les rapports entre la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama et les idées contemporaines, telles que la politique, la pensée ou le mouvement islamique et l'éducation islamique, sont habituellement faussées ou dominées par la perspective opposant vision traditionnelle et vision moderniste. Cette perspective ne permet pas de saisir le rôle de la Nahdlatul Ulama et de la Muhammadiyah dans le contexte social actuel, car les deux organisations ont largement évolué avec les dynamiques sociales présentes dans la communauté dans son ensemble. La Nahdlatul Ulama s'est ainsi empressée d'adopter les idéaux du nationalisme indonésien (Hefner 2003) et a forgé une imposante coopération économique avec les non musulmans (Azra 2004). La Muhammadiyah, quant à elle, se dit conciliante à l'égard des institutions modernes, et se présente comme une organisation néanmoins conservatrice dans son idéologie religieuse (*Ibid.*). La présente étude a apporté la preuve qu'au sein même de la Muhammadiyah et de la Nahdlatul Ulama, les membres affichent des points de vue différents par rapport

aux idées occidentales de la démocratie, y compris ceux concernant la souveraineté, la tolérance et la place de la femme dans la société. Par exemple, la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama sont composées de traditionalistes ou « littéralistes » comme de conciliateurs. Selon les répondants, certains membres de la Muhammadiyah et de la Nahdlatul Ulama, particulièrement les jeunes, ont largement présenté un point de vue critique, y compris sur la téléologie de libération islamique, pour étudier l’Islam et les questions contemporaines. Nous avons ainsi vu qu’une perspective opposant traditionnalistes et modernistes n’est pas suffisante et trop réductrice.

Des contradictions constructives

Ce qui est particulièrement intéressant, c’est que les contradictions qui émergent de cette étude de terrain participent à un même projet. Elles participent à la construction d’une communauté. Ce que l’approche qualitative nous a permis de voir, c’est que le développement démocratique se construit par une délibération continue entre la société civile et le gouvernement. Elle introduit dans le développement local une compréhension des communautés locales comme des espaces se construisant par un débat entre des pratiques contradictoires. Nous introduisons, par cette approche, une capacité de mieux faire ressortir la démocratie à l’œuvre dans le développement, bref une capacité de penser démocratiquement. Notre contribution au développement démocratique pourrait se traduire par l’introduction d’une compréhension politique plus apte à faire transparaître la démocratie locale sur le territoire indonésien.

La présente étude s’est donc penchée sur plusieurs résultats liés aux thèmes suivants : les fondements de l’idéologie de deux associations islamiques de la société civile, le développement local incluant l’implication politique, la démocratie, la société démocratique, la citoyenneté et l’éducation à la société démocratique.

Trois composantes

Trois composantes du développement local sont éclairées par l’analyse du projet proposé par le Canada.

1. L'enjeu du développement local pose la question des rapports entre des groupes aux intérêts multiples et divergents. En d'autres termes, penser la communauté suppose à la fois la prise en compte des logiques d'appropriation matérielle et symbolique propres à chacun de ces groupes et leur superposition dans un espace donné.

2. Les réflexions avancées sur différentes dimensions du défi du vivre-ensemble posent la question des méthodologies capables de bien saisir le caractère de la relation vécue. La communauté, qui génère des identités contradictoires, pose des problèmes particuliers pour le développement local.

3. Cette analyse permet aussi d'échapper à la dualité Nord-Sud, par la construction de grilles autorisant la comparaison entre différentes conceptions, intégrant en particulier les conceptions des acteurs des pays partenaires du Projet d'équité sociale.

3. Retour sur le rôle du chercheur

En ce qui concerne l'objet de recherche, c'est-à-dire les dimensions utopiques des enjeux du développement local, je considère que celui-ci pourrait davantage désigner une pratique porteuse de changement social qu'il ne l'est présentement. Je suggère également que le discours scientifique sur le développement local gagnerait à s'engager dans une voie plus prospective.

Le chercheur comme intellectuel

Si les sciences sociales se donnent pour tâche d'éclairer les choix politiques, il semble difficile pour le chercheur de se réclamer d'une position objective. La difficulté est encore plus grande si l'on considère que l'objectivité consiste à apporter une vision de la réalité politique et sociohistorique indiscutable, car fondée sur les présupposés dominants dans l'analyse de la réalité. Le chercheur doit se départir de cette illusion de neutralité et d'objectivité pour appréhender la réalité politique et sociohistorique selon son caractère pluriel et complexe, en prenant en considération différentes lectures de cette réalité. Parce qu'il propose d'autres lectures que la pensée unique, le chercheur aura à justifier son « manque » d'objectivité et il ne pourra pas le faire sans assumer une

certaine objectivation de sa subjectivité. Le chercheur en sciences sociales, spécialiste des questions de société, est aussi un citoyen engagé dans l'histoire de sa communauté, de sa société, de son monde et il ne peut remplir son rôle convenablement que s'il explicite ses préférences épistémologiques (donc idéologiques et politiques). Gageons qu'une telle posture lui permette d'avoir le recul nécessaire pour assumer pleinement la dimension intellectuelle de sa tâche: contribuer à éclairer les choix politiques (Bourdieu 1998).

Les enjeux du développement local, analysés à la lumière de l'utopie comme concept opératoire, prennent une envergure qui pourrait susciter l'étonnement, sinon un peu de réticence devant la tâche à accomplir en termes d'action et de compréhension. Politiquement, ils amènent à interroger nos capacités d'orientation des événements et à effectuer des choix à l'intérieur d'une dynamique politique et sociohistorique opposant dialectiquement la démocratie et la mondialisation néolibérale. Sur le plan anthropologique, ces enjeux nous invitent à questionner en profondeur nos conceptions de l'individu et de la communauté.

Pertinence d'un renouveau épistémologique pour le développement local

Compte tenu des enjeux auxquels l'humanité est actuellement confrontée, du local au global, le travail déjà entamé de refondation épistémologique des études sur le développement doit être renforcé³². Comme champ des sciences sociales, les études sur le développement local relèvent de la même tendance fonctionnelle mentionnée ci-dessus. Élargir ce champ en considérant son inscription dans les dynamiques politiques et sociohistoriques qui transcendent le fait strictement local est indispensable.

³² Plusieurs y œuvrent bien sûr déjà (ou y ont œuvré) et ce, de façon remarquable. Pour n'en nommer que quelques-uns, je peux penser à Edgar Morin, Immanuel Wallerstein, Cornelius Castoriadis.

Une question d'actualité

Dans un ouvrage de réflexion sur les enjeux qui devaient être abordés à l'Assemblée générale du millénaire de l'ONU (septembre 2000), Smith et Naïm prévenaient, à propos des difficultés d'assurer une meilleure gouvernance, que le plus d'obstacle résidait dans « *le fatalisme selon lequel on ne peut rien faire (ou presque) pour modifier le cours des choses* » (Smith et Naïm 2000 : 70). Olivier Mongin, deux ans plus tôt, observait que, depuis la chute du mur de Berlin, « *l'art de gouverner s'est progressivement transformé en un aveu permanent d'impuissance à prendre des décisions et à peser sur le cours de l'histoire* » (Mongin 1998 : 12). Or, à la même époque, plusieurs personnes ou organisations clament haut et fort qu'il est possible d'orienter autrement le cours du monde et de donner un autre visage à une mondialisation inégalitaire. Ainsi, en réaction aux discours fatalistes et à l'attentisme de certaines franges dominantes des élites politiques et économiques mondiales, des voix s'élèvent de plus en plus fort pour dire tout simplement qu'un autre monde est possible. La pensée utopique s'est éveillée au tournant du nouveau millénaire.

Utopie et le développement local

La notion d'utopie peut s'avérer, à bien des égards, inspirante pour les études sur le développement local. Elle permet notamment d'interpréter le développement local en l'inscrivant dans les dynamiques sociales propres au monde actuel tout en considérant les espoirs que les acteurs et les membres d'une communauté portent au quotidien. Les initiatives de développement local peuvent ainsi être analysées de façon originale, que ce soit en les situant dans une dialectique opposant la démocratie et la mondialisation néolibérale, ou à partir des aspirations sociales que portent les acteurs qui y participent. La pensée utopique permet, en outre, d'envisager le développement local comme l'expression d'une nouvelle forme d'action sociale et politique qui émerge à une époque où les modèles d'hier s'étiolent.

BIBLIOGRAPHIE

Abdullah, M. A., 2001, "Muhammadiyah's Experience in Promoting Civil Society", dans Nakamura, M. et S. Siddique (dir.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, pp. 43-56.

Académie de Besançon, *Ressources sur l'utopie*, site internet : <http://artic.acbesancon.fr>, [page consultée le 12 décembre 2006].

Ainsa, F., 1997, *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcanteres-Unesco, 197 p.

Al-Sulami, M. F., 2003, *The West and Islam: Western Liberal Democracy versus the System of Shura*, New York, Routledge Curzon, 288 p.

Ansart, P., 1978, «De l'utopie à l'action», dans Gandillac, M. et C. Piron (dir.) *Le discours utopique*, Colloque de Cerisy, Paris, Union Générale, pp. 282-288.

Aoun, S., 2007b, *Aujourd'hui l'Islam. Fractures, Intégrisme et modernité*, Paris, Médiaspaul, 190 p.

Aoun, S., 2007a, *L'Islam entre tradition et modernité*, Québec, Varia, 105 p.

Avioutskii, V., et al. 2004, *Géopolitique de l'énergie*, Paris, Ellipses. 336 p.

Azra, K., 2004, *Story of Islam From Birth to Expansion and Development*, New York, Lustre Press.

Baczko, B., 1984, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 239 p.

Baczko, B., 1978, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 416 p.

Balandier, G., 2001, *Le Grand Système*, Paris, Fayard, 272 p.

Balme, R. et al. (dir.), 1999, *Les nouvelles politiques locales. Dynamiques de l'action publique*, Paris, Presses de Sciences Po, 486 p.

Banque mondiale, 1997, *Vers un développement piloté par les pays. Une évaluation par plusieurs partenaires du Cadre de développement intégré*. Conclusions de six études de cas nationales, Washington, site internet : <http://www.banquemondiale.org/>, [page consultée le 7 septembre 2004]

Barrillon, M., 1999, «L'URSS, un capitalisme d'État réellement existant. D'un mensonge "déconcertant" à l'autre», *Agone*, n°.21, pp. 25-44.

Barrillon, M. et Luzi J. L., 1998, «Utopie économique vs idéologie économique», *Agone*, n°.20, pp. 9-14.

Bartoli, H., 1999, *Repenser le Développement. En finir avec la pauvreté*, Unesco-Paris, Economica, 205 p.

Bassand, M., 1992, «Développement local et processus identitaires», dans Gagnon C. et J-L. Klein (dir.), *Les partenaires du développement face au défi du local*, Chicoutimi, GRIR.

Baudry, P., 1998, «Une utopie sans projet. L'utopie au cœur des sciences sociales», dans Péquignot, B. (dir.), *Utopies et sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, pp. 229-236.

Bernard, M., 1997, *L'utopie néolibérale*, Montréal, Éditions du Renouveau québécois-Chaire d'études socio-économiques de l'UQAM, 303 p.

- Bernard, P. J., 1997, *De l'utopie moderne et de ses perversions*, Paris, PUF, 207 p.
- Bertolo, A., 1982, «L'imaginaire subversif», dans Collectif, *L'imaginaire subversif. Interrogations sur l'utopie*, Lyon-Genève, Atelier de Création libertaire, Édition Noir, pp.7-25.
- Bertrand, J., 2004, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 278 p.
- Boireau-Rouille, M., 1998, «Enjeux utopiques d'une science des sociétés, Journal philosophique de l'Industrie, des Sciences et des Beaux-Arts, 1825-1826», dans Péquignot, B. (dir.), *Utopies et sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, pp. 13-31.
- Borot, L., 2002, «Gouvernance», *Cités*, Paris, PUF, pp. 181-186.
- Bourdieu, P., 1998, «L'essence du néolibéralisme», *Le monde diplomatique*, p. 3.
- Bourdin, A., 2000, *La question locale*, Paris, PUF, 238 p.
- Bourriaud, N., 2000, «L'ère des micro-utopies», dans Dossier «La renaissance de l'utopie», *Magazine littéraire*, n° 387, Mai, pp. 61-64.
- Boyer, R. (dir.), 1996, *La mondialisation au-delà des mythes*, Paris, La Découverte, 203 p.
- Brown, J., *De la gouvernance comme constitution politique du néolibéralisme*, site internet: <http://attac.org/fra/list/doc/brown.htm>, [page consultée le 1^{er} décembre 2007].

Bruno, J., 1989, «Le développement régional à l'heure du développement local : le temps des incertitudes», *Revue canadienne des sciences régionales*, vol. XII, n°1, pp.9-24.

Cardon, P., 1998, «L'utopie, support d'imagination : fonction positive, fonction négative?», dans Péquignot, B. (dir.), *Utopies et sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, pp. 215-225.

Carrier, M. et al. (dir.), 2000, *Gouvernance et territoires ruraux : éléments d'un débat sur la responsabilité du développement*, Sainte-Foy, PUQ, 343 p.

Castoriadis, C., *Les Carrefours du labyrinthe*, six tomes (I : *Les Carrefours du labyrinthe*, 1978; II : *Domaines de l'homme*, 1986; III : *Le Monde morcelé*, 1990; IV : *La Montée de l'insignifiance*, 1996; V : *Fait et à faire*, 1997; VI : *Figures du pensable*, 1999), Paris, Seuil.

Cayrac-Blanchard, F., 1991, *Indonésie. L'armée et le pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 214 p.

Chambas, G., et Kerhuel, F., 2001, «La réforme de l'État : implications des cadres stratégiques de réduction de la pauvreté», *Afrique Contemporaine*, numéro spécial (3) : 78-85.

Chavagneux, C., et Tubiana, L., 2000, «Quel avenir pour les institutions de Bretton Woods ? Les transformations de la conditionnalité», dans Bourguignon F. et C. Chavagneux, et al. (dir.), *Développement*, Rapport du conseil d'analyse économique, Paris, La Documentation Française.

Chirpaz, F., 1999, *Raison et déraison de l'utopie*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 240 p.

Choay, F., 2001, «L'utopie aujourd'hui, c'est retrouver le sens du local», *Courrier International*, supplément au n°.533, 18 janvier 2001, pp. 10-11.

Cling, J.-P., Razafindrakoto, M. et Roubaud, F., 2003, « Les nouvelles stratégies internationales de lutte contre la pauvreté », Paris, Économica, 463 p.

COLLECTIF, 2000, Dossier «La renaissance de l'utopie», *Magazine littéraire*, n°.387, pp. 18-68.

Côté, S., 2000, «Restructuration socio-économique et gouvernance», dans Carrier M. et S. Côté (dir.), *Gouvernance et territoires ruraux : éléments d'un débat sur la responsabilité du développement*, Sainte-Foy, PUQ, pp. 1-10.

Courchênes, T. J., 1995, "Globalization : The Regional/International Interface", *Revue canadienne des sciences régionales*, vol. 18, n°.1, pp. 1-20.

Damien, R., 1998, «Des lieux utopiques ou éléments pour une critique de la raison utopique», Péquignot, B. (dir.), *Utopies et sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, p. 269-275.

De Chassey, F., 1998, «L'utopie : miroir inversé de la modernité», Péquignot, B. (dir.), *Utopies et sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, pp. 311-340.

Deffontaines, JP., et Prud'Homme, JP. 2001, *Territoires et acteurs du développement local, De nouveaux lieux de démocratie*, Paris, Éditions de l'Aube, 179 p.

De Koninck, R., 2005, *L'Asie du Sud-Est*, Paris, Armand Colin, 362 p.

De Koninck, R., 2003, «Le monde vu d'Indonésie», *Hérodote*, pp. 113-143.

Demazière, C. (dir.), 1996, *Du local au global. Les initiatives locales pour le développement économique en Europe et en Amérique*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 382 p.

Deneuil, P-N. (dir.), 1997, *Lien social et développement économique*, Paris, L'Harmattan, 274 p.

De Sousa Santos, B., 2001 «La globalisation contre-hégémonique et la réinvention de l'émancipation sociale», dans Mercure, D. (dir.), *Une société-monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Sainte-Foy-Louvain-la-Neuve, PUL-De Boeck Université, pp. 9-16.

Dilas-Rochereux, Y., 2000, *L'utopie ou la mémoire du futur. De Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société*, Paris, Robert Laffont, 394 p.

Dionne, H., 1996, «L'art de vivre: base de mobilisations villageoises», *Économie et solidarités*, vol. 28, n°.1, pp. 19-29.

Dionne, H., 1992, «De la région-ressources à la région qualité de vie», dans Gagnon, C. et J-L. Klein (dir.), *Les partenaires du développement face au défi du local*, Chicoutimi, GRIR, pp. 371-399.

Dorion, H., 1963, *La frontière Québec-Terre-Neuve*, Québec, Presses de l'Université Laval, 305 p.

Douzet, F., 2001, «Pour une démarche nouvelle de géopolitique urbaine», *Hérodote*, n°.101, pp. 57-76.

Duez, P., 1998, «La place du développement local dans la dialectique du développement économique», dans Kherdjemil, B. et al. (dir.), *Territoires et dynamiques économiques. Au-delà de la pensée unique*, Paris, L'Harmattan, pp. 189-217.

Duveau, G., 1961, *Sociologie de l'utopie et autres «essais»*, Paris, PUF, 193 p.

Effendy, B., 2003, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore, ISEAS.

Esack, F., 2000, *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford, One World, 288 p.

Esposito, J. L., 1998, *Islam and Politics*, New York, Syracuse University, 393 p.

Favreau, L. et Lévesque, B., 1996, *Développement économique communautaire. Économie sociale et intervention*, Sainte-Foy, PUQ, 230 p.

Fealy, G., 2004, "Islam in Southeast Asia. Domestic Pietism, Diplomacy and Security", dans Beenor, M. (dir.), *Contemporary Southeast Asia Regional Dynamics, National Differences*, New York, Palgrave Macmillian, pp. 136-155.

Feillard, A. et Madinier, R., 2006, *La fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Paris, Indes savantes, Institut de recherche sur l'Asie du Sud Est Contemporaine, 275 p.

Feillard, A. et Madinier, R., 2000, «Entre traditionalisme et modernisme. L'expression politique de l'Islam en Indonésie», dans Cayrac-Blanchard, F. et al. (dir.), *Indonésie : Un demi-siècle de construction nationale*, Paris, L'Harmattan, pp. 217-268.

Feillard, A., 1995, *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine. Les pionniers de la tradition*, Paris, L'Harmattan, 379 p.

Fetterman, D. M., 1998, *Ethnography Step by Step, Applied Social Research Methods*, Thousand Oakes, Sage Publication, 165 p.

Fontenis, G., 1998, «Grandes utopies et sciences sociales», dans Péquignot, B. (dir.), *Utopies et sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, pp. 89-96.

Forest, A. (dir.) 1994, *L'Indonésie contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 287 p.

Foucher, M. 1986, « L'invention des frontières », *Hérodote*, n°.40, pp.54-88.

Freitag, M., 2002, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes 2, 327 p.

Gaffar, A., 2004, "Islam and the Politics in the New Order Era: Seeking an Appropriate Model of Articulation", dans Aep Gunawan, *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah* [The Articulation of Cultural Islam: From a Moral Stage to a Political Review], Jakarta: Srigunting.

Gagnon, G., 2000, «Vers un nouvel imaginaire social», *Possibles*, vol. 24, n°.2-3, printemps-été, pp. 50-61.

Garnier, J-P., 1999, *Le nouvel ordre local. Gouverner la violence*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 182 p.

Gerbaux, F. (dir.), 1999, *Utopie pour le territoire: cohérence ou complexité?*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 189 p.

Giblin, B., 1986, « Géopolitique des régions françaises », *Hérodote*, n°.40, pp. 32-53.

Giblin-Devallet, B., 1990, *La région, territoires politiques, le Nord-Pas-de-Calais*, Paris, Fayard, 449 p.

Glaser, B-G, et Strauss, A., 1967, *Discovery of Grounded Theory, Strategies for Qualitative Research*, Berlin, Aldine de Gruyter, 281 p.

Godet, M., 1997, *Manuel de prospective stratégique. Une indiscipline intellectuelle* (tome 1), Paris, Dunod, 243 p.

Godin, C., 2000, *Faut-il réhabiliter l'utopie?*, Nantes, Pleins Feux, 92 p.

Godin, C., 2000, «D'une utopie à l'autre», dans Dossier «La renaissance de l'utopie», *Magazine littéraire*, n°.387, p. 42.

Gouvernement du Canada, 1992, *Cadre de programmation de la Politique Etrangère*, Ottawa, 46 p.

Gouvernement du Canada, 2002, *Le Canada contribue à un monde meilleur : énoncé de politique en faveur d'une aide internationale plus efficace*, Hull, 33 p.

Gouvernement du Canada, 2004, *CIDA's Action to Promote Harmonization (2004-2005)*, Hull, 35 p.

Gouvernement du Canada, 2005, *Fierté et influence : notre rôle dans le monde*, Ottawa, 37 p.

Groupe de Lisbonne, 1995, *Limites à la compétitivité. Pour un nouveau contrat mondial*, Montréal, Boréal, 225 p.

Guertin, M., 2000, *La contestation dystopique (étude sur les rapports entre l'utopie, l'idéologie et la dystopie)*, Thèse du doctorat en Philosophie, UQTR, 370 p.

Gutmann, A., 1995, "Civic Education and Social Diversity", *Ethics*, vol. 105, n°.3, pp. 557-579.

Habbard, P., 2002, « Les processus d'élaboration des documents stratégiques de lutte contre la pauvreté », dans Cling J.-P., Razafindrakoto M. et F. Roubaud, *Les nouvelles stratégies internationales de lutte contre la pauvreté*, Paris, Économica, pp. 271-305.

Hadinata, B. S., 2003, *The Politics of NGO in Indonesia: Developing Democracy and Managing a Movement*, London, New York, Routledge Curzon, 304 p.

Halimi, S., 1998, « Notre utopie contre la leur », *Le monde diplomatique*, Mai, p. 14.

Hanafi, H., 2002, "Alternative Conceptions of Civil Society: a Reflective Islamic Approach", dans Hasmi, S. *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton, Princeton University Press, pp. 56-76.

Hefner, R. W., 2003, "Public Islam and the Problem of Democratization", *Sociology of Religion*, vol. 62, N°4, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium, pp. 491-514.

Houdoy, H., *Comment peut-on définir l'Utopie?*, site internet du Réseau d'activités à distance : <http://rad2000.free.fr/utopia01.htm>, [page consultée le 4 septembre 2007].

Houée, P., 2001, *Le développement local au défi de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 246 p.

Jabali, F. (dir.) 2003, *The Modernisation of Islam in Indonesia. An Impact Study on the Cooperation between the IAIN and McGill University*, Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, Montreal and Jakarta, McGill University, 173 p.

Jaffrelot, C., 1986, *Théories et pratiques du nationalisme : quelques théories contemporaines du nationalisme confrontées aux mouvements indépendantistes indien et indonésien*, Mémoire de DEA, Études politiques, IEP de Paris, sous la direction de Serge Hurtig, 108 p.

Jalbert, L., 1991, «La décentralisation: enjeux et perspectives», dans Maheu, L. et A. Sales (dir.), *La recomposition du politique*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 251-272 p.

Jean, B., 1989, «Le développement régional à l'heure du développement local : le temps des incertitudes», *Revue canadienne des sciences régionales*, vol. 12, n° 1, pp. 9-24.

Johnson, J.C., 1990, *Selecting Ethnographic Informants*, Newbury Park, California, Sage Publications, 96 p.

Joyal, A., 2002, *Le développement local. Comment stimuler l'économie des régions en difficulté*, Sainte-Foy, PUL-IQRC, 146 p.

Keenleyside, T. A., 1988, "Development assistance", dans Matthews R. O. et C. Pratt (dir.), *Human Rights in Canadian Foreign Policy*, McGill-Queens University Press, Montreal, pp.187-208.

Kelsay, J., 2002, "Civil Society and Government in Islam", dans Rosenblum, N. L. et C. Robert, *Civil Society and Government*, Princeton, Princeton University Press, pp. 284-316.

Khan, M., 2003, "Prospect for Muslim Democracy: The Role of U.S. Policy", *Middle East Policy*, vol. 10, n° 3, Fall.

Kingsbury, D., 2002, *The Politics of Indonesia*, Oxford, Oxford University Press, 296 p.

Klein, J.L. et Waaub, J.P., 1996, «La reconversion économique et le développement local?», *Recherches sociographiques*, vol. 27, n° 3, pp.497-515.

Klein, J.L., 1992, «Le partenariat : une réponse à l'exclusion?», dans Gagnon, C. et J-L. Klein (dir.), *Les partenaires du développement face au défi du local*, Chicoutimi, GRIR, pp.1-18.

Lacoste, Y., 1995, « Préambule », dans Lacoste Y. (dir.), *Dictionnaire de géopolitique*, Paris, Flammarion, pp. 1-35.

Lacroix, J-G., 1998, «Sociologie et transition millénariste : entre l'irraison totalitaire du capitalisme et la possibilité-nécessité de la conscientivité», *Cahiers de recherche sociologique*, n°.30, pp.79-147.

Lacroix, J-Y., 1994, *L'utopie*, Paris, Bordas, 186 p.

Lafontaine, D. (dir.), 2001, *Choix publics et prospective territoriale. Horizon 2025. La Gaspésie: futurs anticipés*, Rimouski, GRIDEQ, 350 p.

Laïdi, Z., 2001, *La gauche à venir. Politique et mondialisation*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 150 p.

Laïdi, Z., 2000, *Le sacre du présent*, Paris, Flammarion, 278 p.

Larochelle, G., 1995, *Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 270 p.

Larochelle, G., 1994, «La fonction symbolique de l'expertise dans la modernité», dans Tacussel, P. (dir.), *Le réenchantement du monde. La métamorphose contemporaine des systèmes symboliques*, Paris, L'Harmattan, pp. 101-116.

Lasserre, F. et Gonon, E., 2001, *Espaces et enjeux : méthodes d'une géopolitique critique*, Paris, L'Harmattan, 470 p.

Le Bris, M., 2000, «Les utopies des sixties», dans Dossier «La renaissance de l'utopie», *Magazine littéraire*, n°.387, pp. 44-45.

Lecompte, M. D. et Schensul, J. J., 1999a, *Designing & Conducting Ethnographic Research*, Walnut Creek, Altamira Press, 264 p.

Lecompte, M. D. et Schensul, J. J., 1999b, *Analyzing & Interpreting Ethnographic Data*, Walnut Creek, Altamira Press, 240 p.

Levin, B., 1998, "The Educational Requirement for Democracy", *Curriculum Inquiry*, vol. 28, n° 1, pp. 57-79.

Loinger, G., 2001, «Prospective des territoires: enjeux et problèmes», dans Lafontaine, D. (dir.), *Choix publics et prospective territoriale. Horizon 2025. La Gaspésie: futurs anticipés*, Rimouski, GRIDEQ, pp. 286-293.

Löwy, M., 1998, «Utopie, idéologie et croyance religieuse», *Projet (Le déplacement des utopies)*, n° 253, pp. 41-47.

Luzi, J., 1999, «Libéralisme et nihilisme», *Agone*, n° 21, pp. 45-57.

Madjid, N., 2001, "Potential Islamic Doctrinal Resources for the establishment and Appreciation of the Modern Concept of Civil Society", dans Nakamura M. et al., *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, pp. 149-163.

Maffesoli, M., 2000, *Le retour du tragique. L'instant éternel*, Paris, Édition Denoël, 234 p.

Magnis-Suseno, F., 2006, «Une nouvelle démocratie en Indonésie», *Études*, Tome 404, pp. 441-451.

Maler, H., 1995, *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel, 417 p.

Malibeu, A., 1999, «Les perspectives d'action publique. Autour d'un local reconsidéré», dans Balme, R. et al. (dir.), *Les nouvelles politiques locales. Dynamiques de l'action publique*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 433-438.

Mannheim, K., 1956, *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 233 p.

Mattelart, A., 1999, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, Éditions de la Découverte, 443 p.

Mayor, F., 1997, «Vouloir l'impossible», préface à Ainsa, Fernando, *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcanteres-UNESCO, pp.7-12.

McGee, R., Levene, J. et Hughes, A., 2001, "Assessing Participation in Poverty Reduction Strategy Papers: A Desk-Based Synthesis of experience in Sub-Saharan Africa", Working Paper, Brighton: Institute of development Studies.

McGill University, 2002, *Project Implementation Plan*, IAIN Indonesia Social Equity Project, Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, 29 p.

McGill University, 2000, *Proposal. IAIN Indonesia Social Equity Project*, Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, 35 p.

Mercure, D. (dir.), 2001, *Une société-monde? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Sainte-Foy-Louvain-la-Neuve, PUL-De Boeck Université, 335 p.

Milacic, S., 1996, «La démocratie malade du consensus. Utopie consensuelle et réalité conflictuelle», dans Rencontres de Châteauvallon, *Pour une utopie réaliste. Autour d'Edgar Morin*. Paris, Éditions Arléa, pp. 93-106.

Mongin, O., 1998, *L'après 1989. Les nouveaux langages du politique*, Paris, Hachette Littératures, 258 p.

More, T. 2003, *L'Utopie*, Paris, Librio Philosophie, 124 p.

Moreau-Defarges, P., 2002, *Dictionnaire de géopolitique*, Paris, Armand Colin, 186 p.

Morin, E., 2001, *La méthode, 5. L'humanité de l'humanité*, Paris, Seuil, 288 p.

Morin, E., 1997a, «La mondialisation: ultime chance ou malchance ultime», dans Morin, E. et S. Naïr (dir.), *Une politique de civilisation*, Paris, Éditions Arléa, pp. 107-122.

Morin, E., 1997b, «La réforme de la pensée sociologique», dans Xiberras, M. (dir.), *Cahiers de l'imaginaire (Épistémologie, éthique, politique)*, Paris, L'Harmattan, n°.14-15, pp. 15-19.

Morin, E., 1996b, «Pour une réforme de la pensée», dans *Rencontres de Châteauvallon, Pour une utopie réaliste. Autour d'Edgar Morin*, Paris, Éditions Arléa, pp. 107-115.

Morin, E., 1996a, «Pour une utopie de la représentation», dans *Rencontres de Châteauvallon, Pour une utopie réaliste. Autour d'Edgar Morin*. Paris, Éditions Arléa, pp.53-59.

Morin, E., 1996, «La bonne et la mauvaise utopie», dans *Rencontres de Châteauvallon, Pour une utopie réaliste. Autour d'Edgar Morin*, Paris, Éditions Arléa, pp. 11-13.

Morin, E., 1995, «La stratégie de reliance pour l'intelligence de la complexité», dans *Revue Internationale de Systémique*, vol. 9, n°.2.

Morrisson D., 1998, *Aid and Ebb Tide : a History of CIDA and Canadian Development Assistance*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 602 p.

Moussalli, A. S., 2003, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*, Florida, University Press of Florida, 240 p.

Moussalli, A. S., 1999, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*, Orlando, University Press of Florida, 256 p. 256.

Nair, S., 1997, «Libéralisme, démocratie, avenir», dans Morin, E. et S. Nair (dir.) *Une politique de civilisation*, Paris, Éditions Arléa, pp. 199-235.

Naval, C., Print, M. et Veldhuis, R., 2002, "Education for Democratic Citizenship in the New Europe: Context and Reform", *European Journal of Education*, vol. 37, n°2, pp. 107-128.

Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), 2007, *Statistiques sur le développement international*, Base de données, Paris, CD-ROM.

Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), 1997, *Evaluation of programs promoting participatory and good governance*, Paris, DAC Expert Group on Aid Evaluation.

Padioleau, J-G., 2001, «La gouvernance ou comment s'en débarrasser (stratégies de corruption)», *Espaces et Sociétés*, n°101-102, pp. 61-73.

Patriat, L., 2007, *La décentralisation indonésienne : Une expérience de démocratisation radicale et chaotique*, Les notes de l'Irasec, n°1, 31 p.

Patsias, C. et Patsias, S., 2006, «Les comités de citoyens, une transformation par le bas du système démocratique ? L'exemple des groupes québécois et marseillais», *Politique et Sociétés*, Numéro spécial 25, pp. 57-81.

Pecqueur, B., 2000, *Le développement local*, Paris, Syros, 130 p.

Péquignot, B. (dir.), 1998, *Utopies et sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, pp. 229-236.

Perrot, M-D., 1997, «Du vrai/faux au virtuel : mondialisation culturelle et noéutopie», dans Rist, G. (dir.), *La mondialisation des anti-sociétés. Espaces rêvés et lieux communs*, Nouveaux cahiers de l'IUED, n°.6, pp. 41-65.

Pessin, A., 2001, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, PUF, 217 p.

Petrella, R., 2000, «Sans titre», Texte d'une conférence prononcée à un séminaire organisé par la FTQ, 19 octobre 2000, 10 p.

Polèse, M., 1996, «Le développement local revu et corrigé : récit d'une douce illusion dangereuse», dans Côté, S. et J-L. Klein (dir.), *Le Québec des régions : vers quel développement?*, Rimouski-Chicoutimi, GRIDEQ-GRIR, pp. 321-335.

Préposiet, J., 1998, «Sur l'apport positif des utopies», Péquignot, B. (dir.), *Utopies et sciences sociales*, Paris-Montréal, L'Harmattan, pp. 247-257.

Prescott, J.R.V., 1965, *The Geography of Frontiers and Boundaries*, Chicago, Aldine.

Proulx, M-U., 1996, «La politique régionale au Québec», *L'action nationale*, vol. 86, n°.2.

Rada-Donath, A., 2001, «Prospective et territoire», *Revue Organisations et Territoires*, vol. 10, n°.2, pp. 15-23.

Rada-Donath, A., 1993, «Vers la démocratie informationnelle», dans Klein, J-L. et al. (dir.), *Les régions après l'État : Chili, Pologne, Québec*, Chicoutimi, GRIR-UQAC, pp. 81-99.

Ramage, D.E., 1995, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London, Routhledge, 296 p.

Ramonet, I., 1998, «Besoin d'utopie», *Le monde diplomatique*, Mai, p. 9.

Ricœur, P., 1997, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 411 p.

Rifkin, J., 1996, *La fin du travail*, Montréal, Boréal, 436 p.

Riot-Sarcey, M., 2001, «Préface», dans Collectif, *Les utopies, moteurs de l'histoire?*, (Les Rendez-vous de l'Histoire, Blois 2000), Nantes, Pleins feux, pp. 7-11.

Robert, P., 2006, *Le Petit Robert 1*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2949 p.

Rouille d'Orfeuil, H., 2002, *Économie, le réveil des citoyens. Les alternatives à la mondialisation libérale*, Paris, La Découverte, 186 p.

Roy, O., 2002, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2949 p.

Sander, M. F., 2000, "Preparation for Ethical Community: Learning from Education for Sittichkeit in New Order Indonesia", *Citizenship Studies*, vol. 4, n°3, pp. 339-355.

Sloterdijk, P., 2000, «L'utopie en chantier», dans Dossier «La renaissance de l'utopie», *Magazine littéraire*, n°387, pp. 54-57.

Smith, G. et Naïm, M., 2000, *Des États remaniés. Mondialisation, souveraineté et gouvernance*, Ottawa, Centre de recherche pour le développement international, 77 p.

Sukma, R., 2003, *Islam in Indonesian Foreign Policy*, London, New York, Routhledge Curson, 192 p.

Suwarno, J., 2002, *Muhammadiyah as opposition, (Muhammadiyah sebagai Oposisi)* Yogyakarta, UII Press, 107 p.

Thual, F., 1993, *Géopolitique au quotidien*, Paris, Dunod, 197 p.

Tikare, S., 2001, "Organizing participatory Processes in the PRSP", dans *A Sourcebook for Poverty Reduction Strategies*, World Bank, site internet: <http://www.worldbank.org/povrety/strategies/chapters>, [page consultée le 12 décembre 2006]

Topsoe-Jensen, B., 1989, *Popular participation, monitoring and evaluation in Integrated Rural development*, Working Paper, n°.6, Popular Participation Program, Development Studies Unit, Department of social Anthropology, University of Stockholm.

Trousson, R., 1998, *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris-Montréal, L'Harmattan , 233 p.

Valadier, P., 1998, «Le rêve démocratique», *Projet (Le déplacement des utopies)*, n°.253, pp. 48-55.

Vanier, M., 2001, « Ce que la World Company ne comprend pas », dans Attac (coll.), *Agir local, penser global. Les citoyens face à la mondialisation*, Paris, Mille et une nuits, 109 p.

Wallerstein, I., 2001, «Le système-monde en désagrégation», dans Mercure, D. (dir.), *Une société-monde? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Sainte-Foy-Louvain-la-Neuve, PUL-De Boeck Université, pp. 35-44.

Wallerstein, I., 2000, *L'utopistique ou les choix politiques du XXIe siècle*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 139 p.

Wunenburger, J-J., 1979, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Éditions Jean-Pierre Delarge, 232 p.

Yin, R. 1984, *Case study research: Design and methods*, Beverly Hills, Sage, Applied Social Research Methods Series, vol 5, pp. 13-26.

Zarifian, P., 2001, *L'émergence du Peuple Monde*, Paris, PUF, 188 p.

ANNEXES

ANNEXE I : GLOSSAIRE	II
ANNEXE II : SOURCES ET ANALYSE DES DONNÉES	XI
ANNEXE III : LE CHOIX DES ENTRETIENS	XIII
ANNEXE IV : GUIDE POUR LES ENTREVUES	XXI
ANNEXE V : LISTE DES ENTREVUES	XXIV

ANNEXE I : GLOSSAIRE

<i>Abangan</i>	S'oppose à <i>santri</i> Celui qui est musulman de nom
<i>Amar ma'ruf et nahyu munkar</i>	Promotion des bonnes actions et interdiction des méfaits
<i>Adil</i>	Justice
<i>Aisyiah</i>	Organisation autonome pour les femmes de la Muhammadiyah
<i>Amanah</i>	fiabilité et loyauté
<i>Aswaja</i>	Pensée sunnite
<i>Bai'ah</i>	Acte d'allégeance et d'obéissance des Musulmans à leur Imam (souverain musulman) selon la <i>Chari'a</i> . C'est un contrat social entre les Musulmans et leurs gouvernants sur la base du respect de la <i>Chari'a</i> (Aoun 2007b).
<i>Bahasa Indonesia</i>	Langue indonésienne
<i>Bhineka Tunggal Ika</i>	« Diversité au sein de l'unité », conception indonésienne
<i>Chari'a</i>	Littéralement « voie » ou « chemin ». La traduction largement retenue du mot en français est « loi islamique ». Ce terme désigne l'ensemble des préceptes islamiques qui règlent l'existence du Musulman. Il englobe aussi l'eschatologie musulmane. Pour les théologiens musulmans, la <i>Chari'a</i> constitue l'ensemble des principes généraux de la loi islamique issus du Coran, de la <i>Sunna</i> , de la jurisprudence et d'autres sources (Aoun 2007b).
<i>Cium tangan</i>	Tradition voulant que les membres de position sociale inférieure baisent la main des membres occupant des positions plus élevées au sein du conseil, ou la main des <i>ûlémas</i> .
<i>Chiïsme</i>	Le chiïsme constitue l'une des trois principales branches de l'Islam avec le sunnisme et le kharijisme. Il regroupe environ 15 % des musulmans (Aoun 2007b).

Coran	Livre saint de l'islam
<i>Da'wah</i>	« Prosélytisme » Invitation à accepter la parole de Dieu, l'islam Au XXe siècle, le terme signifie : « propagation de la foi islamique, diffusion des principes islamiques et des activités de prédication, dans le but de convertir des personnes professant une autre religion que l'islam » (Feillard et Madinier 2006).
<i>Dokuritsu Junbi Chôsakai</i>	Comité d'enquête sur les efforts de préparation de l'indépendance de l'Indonésie
<i>Fatayat</i>	Organisation autonome pour les jeunes femmes de la Nahdlatul Ulama
<i>fasad</i>	Actes de corruption, corruption en général, violence, oppression ou tout autre acte qui dévasterait la vie de la communauté en général.
<i>Fatwa</i>	Avis ou décret juridique sur un point de droit musulman, généralement non contraignant, visant une interprétation particulière de la loi islamique (Feillard et Madinier 2006). Le but est de mettre au clair l'imprécision du texte religieux. Toutefois, devant le fait de la décentralisation du monde sunnite, plusieurs <i>fatwas</i> sont émises par des gens non qualifiés. Il arrive même qu'on ait, sur un cas, des <i>fatwas</i> contradictoires issues de plusieurs dignitaires musulmans (Aoun 2007b). En Indonésie, les <i>fatwas</i> sont émises par diverses organisations religieuses, mais n'ont pas d'autorité légale (Feillard et Madinier 2006).
<i>Fiqh</i>	Science du droit islamique du Moyen Âge, constituée à partir du VIIIe siècle. Jurisprudence. Dans le monde sunnite, il existe quatre écoles de pensées <i>fiqhistes</i> , dites juridiques : hanafite, malikite, shafi'ite, hanabalite, du nom de leur fondateurs respectifs, Abou Hanifa (699-767), Malik (715-795), Shafi'i (767-820) et Abou Hanbal al-Ghazaly (780-855). Le <i>fiqh</i> comporte deux grandes sections fondées sur des méthodologies différentes : les pratiques religieuses (Al-'ibâdât) et les affaires sociales (Al-mu'âmalât) (Aoun 2007b). La <i>Fiqh</i> est considéré comme une compréhension étroite de l'islam (Feillard et Madinier 2006).
<i>Furuiyah</i>	Hétérodoxie Éléments qui diffèrent de la doctrine fixée par les autorités officielles de l'islam.

<i>Hadith</i>	« Récit » Ce terme désigne les paroles et les faits du Prophète rapportés par ses compagnons, dans le but de constituer l'exemple à suivre par tous les Musulmans. L'ensemble des <i>hadiths</i> , quand ils sont authentifiés, constitue, après le Coran, la seconde source de la <i>Chari'a</i> (Aoun 2007b).
<i>Histsa</i>	Médiatisation
<i>Hurriyah</i>	Liberté religieuse
<i>Ijma</i>	Unanimité
<i>Ijtihâd</i>	Effort effectué par un juriste pour extraire une loi des données scripturaires ou pour donner un avis juridique en l'absence de textes de références (Aoun 2007b). En droit islamique : usage du raisonnement individuel ; utilisation de la méthode du raisonnement par analogie; tirer des conclusions par la méthode de l'analogie ou le raisonnement systématique en partant du Coran et de la <i>Sunna</i> du Prophète (Feillard 1995). Selon Esposito 1998, <i>Ijtihâd</i> constitue une façon d'appliquer correctement le message coranique suivant les circonstances. Le syncrétisme et l'adoption d'idées et de méthodes nettement étrangères à l'Islam historique sont rejetés. Le but est l'édification morale d'une société musulmane pour la ramener vers son centre islamique.
<i>Istislah</i>	Intérêts publics
<i>Istislam ou Islam</i>	Soumission à la volonté d'Allah
<i>Kabupaten</i>	Subdivision administrative du 2 ^{ème} niveau en Indonésie, en dessous de la province.
<i>Kafir</i>	« Non croyant ». Terme applicable aux non-musulmans, mais parfois utilisé par l'Islam radical indonésien contre les musulmans jugés trop libéraux (Feillard et Madinier 2006).
<i>Keterbukkan</i>	« Ouverture d'esprit »
<i>Khair</i>	Bonnes œuvres ou bonnes actions

<i>Khalifah</i>	<p>Ce terme vient du terme arabe <i>khalafa</i> qui veut dire succéder, remplacer. Le <i>Khilafah</i> (habituellement orthographié Califat) désigne le système politique révélé par ALLAH (SWT) au Prophète (PBSL). Il faut préciser que la succession se rapporte à la fonction de chef d'État et non à la prophétie. Le <i>Khalifah</i> (chef de l'État islamique) n'hérite donc pas de l'infaillibilité dans la transmission de la révélation qui caractérise les prophètes. Le <i>Khalifah</i> reste un être humain susceptible de se tromper et auquel les citoyens demandent des comptes. Il ne peut inventer des lois pour gérer les rapports humains. Cette particularité du système islamique se résume par l'une des règles fondamentales de l'État islamique : la souveraineté appartient à Allah seul (au travers de sa <i>Shari'ah</i>). Le rôle du <i>Khilafah</i> est donc d'appliquer la <i>Shari'a</i> islamique (la législation révélée par Allah), et de propager l'Islam au monde entier. (Aoun 2007b).</p>
<i>Khittah</i>	Principes de base de la Nahdlatul Ulama de 1926
<i>Kiyai</i>	<p>« Érudit religieux ».</p> <p>Titre donné aux personnes respectées pour leurs connaissances de la religion musulmane, en particulier un maître d'école coranique ou un maître religieux traditionnel (Cayrac-Blanchard 1991; Forest 1994). L'usage du terme s'est répandu, il peut référer à toute personne musulmane charismatique, sans que le savoir religieux soit une condition nécessaire (Feillard et Madinier 2006).</p>
<i>Kotamadja</i>	La municipalité
<i>Laskar Jihad</i>	« Combattants de l'Islam » (parti politique indonésien)
<i>Madrasah</i>	<p>Dans le monde musulman, établissement d'enseignement théologique et juridique à niveaux multiples.</p> <p>En Indonésie, école musulmane. La plupart ont adopté le cursus des écoles non-religieuses après 1975, avec en moyenne un tiers d'enseignement religieux (Feillard et Madinier 2006).</p>
<i>Muhammadiyah</i>	<p>« Les fidèles de Muhammad ».</p> <p>Association islamique de la société civile moderniste fondée en 1912 à Yogyakarta par Kiai Haji Ahmad Dahlan.</p>

	Elle a une dimension « réformiste » : elle purifie les pratiques de l’Islam en Indonésie, multiplie ses écoles, qui accordent une grande place aux matières non religieuses. Elle contribue ainsi à l’intégration des milieux musulmans « stricts » au système éducatif national. Le vote de la Muhammadiyah est distribué entre les partis islamiques comme le Pan, le PPP, PBB et le PKS, mais aussi le Golkar (Feillard 1995).
<i>Majlis Tarjih</i>	Conseil du <i>Fatwa</i>
<i>Mukafat</i>	Consensus
<i>Muslimat</i>	Organisation autonome pour les femmes de la Nahdlatul Ulama
<i>Masyarakat utama</i>	« Société idéale »
<i>Masyumi</i>	« Assemblée consultative des musulmans d’Indonésie » (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Organisation socio-politique musulmane créée en 1943 par les Japonais. Le 7 novembre 1945, à Yogyakarta, le <i>Masyumi</i> devint le parti politique des Musulmans modernistes. Le <i>Masyumi</i> fut dissout par Sukarno en 1960, en même temps que le PSI (Forest 1994 ; Feillard 1995).
<i>Mu’tazila</i>	La doctrine de <i>Mu’tazila</i> affirme que la justice divine exprime l’essence même de Dieu, qui ne peut que faire le bien pour un être humain. Dieu, de par sa nature, ne peut pas commettre d’injustice. Les humains peuvent tenter de réaliser la justice divine sur Terre, mais ils ne peuvent le faire qu’avec la raison, une sorte de justice approximative qui n’est que le reflet de la justice divine et qui se traduit par des actions résultant de la volonté des humains ou des actions dont les humains sont responsables. La doctrine de <i>Mu’tazila</i> sur la justice repose sur les principes suivants : (1) rationalisme : la justice est dictée par la raison; (2) volontarisme : les gestes de l’humain sont le produit de son libre-arbitre; et (3) le principe de la responsabilité : les humains seront ultimement punis ou récompensés pour leurs choix. (Al-Sulami 2003).
<i>Nahdlatul Ulama</i>	«Renaissance des <i>Ūlémas</i> ». Association islamique de la société civile, fondée par des érudits religieux (<i>oulémas</i>) en janvier 1926, à Surabaya, pour défendre les pratiques de l’Islam

	<p>traditionaliste.</p> <p>L'un des cofondateurs du Nahdlatul Ulama est Hasyim Asy'ari, grand-père d'Abdurrahman Wahid (président indonésien d'octobre 1999 à juillet 2001). En 1937, la Nahdlatul Ulama s'associe à la Muhammadiyah pour fonder le MIAI qui deviendra le <i>Masyumi</i> en 1943. En 1951, la Nahdlatul Ulama quitte le <i>Masyumi</i> et elle constitue son propre parti politique tout en poursuivant des activités sociales et éducatives. En 1973, la Nahdlatul Ulama se joint au PPP, mais en 1984, elle renonce à la politique « pratique » pour retourner aux aspirations de 1926 et redevient une organisation sociale (Forest 1994; Feillard 1995). L'association n'est pas réfractaire à la modernisation de l'enseignement. Le parti politique le plus proche de la Nahdlatul Ulama est le PKB en 1999 et 2004, mais son vote va également au PPP et au Golkar (Cayrac-Blanchard 1991).</p>
<i>Nasyiatul Aisyiah</i>	Organisation autonome pour les jeunes femmes de la Muhammadiyah
<i>Pancasila</i>	<p>Idéologie nationale depuis 1945. Selon sa dernière version, la <i>Pancasila</i> comprend :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) la croyance en un Dieu unique; 2) une humanité juste et civilisée; 3) l'unité indonésienne; 4) la démocratie conduite avec sagesse, dans la concertation et la représentation; 5) la justice sociale (Feillard et Madinier 2006).
<i>P4</i>	<p>P4 (<i>Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila</i>) ou un guide sur l'appréciation et l'application de l'idéologie de l'État). Ce programme se concentrait sur les documents suivants : la <i>Pancasila</i>, la Constitution de 1945 et la politique de l'État sur le développement national.</p>
<i>Pesantren</i>	École coranique fondée par un <i>kiyai</i> , à souvent à l'origine dans un hameau éloigné des villes. Les élèves, <i>santri</i> , y sont pensionnaires, et assuraient autrefois eux-mêmes les tâches de ménage et de cuisine (Feillard et Madinier 2006).
<i>Piagam Jakarta</i>	«Charte de Jakarta», qui donnerait l'obligation à tous les musulmans d'Indonésie d'appliquer la <i>Chari'a</i> .

<i>Salafi</i>	<p>Terme utilisé pour désigner les premières générations de Musulmans, plus particulièrement les <i>Sahabas</i>, les compagnons du Prophète.</p> <p>À l'époque actuelle, le terme désigne parfois les Musulmans qui veulent revigorer l'islam par un retour aux sources, revenir à la doctrine « pure » de ces premières générations, et rejettent les opinions nouvelles (Aoun 2007a).</p> <p>L'optique <i>salafi</i> rejette les traditions et les écoles de pensée ultérieures et appelle à un retour au Coran et à la <i>Sunna</i> comme bases authentiques de la vie musulmane. Elle met l'accent sur la mise en application de l'<i>Ijtihâd</i>. Les ancêtres vertueux sont normalement considérés comme appartenant aux trois premières générations de Musulmans et comme étant les compagnons immédiats du Prophète. En raison de cette proximité à Muhammad, les Musulmans jugent que les traditions et pratiques qu'ils ont transmises comme croyants sont investis d'une autorité spéciale. Ce mouvement a pour but de transformer l'islam en force dynamique dans le monde d'aujourd'hui. Dans le contexte actuel, cela suppose la recherche d'une compatibilité avec la science moderne et un appel aux réformes sociales.</p> <p>Cependant, à la fin du XX^e siècle, le terme <i>salafiyya</i> s'est aussi vu associé au mouvement extrémiste qui prêchait la violence dirigée contre les régimes et les ordres existants, tant musulmans que non musulmans, parcequ'ils n'adhèrent pas à une interprétation littéraliste rigide du Coran et de la <i>Sunna</i> (Feillard et Madinier 2006).</p>
<i>Salafiyya</i>	Ensemble de mouvements apparus à l'époque moderne pour prôner le retour à l'islam des origines – celui du Prophète et de ses compagnons (Feillard et Madinier 2006).
<i>Santri</i>	<p>Musulman orthodoxe ou pratiquant (Cayrac-Blanchard 1991).</p> <p>S'oppose à <i>abangan</i>.</p>
<i>Shûrâ</i>	<p>« Principe de consultation », dialogue, concertation et délibération sur les questions touchant la religion ou la société (Aoun 2007).</p> <p>La <i>shûrâ</i> comprend aussi d'autres significations: (1) la consultation des érudits par le chef de l'État; (2) la participation du peuple aux questions d'ordre politique et touchant les communautés; et (3) le devoir de conseiller les chefs et les autres. La <i>shûrâ</i> commence par la famille et s'étend à toutes les sphères de la société (Aoun 2007b).</p>

<i>Sunna</i>	<p>« Règle de conduite »</p> <p>Coutume normative du Prophète : ses paroles et ses actes, et plus généralement les enseignements et les exemples qu'il a donnés. Cette règle est transmise par les traditionalistes et leurs successeurs, et reconnue par la majorité des Musulmans sunnites (Aoun 2007b).</p> <p>Elle est reconnue comme fondement de l'Islam après le Coran (Feillard et Madinier 2006).</p>
<i>Sunnisme</i>	<p>Courant doctrinal majoritaire de Islam. les Sunnites sont désignés en arabe comme les gens de la <i>Sunna</i> et de la communauté. Le sunnisme est défini par la modération et le refus de toute tendance extrémiste (Aoun 2007b).</p>
<i>Sunnite</i>	<p>Le sunnisme étant le principal courant religieux de l'Islam, les adeptes de la tradition sunnite sont dénommés Sunnis ou Sunnites. Il est admis parmi les Sunnites que le nom est dérivé du mot <i>Sunna</i> qui représente la ligne de conduite du Prophète Muhammad.</p>
<i>Tajdid</i>	<p>« Renouveau de la pensée » musulmane, réveil ou réforme.</p> <p>Le <i>Tajdid</i> est le prolongement de la tradition de revitalisation de la foi et des pratiques islamiques au sein des communautés historiques musulmanes. <i>Tajdid</i> appuie la croyance selon laquelle les mouvements de renouveau sont un élément authentique de la manifestation historique de la révélation islamique. Le groupe <i>tajdid</i> revendique fortement l'analyse indépendante du Coran et de la <i>Sunna</i> et décourage par le fait même l'adhérence aux idées des générations antérieures d'érudits musulmans du Moyen Âge (Esposito 1998).</p>
<i>Tanwir</i>	<p>Réunion nationale annuelle qui rassemble un Conseil dont les membres représentent la Muhammadiyah aux niveaux provincial et régional. Les membres du <i>Tanwir</i> sont choisis lors des réunions des conseils au niveau des provinces et des districts ; le mandat <i>Tanwir</i> est d'établir une interaction intensive avec des groupes non membres de la Muhammadiyah, y compris les non-musulmans.</p>
<i>Tasamuh</i>	<p>« Tolérance religieuse »</p>
<i>Tawheed</i>	<p>Manifestation de la foi en l'uniformité de Dieu ou l'existence d'un seul dieu (monothéisme strict). La foi en Dieu doit aussi se manifester pour promouvoir la</p>

	<p>justice et libérer ceux qui sont opprimés et dépourvus de pouvoir des injustices sociales, économiques et politiques, de la corruption et de toute forme d'oppression (Esack 2000).</p> <p>Cette notion offre une base pour démontrer la compatibilité de l'Islam et de la science moderne. Selon Esack (2000), <i>Tawheed</i> comporte la foi en Dieu, qui doit aussi se manifester pour promouvoir la justice et libérer ceux qui sont opprimés et dépourvus de pouvoir des injustices sociales, économiques et politiques, de la corruption et de toute forme d'oppression. Selon Ramadan, ce groupe fait partie du groupe scolastique traditionaliste (Feillard et Madinier 2006).</p>
<i>Ūléma</i>	<p>Spécialiste des sciences religieuses, érudit religieux (Feillard et Madinier 2006).</p> <p>Celui qui possède la connaissance.</p> <p>Docteur spécialiste des sciences islamiques (Feillard 1995).</p> <p>Théologien musulman (Forest 1994).</p> <p>On utilise également la graphie « Ouléma ».</p>
<i>Umma</i>	<p>Terme coranique désignant la communauté des musulmans dans son ensemble et dans le monde entier. On peut aussi le traduire par « nation » ou « communauté » (Aoun 2007b). Selon les érudits musulmans, la notion de <i>Umma</i> serait apparue au XI^e siècle, au moment où le Prophète dirigeait les Musulmans dans une campagne par laquelle il souhaitait unir les tribus arabes dans une nouvelle société qui comprendrait aussi les Chrétiens et les Juifs (Kelsay 2002). La <i>Umma</i>, selon Madjid (2001), correspond au concept de société civile, ou plus précisément, à celui de « société civilisée ». Il s'agit d'un modèle de société à caractère pluraliste (Madjid 2001).</p>
<i>Wahyu</i>	Textes religieux comme autorité primaire, parole de Dieu.
<i>Zulm</i>	« Méfait », Ce terme fait référence à tout acte injuste et autres sortes de violation des droits humains.
<i>Wawasan Nusantara</i>	Souveraineté globale : océans, lacs, terres, bois.

ANNEXE II : SOURCES ET ANALYSE DES DONNÉES

Sources

Les données sont issues de mon enquête de terrain et proviennent de deux sources principales, les archives du Projet d'équité sociale ainsi que des entrevues réalisées à Montréal et en Indonésie. Plus précisément, les matériaux collectés et analysés se répartissent de la manière suivante :

1. Projet (Université McGill, décembre 2005)

- Documents relatifs au Projet ;
- Études d'impact ;
- Publications ;
- Rapports d'activités ;
- Auto-évaluations ;
- Monographies sur les deux associations.

2. Associations et terrain (documents en anglais et en indonésien)

- Dans les centres d'information des deux associations, j'ai recueilli des documents rédigés par des membres du conseil qui reflètent leurs points de vue personnels ou celui de leur organisation (rapports de conseils, journaux et livres).
- Pendant mon séjour à Jakarta, j'ai recueilli du matériel concernant les associations islamiques en Indonésie à la bibliothèque de l'Université Islamique d'État de Jakarta (IAIN). J'ai aussi obtenu des informations concernant la Nahdlatul Ulama et la Muhammadiyah à la bibliothèque du Centre d'études sur l'Islam de l'Université Islamique d'État de Jakarta. De plus, j'ai obtenu des livres au sujet de la Nahdlatul Ulama et de la Muhammadiyah dans des librairies de Jakarta.

3. Entrevues

Voir annexes III, IV et V pour le détail sur les entrevues.

Analyse

Méthode

En traitant et en analysant les données, j'ai suivi la méthode d'analyse proposée par LeCompte et Schensul (1999), en l'ajustant aux contraintes particulières de mon terrain. J'ai tenu un journal de bord durant toute la collecte des données. Je les ai ensuite organisé (observations, documents et entrevues semi-dirigées) à fin de pouvoir les analyser. Cette étape impliquait le triage et l'organisation des données dans des dossiers, leur étiquetage afin de respecter la confidentialité des répondants (ils sont identifiés par des initiales fictives), leur rangement, de même que leur organisation selon les idées, les thèmes, les modèles et les structures de base qui commençaient à se dégager. Cette procédure impliquait également l'élaboration d'un système de codification et de catégorisation des données (*Ibid.*).

Organisation des données

1. Création d'un document synthétisant les données recueillies lors de mes entrevues avec les 46 répondants de la Nahdlatul Ulama et de la Muhammadiyah (voir annexe V) enregistrées sur 25 cassettes. J'ai passé 3 ou 4 heures à transcrire chaque cassette, selon la durée de l'entrevue avec les protagonistes. Puis, j'ai dû traduire chaque transcription, parce que tous les entretiens se sont effectués en anglais.
2. Recherche des idées principales et secondaires et impression des données de manière à en tirer des notes précises.
3. Création de la matrice en répartissant les données de chaque répondant selon quatre thèmes : (1) la démocratie : la notion ou la perception de la démocratie, l'Islam et la démocratie (compatibilité/incompatibilité), la réponse à la démocratie; (2) la société démocratique : la tolérance, l'égalité des sexes, la critique du groupe; (3) la citoyenneté : concept de citoyenneté et loyauté/engagement; (4) l'éducation à la citoyenneté démocratique : le concept, le modèle d'application de l'éducation à la citoyenneté démocratique.
4. Élaboration de la synthèse : intégration et coordination de l'information de chaque répondant selon le thème (points de vue convergents et divergents, tendances, particularités par rapport à chaque question de la grille).

ANNEXE III : LE CHOIX DES ENTRETIENS

Les entretiens exploratoires au Canada

Les entretiens exploratoires menés à l'ACDI ont été élaborés dans l'objectif de mettre en lumière des questionnements et des enjeux qui n'étaient pas encore ressortis. J'ai alors cherché à connaître l'opinion de mes interlocuteurs sur les relations entre le Canada et les pays en développement ou celle du Canada avec l'Indonésie, et en particulier sur les principales coopérations existantes et sur l'importance des coopérations parmi les autres instruments de développement.

Le premier contact relié au Projet d'équité sociale a été pris avec la directrice du projet, Wendy Allen, en décembre 2005, à l'Université McGill. Celle-ci m'a accordé un entretien au mois de janvier 2006 et m'a transmis une littérature conséquente ainsi que les contacts d'acteurs canadiens et indonésiens impliqués dans le projet en Indonésie. La rencontre avec Wendy Allen avait également pour objectif de préparer le déroulement de la thèse et l'enquête de terrain en Indonésie. Cette rencontre déterminante m'a apporté une vision globale de la situation de l'Indonésie ; elle a particulièrement éclairé l'articulation entre les processus de démocratisation en cours et la réforme du système d'éducation islamique. Mon intégration dans le projet fut l'occasion de présenter mes recherches déjà effectuées sur ce thème. Mme Allen m'a en outre orientée vers l'Université Islamique d'État de Jakarta (IAIN).

Ensuite, pour remplir ma grille d'objectifs de recherche, la conduite d'une enquête de terrain auprès des principaux intéressés est vite devenue indispensable. Ces entrevues semi-directives constituent le cœur de ma recherche.

Recherche et choix des répondants

L'enquête s'est déroulée au cours de l'été 2006 à Jakarta. J'ai recueilli mes données auprès de plusieurs sources d'information et répondants. La mission a eu lieu alors que la totalité du corpus théorique n'était pas en place. Cependant, les objectifs étaient clairs : rencontrer les principaux bénéficiaires de notre étude de cas. D'après Fetterman (1998), les répondants doivent : (1) jouer un rôle important dans la communauté ou dans le projet (qui les expose à de l'information pertinente) et être capables de refléter adéquatement la pensée d'un ou de certains sous-groupes; (2) avoir acquis des connaissances spécifiques/spécialisés grâce à leurs rôles respectifs; (3) bien comprendre les relations interpersonnelles et les nuances de la vie quotidienne contemporaine; (4) être ouverts à la communication, à la coopération et à l'impartialité.

Un acteur indirect du Projet d'équité sociale, Wiradiatma Wiyogo, économiste et journaliste au *BOLA*, rencontré dès mon arrivée à Jakarta, m'a révélé qu'il avait été membre du LPMSDM (Conseil du centre de développement communautaire et des ressources humaines de la Muhammadiyah) de 1993 à 1997. Il avait aussi contribué à l'établissement d'un sous-département de la Muhammadiyah dans son village. Ses collègues, qui œuvrent au sein d'une ONG dont il faisait aussi partie, sont des activistes de la Nahdlatul Ulama. Quelques membres de sa famille, tels que ses cousins, sont des activistes de la Nahdlatul Ulama dans un quartier de sa ville natale. En outre, sa femme était membre de l'union des étudiants de la Nahdlatul Ulama lorsqu'elle faisait son baccalauréat. Ce type d'expérience m'a motivé à approfondir le rôle de la Muhammadiyah et de la Nahdlatul Ulama dans le développement local.

Pendant mon séjour, je suis demeurée dans les résidences de l'Université Islamique d'État de Jakarta, localisées à *Ciputat*, un quartier à l'extrémité sud de la métropole. Ceci m'a permis d'interagir avec des acteurs de plusieurs organisations, de même qu'avec des membres de la faculté de l'Université Muhammadiyah de Jakarta et avec les responsables canadiens et indonésiens du Projet d'équité sociale, dont la réponse à mes demandes a été enthousiaste. Ce séjour à l'Université Islamique d'État de Jakarta a du

reste été mis à profit pour comprendre le rôle de celle-ci dans le développement de la communauté. L'équipe du Projet d'équité sociale de l'Université McGill ainsi que deux traducteurs n'ont pas hésité à m'impliquer dans de nombreuses réunions, séminaires et visites sur le terrain, lesquels m'ont permis d'assister au déroulement « quotidien » des activités. J'ai été pleinement intégrée dans l'équipe en tant que chercheur « chercheur indépendant », et j'ai participé à quelques réunions internes comme observatrice.

On a invité l'équipe de l'Université McGill à prendre part à une formation sur « l'éducation au sujet du mouvement anti-corruption », la Muhammadiyah étant membre de l'alliance pour ce mouvement et chargé de la formation. J'ai aussi été une des membres du groupe de l'Université McGill à participer à la traduction en anglais d'un manuel de formation pour les formateurs sur « l'Islam et l'anti-corruption ». De plus, le conseil d'*Aishiah* (une organisation autonome pour les femmes de Muhammadiyah) a permis à l'équipe, dont je faisais partie, d'observer un séminaire d'un jour sur le prosélytisme islamique en réponse à la dynamique sociale. À toutes ces occasions, il a été possible de réaliser des entrevues informelles avec ceux qui parlaient anglais. À Jakarta, le LAKPESDAM (Institut Nahdlatul Ulama pour les études en ressources humaines et le perfectionnement) nous a donné l'opportunité de participer à la table ronde sur « la Nahdlatul Ulama et ses principes en relation à la lutte politique » (*khittah*)³³. Ce type de forum nous a permis d'obtenir des renseignements inédits sur la Nahdlatul Ulama et le développement local dans le contexte de la transition démocratique en Indonésie.

La rencontre de plusieurs contacts informels de la société civile et du milieu communautaire m'a éclairée sur la pratique quotidienne relative à l'avancée de plusieurs projets de développement local dans ma région d'étude. Les différentes rencontres auxquelles j'ai pu participer ont en outre été mises à profit pour échanger avec des

³³ En proposant un retour au *khittah* de 1926 (principes de base) de la Nahdlatul Ulama, qui se rapporte aux concepts de la Nahdlatul Ulama en tant qu'association sociale et religieuse, se consacrant au développement du prosélytisme islamique et de l'éducation islamique.

personnes à propos de ma recherche. C'est au cours de ces diverses occasions que des acteurs du Projet d'équité sociale ont pu aussi être approchés. Néanmoins, notons que, si ces différentes occasions m'ont permis d'obtenir une multitude d'informations de première main en raison de ma position d'étudiante ou de « chercheur indépendant », il m'a été impossible de connaître la contribution exacte (financière, technique et/ou humaine) du Projet à l'élaboration de ces rencontres et à la production des documents officiels et officieux.

L'échantillonnage (voir annexe V) n'a pas obéi à des critères statistiques mais est fondé sur le choix des meilleures personnes susceptibles de nous informer en fonction des questionnements de recherche. J'ai eu recours à des techniques « boules-de-neige » (Fetterman 1998), j'ai pris contact avec un petit groupe de sources d'information, à qui j'ai demandé de me nommer d'autres sources d'information éventuelles, qui en ont nommé d'autres à leur tour, et ainsi de suite, jusqu'à ce que j'obtienne toutes les données nécessaires pour déchiffrer les conceptions relatives à la démocratie, à la citoyenneté et à l'éducation à la citoyenneté démocratique (Fetterman 1998). Les rencontres de proche en proche se sont avérées fructueuses, et un réseau a ainsi émergé, lequel n'était pas imaginable depuis le Canada. Comme le suggère la notion de saturation théorique (Glaser et Strauss 1967), nous avons mis un terme à notre recherche d'interlocuteurs lorsque les personnes interviewées fournissaient de moins en moins d'informations nouvelles.

J'ai pu, en conséquence, explorer les conceptions des bénéficiaires du Projet d'équité sociale au sein des deux associations de la société civile, la Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama, ainsi que leurs pratiques en ce qui concerne la démocratie, la citoyenneté et l'éducation à la citoyenneté démocratique. Les bénéficiaires du Projet rencontrés en entrevues ont tous suivi des cours de courte ou de longue durée au Canada. Ces diplômés occupent maintenant des postes clés au sein des différentes institutions universitaires, organisations gouvernementales et organisations communautaires, tout en étant membre de l'une ou l'autre des associations de la société civile (Muhammadiyah et Nahdlatul Ulama).

Tenue des entretiens

Les entretiens ont été réalisés grâce à une grille d'entrevues (Annexe IV). La séquence conventionnelle des rencontres s'est déroulée comme suit :

- 1) Phase d'introduction où l'enquêteur se présente, expose le but de la rencontre, l'objet de l'étude, demande la permission d'enregistrer la rencontre;
- 2) Phase de réchauffement où des questions simples sont posées.
- 3) Phase principale où les principaux thèmes sont abordés.
- 4) Phase de fermeture où l'enquêteur remercie ses interlocuteurs pour leurs réponses et le temps qu'ils lui ont accordé. Le répondant peut alors ajouter des informations ou faire des remarques si bon lui semble (Yin 1984 : 23).

Les entrevues duraient entre une demi-heure et deux heures, selon le temps dont disposaient les interviewés et le rôle qu'ils jouaient au sein de l'association. Les protagonistes, qui entraient dans la catégorie des dirigeants ou des chercheurs, ont porté plus d'attention aux questions conceptuelles qu'aux questions d'exécution. Lors de mon entrevue avec les coordonnateurs de l'éducation des électeurs, de l'éducation civique, de l'éducation à la le mouvement anti-corruption et de l'appréciation politique, mes questions se sont concentrées sur la manière dont ces approches furent mises en oeuvre. Par conséquent, j'ai sélectionné certains problèmes sur la liste de mon guide d'entrevue et développé des questions pendant les entrevues que j'ai menées auprès des répondants.

Mes entrevues avec les femmes portaient sur des enjeux liés aux genres. Pendant mon étude sur le terrain, il y a eu une controverse parmi les érudits religieux de la Nahdlatul Ulama traitant des problèmes des sexes opposés. Douze *ûlémas* émirent une *fatwa* (déclaration religieuse) interdisant la prise du pouvoir (présidence) par une femme. Ce genre de situation m'a encouragée à développer mes questions quant à l'égalité des sexes et au rôle des femmes dans le processus de démocratisation. Je n'ai pas interviewé tous les répondants sur tous les sujets; j'ai plutôt pris en considération leurs rôles et la portée de leur participation dans chaque association. Par exemple, j'ai demandé des renseignements détaillés au sujet des programmes d'éducation civique, d'éducation anti-

corruption et d'éducation des électeurs aux répondants qui remplissaient des fonctions techniques dans le cadre du programme. Par contre, j'ai interrogé les répondants qui détenaient des postes de cadres au sein de l'association au sujet d'enjeux conceptuels. Le coordonnateur du programme d'études et de recherche de Lakpesdam, par exemple, préférait parler de ses idées (cadre conceptuel) et de sa vision que des questions techniques d'exécution.

Tous ces entretiens ont été réalisés sous le sceau de la confidentialité. En conséquence, dans le texte, chaque interviewé est identifié par un nombre.

Limites méthodologiques

Tout d'abord, on retrouve **les écarts de terminologie** d'une langue à l'autre, par exemple les différentes définitions des termes comme « citoyenneté » dans les langues indonésienne, française et anglaise, selon les différents interlocuteurs. Afin d'éviter au maximum l'effet de ce filtre, l'idéal aurait été de converser la langue de chaque interlocuteur, mais cela fut impossible et les entretiens se sont essentiellement déroulés en anglais. Cette contrainte a eu des conséquences en termes de simplification des idées et d'éviction des anecdotes ou des expressions impossibles à traduire depuis l'indonésien. Dans chaque discours, il a fallu repérer les faiblesses (car le discours peut avoir des lacunes, des omissions ou des failles) et identifier les contradictions ainsi que les informations stratégiques.

Il a enfin été nécessaire de détecter la nature des propos : il peut s'agir de jugements, d'évaluations, de faits, d'affirmations, d'arguments, de divergences d'intérêt, de déclarations d'intention, de demi-vérités ou encore de négociations. On se méfie dès lors du discours lisse, construit comme un plaidoyer, qui est un discours fermé, d'une logique implacable, mais pas dépourvu d'une certaine ambiguïté. Il faut être attentif aux émotions de l'interlocuteur et à ce qu'il a voulu suggérer lors de l'entretien. Cela fait appel aux sentiments, à la mythologie collective et aux systèmes de valeurs. Il y a aussi tous les non dits du discours, le sens que l'on prête à certaines phrases allusives. Bien qu'on ait cherché à faire approfondir au maximum les idées afin d'éviter les quiproquos, il est arrivé que l'interlocuteur ne souhaite pas préciser sa remarque. Faut-il alors en conclure que cela lui a échappé ou bien qu'il souhaite que vous fassiez vous même le développement pour se dédouaner derrière votre parole ? Ou est-ce simplement que toutes ses idées ne sont pas claires ? Dans l'analyse des comportements, en particulier au moment du discours, c'est la subjectivité la plus totale, car il revient au chercheur de donner du sens, son sens, à des actions perpétrées par d'autres. Cela ne peut se faire sans un certain nombre de représentations, de valeurs propres au chercheur. Il y a donc ici un filtre culturel important, malgré la volonté du chercheur de respecter son devoir de neutralité.

Il y a également **l'environnement de la discussion** qui joue un rôle : à quel moment de la journée se déroule l'entretien, dans quelles conditions, en tête-à-tête ou en présence d'un supérieur. Souvent dans un petit bureau sans air climatisé et entourée de la famille du répondant, les enfants jouant à la poursuite, ces conditions agissent sans contredit de façon différente sur l'interlocuteur et le chercheur qui y est peut-être encore plus sensible, car il est confronté à un environnement inhabituel.

Enfin, il n'a pas été possible d'obtenir davantage de renseignements sur le Projet d'équité sociale de l'Université Islamique d'État de Yogyakarta, en raison du tremblement de terre qui avait dévasté cette région une semaine avant mon arrivée sur le terrain.

ANNEXE IV : GUIDE POUR LES ENTREVUES

(Entrevues réalisées en anglais)

Key informant/actor code:

Interview date:

Position:

Time:

Place of interview

Affiliation: - Muhammadiyah
- Nahdlatul Ulama

I. Organizational issue

1. What do you see as the mission and objectives of your association?
2. What are the approaches and programs developed to achieve the mission and objectives of your association?
3. How do the tenets of Islam influence the programs of your association?
4. Has your association developed its mission, objectives and programs in response to particular societal dynamics? If yes, what factors does your association consider in developing its missions and programs?
5. In your association, how are decisions made in designing, planning and implementing programs?
6. How would you describe the roles your association plays in developing members of the community in such spheres as education, economics, and religion?
7. How does your association evaluate its programs?

II. Democracy

1. How do you (personally) define democracy? Do you think others in your associations would define democracy in the same way or differently?
2. What do you think of the key characteristics of a democratic society and of a democratic state? Do you consider the following as key characteristics of democracy? (a) popular sovereignty; (b) freedoms [freedom of speech or expression, freedom of religion, freedom from fear and danger, freedom from want, freedom of association]; (c) respect for differences or plurality/ dignity of others; (d) critical; (e) equality; Why or why not?

3. When you think about democracy, do you see aspects that are compatible or incompatible with basic principles or tenets of Islam?
4. To what extent and in what ways do you view Indonesia to be a democracy?
5. Previously, you describe how various kinds of decisions are made in your association. To what extent and in what ways do such decision-making processes resemble your conception of democracy?

III. Citizenship and Democratic Citizens

1. When you hear word “citizenship” what do you think? How do you define or conceptualize citizenship? Do you think that others in your association would define citizenship in the same way or differently?
2. What do you view to be the rights, responsibilities, and roles of citizens?
3. Do you think that loyalty and commitment to state characterize a responsible citizen? How do you define loyalty and commitment to state? What are other characteristics of a responsible citizen? What are the rights of citizens?
4. Please describe the rights, responsibilities, and roles of members of your association.
5. To what extent and in what ways do such roles resemble your ideal conception of citizenship?

IV. Education for democratic citizenship

1. In your view, how should one organize education to develop people’s capacity and commitment to be citizens for democracy?
2. Do you think that others in your association would agree or disagree with you?
3. What kinds of programs does your association have to develop citizens for democratic society? What knowledge, attitudes, and skills are taught/transmitted in such programs? What are the sources of content for such programs? How are such educational programs organized? What kinds of activities are included in such programs? Who are involved as participants in such programs? Who are involved in planning and implementing such programs?

For each program (training), please tell me

- a. How many times/year is this program organized?
- b. How many participants are there? Who are the participants?
- c. Content/material
- d. Methods/approaches employed

e. Where are the programs held?

4. What resources (ideas, contacts, networks, facilities, good teachers, etc.) does your association have that facilities such educational programs designed to develop democratic citizens?

5. What challenges does your association experience in developing education for democratic citizenship to your members and to a larger community?

6. What are your suggestions to improve your association's program for education for democracy -for people, especially Muslim, in Indonesia?

V. *"Social Equity Project"*

When did you get involved in the project?

What was your personal mission in the project?

Did you take particular satisfactions out of this project?

From your point of view, what were the most important outcomes of the project?

Do you think the Project results correspond with the goal? How is the project:

strengthening the role of the education systems?

strengthening the leadership of universities in integrating religion and development?

increasing women's participation in decision making at the State Islamic University ?

In your opinion, what is the impact of the project on the region? What impacts on the region do you think the project has?

ANNEXE V : LISTE DES ENTREVUES

J'ai obtenu des entrevues avec 23 répondants de l'association Muhammadiyah, soit 6 femmes et 17 hommes. J'ai mené plusieurs entrevues de groupe avec les répondants membres de l'association Muhammadiyah. Plus particulièrement, j'ai interviewé cinq répondants d'une organisation autonome pour les femmes de Muhammadiyah (*Aisyiah*) et deux répondants d'une organisation autonome pour les jeunes femmes de la Muhammadiyah (*Nasyiatul Aisyiah*). J'ai obtenu des entrevues avec 23 répondants de l'association Nahdlatul Ulama, soit 5 femmes et 18 hommes. J'ai interviewé un répondant de la Nahdlatul Ulama Lakpesdam (coordinatrice de programme pour l'éducation politique publique). Ensuite, j'ai interviewé les coordinateurs du programme « émancipatoire » de l'Islam, de l'éducation des électeurs et de l'éducation anti-corruption du P3M (Centre de développement communautaire et des *pesantren*). Puis, j'ai interviewé un groupe de quatre femmes membres d'une organisation autonome pour jeunes femmes (*Fatayat*).

Les répondants sélectionnés au sein du Projet d'équité sociale, jouent un rôle important dans l'une ou l'autre des associations islamiques de la société civile. La Muhammadiyah et la Nahdlatul Ulama ont été choisies selon leur implication dans les programmes liés à la promotion du développement démocratique et de la société civile et de leur familiarisation avec ces enjeux.

Pour la Muhammadiyah, les répondants furent sélectionnés parmi la Muhammadiyah (centrale, provinciale et conseil régional), l'*Ashiah* (organisation autonome pour les femmes de Muhammadiyah), la *Nasyiatul Ashiah* (organisation autonome pour jeunes femmes), le LP3 (centre de recherche et développement en éducation de l'Université Muhammadiyah de Yogyakarta) et l'ONG JIMM (réseau de jeunes intellectuels de Muhammadiyah). L'*Aisyiah* et la *Nasyiatul Aisyiah* ont eu un rôle à jouer dans l'éducation des électeurs et le contrôle électoral. Le LP3 conçoit l'éducation civique avec une nouvelle perspective, qui répond mieux à la promotion de la démocratie et de la

société civile et à l'éducation contre la corruption. Le JIMM est une ONG de la Muhammadiyah qui préconise et développe des perspectives critiques au sujet des études religieuses (études islamiques) en s'appuyant sur l'herméneutique, les théories sociales et les mouvements sociaux (Tableau 25).

Tableau 25 : Répondants de la Muhammadiyah

Muhammadiyah (échelle nationale)	5
Muhammadiyah (échelle provinciale)	4
Muhammadiyah (échelle locale)	3
Aisyiah (échelle nationale)	5
Nasyiatul Aisyiah (échelle nationale)	2
Univirsité de Muhammadiyah	3
JIMM (ONG)	1
TOTAL	23

En ce qui concerne la Nahdlatul Ulama, j'ai choisi mes répondants au Lakpesdam (Institut Nahdlatul Ulama pour les études en ressources humaines et le perfectionnement), au *Fatayat* (organisation autonome pour jeunes femmes de la Nahdlatul Ulama) et au P3M (Centre de développement communautaire et des *pesantrens*). Le P3M est une ONG idéologiquement affiliée avec la Nahdlatul Ulama et fondée conjointement par la Nahdlatul Ulama et un « groupe moderniste ». Les chefs de la Nahdlatul Ulama qui ont participé à la fondation de cette ONG sont Abdurrahman Wahid, Yusuf Hashim (l'oncle de Wahid), Sahal Mahfudz, Abdullah Syarwani, et Nasihin Hasan. Les modernistes ayant participé à la formation de cette ONG sont Dawam Rahardjo, Adi Sasonom Utomo Dananjaya, Sholeh Iskandar et Tuty Alawiyah. Ces organismes furent sélectionnés en raison leur participation à l'initiation, à la promotion et au développement de thèmes contemporains comme la démocratie, les droits de la personne et l'égalité des sexes à l'intérieur du Nahdlatul Ulama. Le Lakpesdam et le P3M ont pris part au développement de perspectives critiques concernant l'idéologie de la Nahdlatul Ulama et le texte des écritures. Ils continuent à

travailler sur la promotion de l’Islam moderne, inclusif ou pluraliste, évolutif ou émancipatoire pour les indonésiens. De plus, le Lakpesdam et le P3M ont tous deux développé un programme de conscientisation politique, en mettant sur pied et en promouvant des forums pour les citoyens dans plusieurs régions de Java (Tableau 26).

Tableau 26 : Répondants de la *Nahdlatul Ulama*

Nahdlatul Ulama	2
Nahdlatul Ulama Lakpesdam (échelle nationale)	5
Nahdlatul Ulama Lakpesdam (échelle provinciale)	1
Nahdlatul Ulama Lakpesdam (échelle locale)	4
Nahdlatul Ulama -Fatayat	4
P3M (ONG)	5
Pesantren	1
Expert en science politique sur les questions islamiques	1
TOTAL	23