

INTRODUCTION

Tant que l'histoire des pratiques collectives ne sera pas racontée par celles et ceux qui la vivent et la construisent, ce sont les historiens qui s'en chargeront.
(Proverbe du pays des deux lacs)

Jadis, dans les groupes, habitait un personnage dont le nom variait selon les territoires. Ici il se faisait appeler « l'ancêtre » ; là-bas, « celui qui se souvient » ; plus loin encore, « l'appelleur de mémoire »... Souvent installé à la périphérie du groupe, il contait inlassablement de petites et de grandes histoires. Elles relataient tantôt des situations, des « pentes », des dangers dans lesquels le groupe avait été embarqué, comme bien d'autres avant lui et autour de lui, tantôt des réussites et des inventions qui avaient permis d'accroître les forces collectives. L'ancêtre transmettait également des manières pragmatiques de construire un devenir commun.

Une culture des précédents

Bien sûr, nous ignorons si de tels personnages ont jamais existé¹. Peu importe finalement car le pouvoir de cette courte fiction a ceci d'intéressant qu'il nous invite d'abord à une question : qu'est-ce qui a bien pu se passer pour que, dans nos collectivités, les savoirs qui auraient pu constituer une culture des précédents soient aussi peu présents ? Notre histoire nous entraîne ensuite dans une perspective indéterminée : que pourrait-il se passer si une attention était désormais portée à ces savoirs que fabriquent les réussites, les inventions et les échecs des groupes ? Et si l'ancêtre ou l'appelleur de mémoire se mettaient à exister ! ?

1. P. Clastres, *La Société contre l'État*, éd. de Minuit, Paris, 1974.

Ce livre se situe donc là, à la frontière de ces deux questions où aujourd'hui nous nous tenons, en proie au désir et à la nécessité. Nécessité, car nous avons besoin d'une culture des précédents non seulement pour les savoirs qui pourraient la composer mais aussi pour la respiration, pour le dehors qu'elle serait susceptible de nous offrir : nous ne serions plus seuls au monde. De l'élan nous entretrait alors dans les plumes : on se sentirait précédé, inscrit dans une histoire qui pourrait nous rendre plus fort. Et puis de l'inspiration nous gagnerait : « Tiens, cette limite que l'on rencontre, d'autres l'ont dépassée de telle ou telle manière » ou « À entendre ce récit qui nous est rapporté, nous aurions tout intérêt à aiguïser notre vigilance sur tel ou tel point². »

Désir ensuite. Désir d'agencer le groupe au-delà des formes acquises, de le pousser sur le chemin d'une expérimentation qui épouserait conjointement les signes et les forces rencontrées. Autrement dit, désir de fabriquer un territoire où se déploieraient et se cultiveraient à la fois une sensibilité aux mutations qui le parcourent, une agilité dans les capacités à « nous penser » et un art du bricolage dans nos manières de faire.

Nécessité donc d'un peu d'air frais, d'un pas de côté dans nos groupes. Nous nous retrouvons souvent enfermés dans des histoires qui tissent au fil du temps des nœuds, des goulets d'étranglement. À force, ceux-ci pèsent, alourdissent les gestes et les idées, ou bien nous sommes tout simplement pris dans des routines dont on ne sait même plus qui les a inventées. Et désir de s'alléger un peu la vie de toutes ces morales et théories qui viennent prescrire notre quotidien tout en nous rendant impuissants à le comprendre. Comme le suggère Michel Foucault : « N'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique une valeur de vérité ; ni l'action poli-

2. Séminaire « Usages et enclosures », CST/GRéFA, Bruxelles, mai 2002 : www.enclosures.collectifs.net

tique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était que pure spéculation. Utilisez la pratique politique comme intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et domaines d'intervention de l'action politique. [...] N'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse les "droits" de l'individu tels que la philosophie les a définis. L'individu est le produit du pouvoir. Ce qu'il faut, c'est "désindividualiser" par la multiplication et le déplacement les divers agencements. Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit les individus hiérarchisés mais un constant générateur de "désindividualisation"³. »

Désindividualiser, dépsychologiser, sortir des disjonctions exclusives (« ou bien, ou bien »), apprendre à ralentir et à se protéger (artifices), résister à l'urgence et à ce qu'elle implique comme manière d'être ensemble... autant de petits bouts de savoir glanés par-ci par-là. Chacune* d'entre nous, par son expérience, a éprouvé les effets de ces logiques, de ces agencements quand ils s'imposent à soi. Tantôt en les subissant, tantôt en jouant avec. Il y a là comme une intuition qui reste en rade, qui demande à s'exprimer, à se déployer, à forcer le hasard contre la répétition du déjà-vu, du déjà-connu. Insistance cent fois énoncée, mille fois rencontrée : *on n'est pas groupe, on le devient*. La possibilité de ce devenir est donc à construire.

Pourtant nous cultivons peu cette micropolitique, cette construction d'une écologie des pratiques. Comme si une force nous retenait, nous maintenait sur un sol infecté de poisons. Poisons dont le pouvoir est peut-être de briser cette insistance et de la vider de sa puissance⁴. Du moins, il y a là un signe qui doit nous faire

3. M. Foucault, *Dits et écrits III*, éd. Gallimard, Paris, 1994, p. 135.

* Envers et contre la règle qui veut que le masculin l'emporte, nous avons opté pour un usage aléatoire des genres.

4. P. Pignarre et I. Stengers, *La Sorcellerie capitaliste*, éd. La Découverte, Paris, 2005.

penser : comment se fait-il que, dans les groupes, la question de la micropolitique nous soit si étrangère, que nous soyons plus ou moins incapables d'appréhender sur un mode non psychologisant des problèmes comme le pouvoir, les relations, la déprime ? Quelle est cette force qui nous rend insensibles au devenir même de nos groupes, impuissants à comprendre les bifurcations, les changements, les brisures qui s'opèrent dans nos corps et dans les processus que nous mettons en place ?

Qui est (dé)possédé ? Qui est séparé ?

Il nous faudra comprendre un jour le rapport entre cette force et la relative pauvreté culturelle qui a cours dans le champ de la micropolitique. Sans doute cette pauvreté est-elle liée à la dépossession des savoirs et des techniques produite par le capitalisme. Depuis les sorcières, en passant par les paysans, puis par les artisans, le capitalisme s'en est pris à toutes les formes de communautés d'usage qui lui résistent ou qu'il ne sait pas traduire en valeur d'échange, c'est-à-dire réduire, homogénéiser et généraliser en autant de marchandises coupées de leur sphère de production et de leur sphère de désir.

Mais cette désappropriation ne s'est pas réalisée par le seul « bon vouloir » du Capital. Elle a également été rendue possible par le fait que le courant majoritaire de ce que l'on appelait le « mouvement ouvrier » pensait, en partie, dans les mêmes termes que ceux contre qui il se battait. Bizarre alliance autour d'un socle commun : modernité, progrès et universalisme. Lénine, dirigeant de la révolution russe d'octobre, incarne ce paradoxe quand il pousse ce cri en 1917 : « Nous voulons des soviets et de l'électricité ». Quelques décennies plus tard, Bell Hooks, féministe noire américaine, lui répondait par cette question : « Est-ce qu'on peut détruire la maison du maître avec les instruments du maître ? »

Il y a donc là comme une hypothèse : la pauvreté culturelle actuelle à propos de la micropolitique des groupes aurait quelque chose

à voir avec les processus de (dé)possessions occasionnés par le capitalisme et relayés, repris pour son propre compte, par une part significative du mouvement ouvrier.

Il est possible également que notre difficulté à appréhender la question de la relation (entre la pensée et le corps, entre les modes d'existence et leurs articulations collectives, entre les « artifices » et le groupe) ait un lien avec cette culture moderne qui a découpé le monde entre intérieur et extérieur, entre conscience (ou connaissance) et croyance... Tout en expulsant dans le même geste tous les corps et toutes les forces qui peuplaient ces mondes pour ne garder qu'un seul être : l'homme blanc, enfin libre, détaché de cette Terre et de ses esprits.

Nous sommes donc à la jonction de deux problèmes : le processus de (dé)possession des valeurs d'usages, des savoirs et des techniques d'une communauté et cette série de séparations par lesquelles l'usage est coupé de sa matérialité, le geste de sa pensée, l'individu de sa collectivité... Ce qui nous amène à cette question : quels sont dans un groupe les effets de ce double mouvement de (dé)possession et de séparation ?

Un de ces effets se joue dans le rapport compliqué que nous avons à tisser entre la macropolitique et la micropolitique du groupe. Et là, la culture des précédents a transmis une vieille habitude : celle de se focaliser sur la macropolitique, c'est-à-dire sur les mobiles explicites du groupe, sur les programmations à effectuer et sur les agendas à remplir. On s'installe donc allégrement dans le seul champ qui vaille discussion en évacuant tranquillement les questions d'ordre micropolitique. Exemple : on accordera peu d'attention, et forcément d'intérêt, aux effets produits par les comportements que nous avons appris à avoir en collectivité (à l'école, dans nos familles, dans nos premières expériences de groupe...) sur nos réunions, sur le ton et dans les mots que nous utilisons, sur nos atti-

tudes corporelles, sur le temps que nous nous donnons, sur l'ambiance qui règne dans nos locaux ou lors de nos actions.

Pourtant depuis au moins une génération, on dispose d'un savoir dans le domaine : le corps est politique ! Mais il semble que ce cri, lancé par les luttes féministes, ne nous ait pas encore suffisamment affectés... corporellement.

Savoir royal, savoir nomade

Il se peut aussi que cette difficulté à aborder la question de la micropolitique soit liée aux savoirs particuliers qu'elle convoque : savoirs relatifs aux mouvements, aux signes, aux singularités, aux affections et aux forces. Un mot dans l'arabe ancien désigne cette idée, *Eilm*. *Eilm* est le savoir particulier des signes, des forces du vent, des reliefs mouvants du territoire, qui permet aux nomades de se déplacer dans le désert sans se perdre.

Cette « science mineure », pour reprendre la distinction faite par Gilles Deleuze et Félix Guattari, ne se confond pas avec la « science royale ». Celle-ci cherche à caractériser une chose en lui conférant une identité, une essence stable, avec des propriétés qui en découlent par déduction. La « science mineure » s'intéresse elle aux conjonctures et à leurs effets : « On ne va pas d'un genre à ses espèces, par différences spécifiques, ni d'une essence stable aux propriétés qui en découlent, par déduction, mais d'un problème aux accidents qui le conditionnent et le résolvent⁵. »

Prenons un exemple de cette science royale appliquée aux groupes, celle de K. Lewin, l'inventeur de la dynamique des groupes, qui, suite à des expériences de laboratoire, en aurait déduit certaines lois particulières. Il montre par exemple que tout groupe fonctionne avec un équilibre quasi stationnaire et résiste à tout changement autre que des variations autour de cet équilibre.

5. G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 447.

Or ce qui intéresse précisément une science mineure, ce sont ces variations, ces lignes de singularité, qui sont autant de forces à saisir et à prolonger. On nous dit que la loi générale est dans la répétition et dans la résistance au changement. Très bien. Mais avec ce théorème, on ne comprend rien aux événements qui saisissent un groupe et qui l'entraînent dans d'autres devenirs. La fatigue ou la « pêche », une ambiance pourrie ou « rigolarde » ne sont pas des questions générales. Ce sont des microbascullements singuliers, qui agissent comme autant de signes d'une transformation de certains rapports traversant le groupe. La vigilance s'opère là, autour de ces signes, comme l'*Eilm* des nomades. Et ce savoir-là ne se confond pas avec les cartes routières ou le guide Michelin des autoroutes quadrillant le désert.

(Dé)possession, séparation, difficulté d'élaborer un savoir situé sont sans doute des aspects qui expliquent cette pauvreté de la culture des précédents au niveau micropolitique des groupes. Ce livre a été écrit contre cette pauvreté et dans une volonté de tordre le coup aux pratiques qui mettent à l'écart la dimension micropolitique au profit d'une survalorisation de la macropolitique. Dans la perspective en tout cas de suggérer un rééquilibrage des échanges. Et dans cette envie également que s'ouvre une nouvelle question : que va-t-il se passer lorsque les groupes potentialiseront ces savoirs, cette culture ?

Cheminement

Avoir quatorze ans en 1985 et être pris pour x ou y raison dans une envie de « bouger », cela passait par où ? Par le hasard d'une rencontre dans un bar et une invitation à venir à la prochaine réunion ; par la musique et la scène alternative avec les Béruriers Noirs ; par un « positionnement » dans ce contexte des « années d'hiver », de Dallas et Dynastie, de Reagan et Thatcher ; par une réponse à la violence de l'institution scolaire et des contrôles policiers incessants ; par des

images de révolution plein la tête, révolutions passées, victorieuses ou réprimées, – « Il pleut sur Santiago » –, présentes aussi avec les sandinistes du Nicaragua, « qui ne feront plus comme avant »...

L'amorce passe par là mais la question demeure : où aller ? Une chose semble claire en tout cas : les vieilles et grandes organisations issues du mouvement ouvrier (syndicats, partis, coopératives) ne représentent plus grand chose et, si elles représentent encore quelque chose, c'est du point de vue des régulations du pouvoir. Les petites ou grandes ONG n'attirent guère davantage et paraissent segmentées, spécialisées et peu ou prou institutionnalisées. Un peu trop molles, en somme, par rapport à la folie qui traverse la tête.

Il nous reste alors deux possibilités : créer par nous-mêmes notre propre organisation ou en rallier une parmi ce que l'on appelle couramment l'extrême gauche. Trop jeunes encore pour créer « notre » organisation, nous choisissons de débarquer chez les trotskistes, même si de Trotski et de la Quatrième Internationale, nous ne connaissons à peu près rien. Ce qui nous plaît, c'est le discours anticapitaliste et révolutionnaire. On ne comprend rien non plus à la « dialectique » qui a cours dans l'organisation à propos de l'Est et de l'Ouest, où « quand même, *in fine*, il s'agit de défendre l'URSS face aux USA », ni à cette atmosphère de relatif ennui qui imbibe les locaux et les réunions. Mais on se dit, du haut de notre adolescence, que c'est sans doute normal car « faire de la politique, c'est du sérieux ». Après deux années où nos seules interventions dans la rue se résument à aller coller des affiches pour le parti, on commence vraiment à se dire que la politique c'est du sérieusement emmerdant. Une exclusion collective⁶ vient mettre un point final salutaire à cette première rencontre.

6. Pour l'anecdote : de retour d'un week-end à la mer, la dizaine de jeunes que nous étions ont eu droit à un tabassage en règle par les forces de l'ordre en gare de Gand. Nous nous sommes auto-organisés et avons dénoncé publiquement (par voie de presse) cet acte policier. Or la moitié des jeunes du groupe n'appartenaient pas à une organisation politique. Il nous avait donc semblé logique de riposter sans en référer au parti.

Ce qui nous apprend trois choses. Un : quand on commence à s'organiser en dehors du parti, le parti n'apprécie guère. Le proverbe ne dit-il pas que le parti a toujours raison ? Résister à une ligne, à une injonction qui nous dit ce qu'il faut faire ou ne pas faire selon un intérêt supérieur est devenu à ce moment-là un savoir à cultiver. Deux : on ne trouve pas forcément ses alliés là où l'on croit qu'ils sont, ou pour le dire autrement nous rencontrons un des axiomes de base des groupes : guerre de chapelles, logique de positions, pratiques de séduction et d'exclusion. Trois : nous découvrons l'auto-organisation et les possibilités qu'elle offre comme prise pour l'action collective.

À quelques-uns, on s'engage peu de temps après avec les Verts pour une Gauche Alternative (VeGA). Le ton est résolument autogestionnaire. « Ça peut durer une heure, une journée, un mois ; quand on défile dans une manifestation, qu'on organise un contre-cours au lycée, ou que se constitue une communauté de travailleurs... : dans tous les cas, l'ordre social, les hiérarchies sont remises en cause. Le monde est comme qui dirait remis sur ses pieds. Pour nous, c'est évident : c'est à partir de ce point de vue-là que doit d'abord se penser "la politique". » Nous menons des actions dans les grandes surfaces, de l'agit-prop, des interventions musicales... En deux mots, ça vit. On découvre aussi une nouvelle organisation, née en 1986 et qui n'est plus structurellement liée à l'histoire du mouvement ouvrier – même si elle se « revendique de l'héritage des luttes sociales » – mais est plutôt en lien avec les problèmes ouverts par les années 1960-1970 : l'éco-socialisme, la lutte contre le nucléaire et le modèle productiviste, le féminisme... Il s'agit également de tirer un trait sur cette conception d'un savoir qui dit ce que doit être l'avenir pour s'ouvrir à un « diagnostic sur ce qui entrave la possibilité d'inventer cet avenir ».

D'avenir, il en est question dans cette période. Nous sommes en 1989, le mur de Berlin vient de tomber, un concert de louanges

7. Cette citation et les suivantes sont tirées des brochures publiées par VeGA.

chante la victoire de la démocratie de marché occidentale sur la tyrannie communiste. En ex-RDA, des voix s'élèvent et s'opposent à l'unification allemande. Elles demandent du temps pour repenser un projet de société qui ne soit ni la démocratie populaire qu'elles viennent de vivre, ni la démocratie représentative du capitalisme. Mais le projet, porté par le Neues Forum (Nouveau Forum), de revisiter les manières de s'organiser, n'intéresse visiblement pas les élites occidentales. À l'instar d'Helmut Kohl, ancien chancelier de la RFA, elles préfèrent acheter les « Ossies » à coups de bananes⁸. D'autres, comme les « nouveaux conservateurs », ne semblent pas non plus concernés par cette proposition. Tout au contraire, sûrs de leur victoire, ils prêchent qu'enfin le monde est réconcilié avec son histoire, que la vérité a éclaté : le capitalisme comme destinée de l'humanité a accompli son œuvre. On peut enfin proclamer la « fin de l'histoire », la « fin des utopies ». Deux ans plus tard, la première guerre du Golfe éclate, inaugurant paradoxalement une nouvelle utopie, capitaliste cette fois, celle de la guerre des civilisations ou plus exactement de « la paix pour cent ans » proclamée par G. Bush père en 1990.

À VeGA, le diagnostic se veut prudent : « Même si on n'en mesure pas encore la complexité, les souffrances et les soubresauts, nous sommes entrés dans une période tout à fait nouvelle. Une période pour laquelle nos références, nos manières de penser et d'agir, nos façons de s'organiser devront être revisitées. Sans doute de fond en comble. » Mais, à l'image de ce qui se passe alors dans beaucoup d'organisations de gauche, cette proposition n'aboutira pas⁹.

8. Référence à la première campagne électorale d'après la « réunification » allemande de 1990. Le Chancelier Kohl distribuait gratuitement ce fruit longtemps inaccessible pour les Allemands de l'Est (les « Ossies »).

9. Peut-être que la composition du groupe VeGA (ex-trotskistes, ex-maoïstes, féministes, écolos radicaux, anarchistes...) rendait compliquée l'ouverture de ces questions, alors que la volonté était avant tout de préserver l'unité, malgré la diversité constitutive du mouvement. Plus prosaïquement, ce sont peut-être l'échec électoral et la dette consécutive qui rendirent impossible cette réflexion.

Pourtant, l'événement de 1989 méritait largement qu'on s'y attarde. Ne ratifiait-il pas la fin d'un type de projet d'émancipation né dans et par la révolution russe de 1917, un projet expérimenté donc durant plus de soixante-dix ans ? Que signifie politiquement cet échec ? En mesure-t-on l'impact affectif sur ceux et celles qui, pendant des années, ont lutté pour ce projet ?

Pour notre part, avec la fin de l'expérience VeGA se clôture une certaine manière de faire de la politique. D'abord, sur une conception politico-stratégique qui croit que les leviers d'action se situent au niveau des hémicycles parlementaires alors qu'au contraire, y règne plutôt « l'impuissance », c'est-à-dire la gestion majoritaire des rapports de forces. Plus profondément, à la suite de l'EZLN (Armée zapatiste de libération nationale¹⁰), notre critique se porte sur la stratégie de la « prise du pouvoir » qui a inspiré depuis près d'un siècle la plupart des projets révolutionnaires. Au nom de cette finalité, il fallait faire silence sur les pratiques collectives présentes. Or ce point de vue a permis toutes les saloperies possibles, jusqu'à la création d'alliances avec les pires dictatures, au nom encore une fois d'un éventuel pouvoir futur. Comme le dit le dicton, « la fin justifie les moyens¹¹ ».

Ensuite s'amorce un début de critique sur la figure du militant. D'un côté, elle nous fait peur, cette attitude froide et hautaine du « militant professionnel », véritable machine à encaisser les coups, sans paraître le moins du monde en être affecté. Maintenir le cap, maîtriser ses émotions, sa fragilité, l'ambivalence du désir et conti-

10. L'EZLN (armée zapatiste de libération nationale) s'est fait connaître le 1^{er} janvier 1994 dans le sud-est mexicain en occupant sept villes du Chiapas. Leurs revendications portent sur les droits et les cultures des peuples indigènes et la reconnaissance de leur pratique d'autogouvernement. Voir G. Munoz Ramirez, *20 et 10, le feu et la parole*, éd. Nautilus, Paris, 2004.

11. On remarquera l'arrière-goût militaire de cette perspective : la prise du pouvoir. Ainsi (exemple entre autres), il semble difficile d'évoquer le « grand soir » sans que, très vite, apparaisse dans la discussion la question de ceux qui seront « liquidés » ou « réduqués ».

nuer, encore et toujours, droit devant. Le corps, la sexualité, l'amitié, tout est affaire de politique. Rien n'existe, publiquement du moins, en dehors de ce signifiant royal. D'un autre côté, notre critique se porte sur la sérialité ou le découpage du quotidien militant. On ne comprend pas cette contradiction entre une pratique quotidienne où l'on milite généralement après six heures du soir et un projet politique dont l'une des ambitions est de briser les différentes formes de sérialité qui découpent en petites tranches notre quotidien : l'espace, avec ses lieux de loisir, de travail, de consommation... et le temps, avec celui qui est consacré à l'utile et au nécessaire, et puis l'autre, réservé aux activités futiles et agréables...

Ce que nous voulons, c'est lier le geste à l'acte, la parole à la pratique ; créer du commun, une culture qui réinvente et qui retisse des passerelles dans toutes ces découpes.

Enfin, nous découvrons l'un des paradoxes qui traversent les pratiques collectives : un groupe peut être composé d'intelligences qui s'avèrent capables d'agir ensemble sous le mode de la soustraction de leurs potentialités, donc de diminuer d'autant l'intelligence collective qui constitue le groupe ou : comment, à plusieurs intelligences, se rendre capables de multiplier par x... la connerie générale. Nous rencontrons là un axiome de base des réunions.

Un vent du sud

À partir de 1994 s'ouvre une petite décennie de bouillonnement. Les zapatistes inaugurent le bal, suivis peu de temps après par les grèves françaises de l'hiver 1995. En Belgique, la contestation se cristallise dans un premier temps sur l'appareil judiciaire puis sur les inégalités sociales et la marchandisation de la vie (marche multicolore contre la fermeture des Forges de Clabecq à Tubize, soutien aux actions menées par les travailleurs de l'usine Renault-Vilvorde contre la délocalisation de leur entreprise).

Dans cette période se créent, en France, en Belgique et en Allemagne notamment, des collectifs qui agissent sur des ques-

tions de chômage, de sans-papiers, de logement ou d'OGM... Ces différentes activités locales ou nationales s'enlacent dans des réseaux internationaux, tels que les « marches européennes », l'Action mondiale des peuples, No Border... En 1999, lors du contre-sommet de l'OMC (Organisation Mondiale du Commerce) à Seattle aux États-Unis, ces nouvelles formes de contestation deviendront visibles et seront dès lors qualifiées d'anti ou d'altermondialistes.

À Bruxelles, nous nous occupons alors d'autoformation et de chômage et nous voyageons aussi dans ces « événements » (inter)nationaux ainsi que dans les milieux qu'ils brassent. En 1996, nous rencontrons à Madrid un « Centre social occupé et autogéré », le Laboratorio. Rapidement, nous sommes séduits par cette tentative, un peu folle, de se réapproprier dans les espaces urbains des moyens d'existence collectifs, à travers l'occupation de bâtiments vides et leur réaffectation à des fins de logement, de production de travail coopératif, d'activités culturelles et politiques. Le caractère autonome et expérimental de la démarche ne fait que nourrir notre désir de transplanter cette idée à Bruxelles. En 1997, nous créons le Collectif Sans Nom (CSN) et début 1998, nous ouvrons notre centre social. Le premier *Paroles Nomades*, journal du CSN, donne le ton : « Face à la situation de compartimentage de l'espace urbain, de la mise en boîte et de l'étiquetage de notre condition, du saucissonnage de notre réalité, de nos vies... nous supposons que, dans cette réalité-là, il reste un peu de place pour d'autres pratiques, pour d'autres idées, pour une radicalité en mouvement. Nous prenons le pari autant collectivement qu'individuellement qu'il est possible, ici et maintenant, de construire en acte la liberté, l'autonomie, la solidarité. Qu'il est possible dans cette situation d'ouvrir un autre devenir tentant de relier aussi bien les différents ensembles de la production humaine (le culturel, le social, le politique...) que la pluralité de la vie (les loisirs, la création, les rencontres, la militance...). Ce lieu nous l'appelons Centre Social. [...] Nous ne sommes pas à la

recherche d'un modèle qui nous dise ce que nous devons faire et penser. Nous nous inscrivons en dehors des grands courants de pensée et de pratique qui ont structuré les mouvements ouvriers et sociaux depuis un siècle. Ou plutôt, pour le dire positivement, nous aimons dans le communisme cette idée du bien commun, dans l'anarchisme cette conception de la liberté, dans 68 cette ouverture et ce foisonnement, et dans tous ces lieux qui ont tenté ou qui essaient maintenant de vivre plus justement, cette espérance qu'il nous est possible de construire autre chose¹². »

À travers cette expérience s'affine la question qui nous occupe depuis un petit temps déjà, celle de l'autonomie. L'autonomie ne se confond pas avec le modèle libéral d'un humain pur et sans attache ou avec sa version libérale-libertaire du tout-est-permis. Elle tente, dans notre cas, d'exprimer une perspective : celle de s'approprier ses temps et ses espaces de vie. Au temps contraint du travail salarié, à ses modes de gestion et de prescription de la tâche et de la privatisation de la valeur ajoutée, nous cherchons à substituer un temps choisi articulé à nos besoins, organisé selon nos critères et dans une visée de valorisation collective. L'espace de production n'est plus lié à un espace fixe mais il peut être partout (chez soi, au café, dans des bureaux associatifs, dans la rue...). Il nous faut néanmoins des lieux qui servent « d'abris », de rencontres, de création et d'aide à l'organisation individuelle et collective. L'enjeu, ici, consiste à développer des stratégies d'obtention de moyens de production et, en même temps, d'obtention de revenu direct et indirect, qui permettent d'échapper tant à une réinsertion forcée qu'aux conditions de subsistance précaires liées aux minima sociaux.

À ce choix, qui correspond aussi à un mode de vie, s'agence une recherche au niveau de l'expérimentation des formes d'organisation collective, de création et d'intervention publique. L'ambition du CSN consiste en quelque sorte à fabriquer un « carrefour des

12. *Avancées*, journal mensuel, novembre 1998, p. 18.

luttres » où communiquent transversalement différents champs d'intervention (sans-papiers, chômage, OGM...). L'hypothèse qui soutient cette perspective est la suivante : la classe ouvrière comme sujet central de l'émancipation, l'usine ou la fabrique comme lieu spécifique de la conflictualité ne sont plus, pour différentes raisons, les points d'appui et de référence. Les figures comme les lieux par où passe le conflit se conjuguent aujourd'hui au pluriel. Le contrôle du corps, des affects, des déplacements est devenu un lieu de tensions au même titre que les rapports de subordination et d'exploitation dans le mode du travail et que les modes de destructions environnementales. Dans une telle hypothèse, la difficulté devient de construire des transversalités qui ne réduisent pas les différentes singularités autour de mots d'ordres consensuels. Comme le dit Guattari, « loin de chercher un consensus abêtissant et infantilisant, il s'agira à l'avenir de cultiver le dissensus et la production singulière d'existences¹³. »

Pendant un an et demi, nous essayons de conjuguer au pluriel cette idée qui nous importe : les résistances passent par les modes d'existence. Ce projet ouvre plus de questions qu'il n'en résout. Il permet aussi de rendre certaines questions politiques incontournables, pendant un temps du moins. Il nous radicalise sur certains points et nous rend plus agiles sur d'autres. Par exemple, le problème qui est le nôtre de renouer les différentes sphères de l'existence (critique de la sérialité) pose diverses questions à l'usage : premièrement, comment cette ambition évite-t-elle de fabriquer un tout, une nouvelle morale, en somme, qui prescrirait ce qui serait de l'ordre de la bonne attitude, de la bonne consommation... alternative et bio évidemment ? Autrement dit, quelles protections le groupe invente-t-il pour empêcher les différents types de prise d'otage individuelle et collective ?

13. F. Guattari, *Les Trois Écologies*, éd. Galilée, Paris, 1989.

Une autre question qui fait signe de cette prétention au « tout » se joue autour de la difficulté que de telles démarches rencontrent dans l'accueil de l'autre, celui qui est de passage ou celle qui veut participer ponctuellement aux activités. Difficile pour cette « autre » de comprendre quelque chose ou d'avoir tout simplement une prise dans un univers de groupe où l'informalité et le copinage sont les opérateurs concrets d'adhésion. Mais cette difficulté agit également à l'intérieur du groupe. Il suffit qu'un des membres ait par exemple un enfant ou soit dans l'obligation de travailler pour que sa participation au groupe devienne problématique. Elle ne peut plus partager ce quotidien où « tout » s'élabore, se décide et se modifie... Et les réunions, en tant que points de formalisation et de rencontre, aident peu, du fait même qu'à l'inverse, elles ont tendance à avaliser ce qui se raconte dans le quotidien. « Étranger le proche » dirait Deligny, pour sortir quelque peu de cette culture « autoréférencée ». Tracer pour étranger le proche, se mettre en suspens en tant que référence pour parvenir à penser l'autre sans le semblabiliser, pour en finir avec les énoncés du type : « il ne peut exister que de nous imiter, il ne peut être que d'être et de faire comme nous. [...] Étranger le proche, une nécessité si l'on ne veut pas (s')asphyxier sous le poids de notre propre enfermement¹⁴. »

Le paradoxe dans cette histoire du Collectif Sans Nom se situe moins dans un tel type d'enfermement que dans un trop-plein d'air¹⁵. Pour le dire rapidement, la vitesse qui s'empare du groupe le propulse sur une multitude de chantiers et de rencontres. La puissance qui emporte le projet nous prend et nous dépasse à la fois.

14. G. Vella, « Étranger le proche », in *Multitudes* n°24, printemps 2006, pp. 178-182.

15. Au centre social, ces questions étaient présentes au niveau de l'organisation même du CSN. Par contre, au niveau de sa « scène publique », il y avait peu d'auto-référencialité. Ce lieu était bigarré. Un étrange mélange de cultures s'y côtoyaient, prises, au moins, dans une affinité commune de résistance aux pratiques et lois racistes de l'État belge. Cette diversité, on la doit au travail de sape mené par le collectif contre les expulsions. Hommage à lui.

On pourrait résumer cette dimension autour de trois niveaux :

1. Ignorance par rapport au hasard. Les dés sont jetés, double six ! Comment on l'a fait ? Personne ne le sait. Alchimie des forces qui se composent pour produire une étrange puissance. Axiome possible : un groupe est capable d'agencer une force corporelle sans que la pensée n'y comprenne rien.
2. Ignorance bis. Les dés se retournent tout aussi vite, sans que personne ne puisse dire qui les a bougés. Ou : à force de galoper, on ne sait plus pourquoi on le fait ni comment le faire. Axiome de base : les groupes s'agitent trop et ne pensent pas assez. Axiome de base bis : l'inverse est aussi vrai.
3. Fragilité d'une force qui vous affecte. Ambivalence d'une puissance collective qui crée dans le même geste une ligne de création et une ligne de destruction. Laquelle suit-on, ou, plus précisément, comment nous maintenons-nous sur cette crête ? Axiome possible : devenir extrêmement lent dans une vitesse inouïe et épouser les signes, les affects, de telle manière qu'ils se composent avec les forces du groupe.

Cette explosion « chaotique » aura différents effets. Un : une inflation de sollicitations qui nous entraînent dans mille et une activités. Ce que nous appellerons par la suite le syndrome du militantisme « saut de puce » ou comment se perdre soi-même dans trop de chantiers. Deux : une logique de l'urgence permanente. Autre syndrome, celui d'un temps compressant l'univers des possibles pour les ramener à une seule variable : l'agitation d'un « tout, tout de suite ». Apprendre à résister à l'urgence est devenu, par la suite, un savoir à cultiver. Trois : la réaction des pouvoirs judiciaires et policiers à nos activités. Sous-estimation de l'une des forces dont ils disposent : la peur. Moins la peur de la répression physique en tant que telle que celle qui s'immisce « clandestinement » dans le corps d'un groupe. Force qui brise, qui coupe ce dont un corps est capable et qui en même temps produit un type d'affect, de violence qui se

retourne sur le groupe lui-même. Et dans ce cas-là, la « répression » n'a plus besoin de flics ou de matons pour s'exercer. Le groupe peut devenir le propre geôlier de son impuissance.

Une étrange schizophrénie

En juillet 1999, à la suite de l'autodissolution du CSN, nous sommes quelques-uns à vouloir prolonger autrement cette expérience. Avec des Liégeois(es) issu(e)s du collectif « Chômeur, pas Chien », nous relançons une tentative d'expérimentation politique à travers le Collectif Sans Ticket (CST). Une double exigence nous anime à l'époque : lutter à partir d'une situation « concrète », faire vibrer et résonner les différents problèmes rencontrés (la tarification *versus* la gratuité, les services publics *versus* la privatisation, et puis les rapports entre travailleurs et usagers, entre écologie et aménagement du territoire...), et construire un engagement qui, d'une part, ne confonde pas l'urgent avec l'important, la morale avec l'éthique, et d'autre part, relie savoirs profanes et savoirs experts, amitié et politique, esthétique et acte public, construction collective et expérimentation¹⁶...

Notre problème est donc de deux ordres : d'abord, continuer à penser la politique¹⁷ et ses modalités d'interventions à partir

16. Voir à ce sujet : Collectif Sans Ticket, *Le Livre-accès*, éd. Le Cerisier, Mons, 2001 et www.collectifs.net/cst

17. En septembre 1999, nous créons le groupe de recherche et de formation autonome (GReFA) qui a pour objet, à travers formations et séminaires, de prolonger ces questions. Lors du premier cycle de formation portant sur la critique de l'économie politique, nous posons ces questions dans le texte de présentation : « [...] Comment se fait-il que nous ayons "hérité" d'un rapport de forces aussi défavorable [...] ? Où sont donc passées les transmissions collectives de génération à génération, celles des savoirs mineurs, cette mémoire des combats, de leurs limites et de leur nécessaire réactualisation ? Enfin, toutes ces petites choses grâce auxquelles ceux qui prennent le relais de la rébellion ne se trouvent pas démunis, obligés de recommencer "à zéro", de commettre les mêmes conneries, les mêmes types de schémas de pensée et de pratique. »

d'une situation ; ensuite, expérimenter des formes d'agencement collectif. Ces deux aspects sont intimement liés. Mais il se fait que dans ce rapport, le premier aspect va largement dominer le second. Ou pour le dire autrement, le second n'existera qu'à partir de la place que lui conférera le premier. Par exemple, au cours des interventions publiques, nous cherchons à expérimenter des formes d'agencement collectif et cependant notre manière de nous organiser en interne reste très « moderne ». Peu, voire pas de pensée sur le processus du groupe ; il fonctionne comme on a toujours fait : naturellement. Étrange schizophrénie. On a beau savoir que la nature est infectée de pollution et que la condition de la pensée n'est pas naturelle, pourtant, de cette pollution et de cette condition, on n'en fait rien¹⁸. Schizophrénie aussi dans le fait qu'il ne nous viendrait pas à l'esprit de penser la politique et les rapports sociaux d'un point de vue naturaliste. On aurait même tendance à qualifier de réactionnaire cette pensée qui conçoit la société à partir d'un ordre naturel des choses. Mais bizarrement une partie de nos pratiques collectives s'organisent implicitement à partir de postulats issus de ces pensées. Cela devient embêtant de le dire mais croire qu'il suffit d'un peu de bonne volonté ou d'être naturel pour faire un groupe, voire un monde plus juste, c'est comme dire à un ouvrier d'aller pisser devant la porte de son patron pour que cesse l'exploitation.

En attendant donc, et à force de délaissier la pensée au profit du naturel, il nous arrive ce qui doit arriver dans ces cas-là : on s'embourbe. Rien de très fâcheux. On s'entend suffisamment bien pour ne pas trop s'engueuler. On rencontre seulement cette vieille histoire d'un tissage d'expériences accumulées et pas trop réfléchies qui finissent par s'entrelacer et par former une sacrée boule de nœuds. Celle-ci, à mesure que le temps passe, réduit ses mailles et commence à produire un sentiment d'étouffement. On

18. C'est là que l'on se dit que le concept de « prise de conscience » offre une bien maigre prise.

essaie bien à ce moment-là de parler ensemble. Mais chaque sujet de discussion nous emmêle dans d'autres débats. On n'y arrive pas. On s'énerve face à cette impuissance à se comprendre, on se tait, on reste là, bêtes par rapport à ce qui nous arrive et on en conclut que « tout cela » est en définitive bien trop complexe. On tente alors de faire autrement, de prendre des résolutions, de changer telle ou telle chose. On y croit. À force de volonté, on veut forcer le destin. Mais la volonté est une bien faible force en comparaison de celles que mobilisent les habitudes. Celles-ci, les « bonnes vieilles », ont une intelligence sournoise. Elles se dissimulent pour mieux refaire surface, elles se cachent en dessous de la table en attendant de pouvoir s'y réinstaller quand la bonne volonté sera fatiguée.

Le problème avec cette histoire de la « pratique naturelle », c'est que, lorsqu'elle le devient moins, on n'est pas pour autant sorti de la pensée du naturel. On étouffe, en somme, doublement : de nos habitudes et de nos manières d'y faire face. Du poids du passé et de nos habitudes qui l'actualisent. De la pensée qui se perd dans la « boule de nœuds » et qui est en même temps enfermée dans des habitudes de pensée. Du corps qui souffre de cet enlacement et des kystes qui le rigidifient.

Un « pas de côté » vis-à-vis de cette pratique naturelle, c'est ce que nous tenterons alors de faire lors des six derniers mois du CST (2003). Nous appellerons cela, faute de mieux, une *évaluation*. On aurait pu nommer cela aussi : l'occasion de s'offrir des contraintes qui nous obligent à prendre en compte l'état non-naturel de nos communautés. Mais à ce moment-là, on n'aurait rien compris à un tel énoncé. Il nous fallait d'abord démêler des fils en vue de nous extraire et de nous décaler de nos habitudes de pensée, c'est-à-dire de produire, à propos de notre pratique, un savoir collectif.

C'est autour de ces savoirs, qui nous ont souvent manqué dans nos expériences, que nous réorganisons notre travail. Il aboutira

in fine à cet écrit. La première tentative d'explorer ce domaine se réalise à la suite de l'autodissolution en septembre 2003 du Collectif Sans Ticket. Avant de se séparer en tant que groupe, on s'est donné une dernière exigence : « Ne nous quittons pas sans laisser une pierre sur le bord de la route. » Cette trace a pris la forme d'un écrit d'une cinquantaine de pages, relatant cet essai de compréhension d'une expérience collective. On l'a intitulé *Bruxelles, novembre 2003*. Il a été transmis à ceux et celles qui ont participé au projet CST et envoyé à des ami(e)s.

En avril 2004, après une pause¹⁹, on reprend le fil de cette histoire là où nous l'avions laissée. On relance et on rencontre en Belgique, en France et en Espagne quelques-unes des personnes à qui on avait donné *Bruxelles, novembre 2003*. Les rendez-vous se succèdent, une quarantaine au total ; tantôt les échanges produisent une critique du texte, tantôt ils résonnent avec d'autres pratiques collectives, tantôt encore ils ouvrent de nouvelles questions. Avec ces matériaux en main et les nouveaux problèmes qu'ils abordent, nous prenons le pli de poursuivre ce travail de recherche pendant une petite année. Cette période nous permet alors de frotter nos questions avec des auteurs tels que Deleuze, Guattari, Foucault, Nietzsche, Spinoza, Stengers... et avec les savoirs rencontrés lors des moments d'analyse de situation collective avec l'intervenant formateur Pierre Davreux²⁰. Notre critère alors est de ne pas trop nous perdre dans leurs problèmes mais bien de prolonger les nôtres. Autrement dit, nous mettons les détours par les concepts

19. De fait, le CST s'est encore manifesté depuis : nous avons dû répondre par voie de presse aux poursuites engagées contre nous par le tribunal correctionnel pour (entre autres) « association de malfaiteurs », à la demande du parquet et de la STIB (Société des transports intercommunaux de Bruxelles).

20. Depuis la fin des années 1960, Pierre Davreux prolonge à sa manière une des traditions de l'éducation populaire née dans la Résistance et qui se nomme Entraînement mental (EM). Formateur en EM et intervenant dans le secteur associatif belge, français et québécois, il anime aussi une association, La Talvère, située dans le Bordelais.

ainsi que les problèmes qu'ils charrient au service de nos questions sur les pratiques collectives. Contrebandiers ? voleurs ? usurpateurs ? traîtres ? Nous sommes sans doute tout cela à la fois par rapport à leur travail, à leurs concepts, tout en essayant pourtant de ne pas les poignarder dans le dos.

Février-mars 2005. Le processus s'épuise doucement, la matière est là, il s'agit maintenant de l'orienter vers un texte. Mais écrire, il n'y en a qu'un qui désire vraiment le faire, qui se sent en tout cas d'attaque pour « y aller ». Du coup, un léger malaise s'installe. On en parle et on réorganise l'activité en fonction. Deux d'entre nous se lancent alors, l'un directement dans l'écriture, l'autre dans un accompagnement soutenu. Les deux autres réceptionnent les textes au fur et à mesure de leur accouchement. Ils les critiquent et proposent des pistes. De juillet 2005 à juillet 2006, ce dispositif s'enrichit des regards portés par une dizaine d'autres personnes.

L'option choisie

Notre travail se présente comme une mosaïque de situations-problèmes que l'on peut rencontrer dans une expérience collective.

Ce choix est affirmé comme tel : nous brosons des situations, nous fabriquons des bouts de problèmes, nous opérons l'une ou l'autre distinction, nous proposons de développer une vigilance ou des pistes ainsi que quelques artifices ou dispositifs. Notre problème n'est pas d'avoir raison mais de construire sur telle ou telle situation un début de carte. Fernand Deligny nous dit à ce propos : « Les cartes ne sont pas des instruments d'observation, ce sont des instruments d'évaluation²¹. » La « culture des précédents » ne désigne pas autre chose : évaluer la différence qualitative et intensive de nos modes d'existence en les rapportant aux situations-problèmes qui les ont précédés.

21. *Recherches* n°18, « Deligny. Cahier de l'immuable, 1. Voix et voir », éd. Recherches, Paris, 1975, p. 43.

INTRODUCTION

Si ce livre a une ambition, elle se situe là : *faire circuler des récits en vue de nourrir des cultures de la fabrication collective*. Et notre limite se situe au même endroit : nous sommes capables aujourd'hui d'écrire et de penser sur les situations collectives que nous avons traversées et que l'on nous a transmises. Ni plus, ni moins. Nous n'avons donc pas la volonté d'être exhaustifs, ni même d'avoir fait le tour des « entrées » visitées. Nous en sommes là, à cette frontière, entre quelque chose de plus ou moins connu et notre propre ignorance. Et c'est à partir de cette limite que nous avons essayé d'écrire.

Un dernier mot encore concernant le livre. Les récits qui le parcourent sont fictifs ou, comme le dit l'adage : « toute ressemblance avec des faits ou des personnes ayant existé est purement fortuite », exceptions faites de trois récits qui s'inspirent directement de l'expérience du Collectif Sans Ticket et d'un autre qui parcourt explicitement une tranche de vie de l'histoire de la clinique La Borde en France. Exception faite également pour un texte écrit par un personnage fictif qui tente, sous le titre « Théories (effets de) », de mettre en évidence l'un des décalages qu'a connu notre pensée depuis ce premier jet que constitua *Bruxelles, novembre 2003*.