



HAL
open science

Responsabilité directe. Hybridations croisées entre catholiques et laïcs dans les mouvements pour la paix en Italie

Simone Tosi, Tommaso Vitale

► To cite this version:

Simone Tosi, Tommaso Vitale. Responsabilité directe. Hybridations croisées entre catholiques et laïcs dans les mouvements pour la paix en Italie. Vitale; Tommaso; Agrikoliansky; Eric; Fillieule; Olivier; Sommier; Isabelle. La généalogie des mouvements antiglobalisation en Europe, Karthala, pp.187-206, 2008, 9782845869257. hal-01037964

HAL Id: hal-01037964

<https://sciencespo.hal.science/hal-01037964>

Submitted on 23 Jul 2014

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

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

Responsabilité directe.

Hybridations croisées entre catholiques et laïcs dans les mouvements pour la paix en Italie¹.

Simone Tosi et Tommaso Vitale²

Tosi S., Vitale T. (2008), “*Responsabilité directe. Hybridations croisées entre catholiques et laïcs dans les mouvements pour la paix en Italie*”, in Sommier I., Fillieule O., Agrikoliansky E. (eds), *La généalogie des mouvements antiglobalisation en Europe*, Paris, Karthala, pp. 187-206 (with Simone Tosi). ISBN: 978-2-8458-6925-7.

L'hétérogénéité a souvent été soulignée comme étant l'une des caractéristiques distinctives du mouvement alter-globalisation, souvent qualifié, de façon significative, de « mouvement des mouvements » (Agrikoliansky, Fillieule, Mayer 2005). En Italie, c'est surtout la coprésence de matrices à orientation catholique et laïque qui caractérise le cycle de la protestation alter-globalisation.

Un exemple suffira à l'illustrer. À l'été 2005, la coalition de centre gauche organise des primaires pour choisir un candidat commun aux élections générales de 2006. Prodi et Bertinotti (ancien secrétaire de *Rifondazione Comunista* et alors président de la Chambre des députés) sont les candidats les plus en vue. Début août, un certain nombre d'organisations radicales – comme les *Tute bianche*, un groupe de désobéissance civile, ou encore le réseau des Centres sociaux – essaient de se mettre d'accord pour présenter un candidat capable de porter les thématiques du mouvement alter-globalisation. Or, les deux personnes pressenties sont des prêtres³, lorsque les organisations qui proposent leur candidature, au même temps, revendiquent une identité laïque et pleinement aconfessionnelle. Il ne s'agit là que d'un exemple de quelque chose de profondément ancré dans l'histoire italienne. Pour rendre compte de cette contradiction apparente, il ne s'agit pas de dire qu'en Italie la présence du pape est un facteur conditionnant fortement les processus politiques. Nous pensons qu'il est nécessaire d'analyser les échanges entre cultures politiques, au moyen d'une approche dynamique et relationnelle.

Dans cette perspective, il faut accorder une attention toute particulière à la compréhension de la dynamique des relations entre gauche catholique et gauche laïque, en explorant la manière dont elles se sont renforcé autour des mobilisations pacifistes de 1949 jusqu'aujourd'hui. Ce chapitre prend pour objet la diffusion d'une « grammaire » morale et politique fondée sur *le principe de la responsabilité directe*, après la chute du mur de Berlin. Cette grammaire s'articule à un répertoire d'action complexe, regroupant le consumérisme politique, l'action directe non-violente et la présence active sur les lieux de conflits armés à l'étranger. La grammaire de la responsabilité directe et les relatifs répertoires s'inscrivent dans différents cadres politiques et culturels, à savoir principalement le féminisme, l'anarchisme, l'environnementalisme et l'univers catholique. Donc, la grammaire que nous pouvons observer aujourd'hui au sein du mouvement alter-globalisation italien, est le produit d'un processus long et articulé.

¹ Traduction Olivier Fillieule.

² On remercie pour leurs commentaires Olivier Fillieule, Isabelle Sommier, Massimiliano Andretta, Luc Boltanski, Cyril Lemieux et Emanuele Polizzi.

³ Il s'agit de Don Andrea Gallo, ancien militant de la Résistance contre le nazi-fascisme et fondateur des services d'aide aux toxicomanes à Gênes, et de Don Vitaliano Della Sala, jeune prêtre actif dans les *Disobbedienti*.

L'histoire des rapports entre le pacifisme catholique et le pacifisme laïc n'a rien de linéaire ni d'uniforme, bien qu'il s'agisse d'un parcours continu et obstiné.

Nous voudrions ici offrir une contribution à la compréhension de la manière dont le mouvement alter-globalisation italien a émergé par une hybridation de différentes cultures politiques et au moyen de processus de reconnaissance et de diffusion de grammaires morales et de répertoires d'action construits dans l'action. Plutôt que d'examiner l'impact d'une culture sur une autre de manière unidirectionnelle, nous observerons le champ flou des interactions au sein desquelles ces changements sont apparus. Étant donnée l'hétérogénéité du mouvement, nous concentrerons notre propos sur les répertoires d'action construits au sein de la sphère du pacifisme de gauche. Celui-ci est en effet historiquement un lieu de rencontre pour différentes traditions de pensée : le pacifisme chrétien, le pacifisme confessionnel, l'internationalisme et l'anti-militarisme, qu'il soit d'inspiration révolutionnaire, anarchiste ou socialiste⁴.

Nous rappellerons tout d'abord quelques-uns des traits principaux qui ont caractérisé la dynamique des relations entre laïcs et catholiques dans le mouvement pacifiste. On verra qu'elle n'est pas réductible à un progressif rapprochement et à une hybridation entre les deux mondes qui pourraient s'analyser en termes évolutionnistes. Les échanges ont eu au contraire des niveaux d'intensité très différents selon le moment et les opportunités politiques.

Au cours de ces années, est apparue et s'est peu à peu définie une grammaire politique et morale de la responsabilité directe que nous décrirons dans le troisième paragraphe. À partir des années 90, dans un cadre renouvelé des opportunités politiques, les organisations de matrices catholique et laïque se sont progressivement rapprochées. Deux répertoires se sont alors diffusés : l'action directe non violente et l'attention aux styles de vie (§ 4). Leur pratique conjointe constitue un des éléments clé permettant de définir le mouvement anti-globalisation en Italie (§ 5). Ces relations demeurent toutefois fluides. Bien que les cultures des différents acteurs mobilisés sur le thème de la paix se soient modifiées dans le temps et qu'il soit possible d'identifier différents éléments d'hybridation, il n'en résulte pas pour autant un cadre de relations clair et stable rendant possibles des stratégies communes à court terme (§ 6.).

L'héritage du mouvement italien pour la paix

A partir de 1945, le pacifisme catholique a connu une période longue et fertile en innovations d'échanges et de conflits avec la gauche marxiste. Si la culture politique de la gauche pro-soviétique et anti-impérialiste est restée fermée aux thèmes mis en avant par les chrétiens, en revanche les mouvements catholiques ont été fortement marqués par leur rencontre avec le matérialisme historique. Malgré la forte polarisation du système politique, certains chrétiens engagés dans les mouvements pacifistes ont subi une profonde hybridation, agrégeant graduellement de nouveaux éléments à leur culture politique, en liant le combat contre la guerre à la vie quotidienne du citoyen lambda. Ce processus d'hybridation s'est poursuivi tout au long des années soixante, pour culminer au début des années soixante-dix.

⁴ Ce travail repose sur plusieurs types de matériaux. Nous avons d'abord consulté les archives des mouvements chrétiens et laïcs sur une période de cinquante ans (publications, pamphlets, tracts, etc.). Nous avons ensuite mené une double campagne d'entretiens avec d'une part des interviews en face-à-face et d'autre part l'envoi d'une grille de questions semi-structurée par e-mail à des individus préalablement contactés pour accord par téléphone.

Une rupture intervient alors, du fait d'un changement drastique dans la structure des opportunités politiques. La dissémination du recours à la violence au sein du mouvement ouvrier met fin à tout échange avec les chrétiens pacifistes. Pour le dire autrement, l'introduction d'une « action collective innovante » (McAdam, Tarrow, Tilly, 2001: 48-50) marque un changement profond dans l'orientation de l'action et produit un effet de mise à distance entre les différentes composantes des mouvements sociaux.

Les relations reprennent à nouveau au début des années quatre-vingt, encore une fois autour de la question de la paix et avec la mobilisation contre les euromissiles. Les difficultés antérieures ne s'effacent pas pour autant et les catholiques entretiennent surtout des relations avec les organisations non-violentes et les grandes organisations laïques. Dans ce contexte, la culture politique des pacifistes catholiques s'ouvre à de nouvelles hybridations, principalement en appuyant sa symbolique sur le répertoire de la non-violence. Les changements en terme de cultures politiques sont, encore une fois, unilatérale : ce sont les catholiques de gauche qui en viennent à modifier leur culture politique, renforçant par là certains éléments de leur grammaire morale et politique. Toutefois, certaines organisations du mouvement de la paix commencent aussi à être influencées par la culture politique catholique (Ruzza, 1997), et ce dans un contexte où les idéologies de la modernité et de l'action téléologique entrent en crise. Au sein de la gauche libertaire, émergent des groupes fondés sur « le principe de la responsabilité individuelle » et « défendant une approche séculière, inclusive et non totalisante » (Della Porta, 1995: 170). Les influences du pacifisme catholique s'observent aussi sur le catholicisme tempéré (Tarrow, 1988), ce qui n'était pas prévisible seulement quelques années auparavant : les effets sortent du milieu du pacifisme et imprègnent l'action des sphères catholiques les plus différents, du syndicat jusqu'aux organisations d'aide sociale, des communautés de base jusqu'à plusieurs paroisses. On y observe la longue maturation d'un « glissement d'identité » (*identity shift*) au sens de McAdam, Tarrow et Tilly (2001: 162). C'est pourquoi la distance ressentie entre les différentes organisations catholiques elles-mêmes peut dans de nombreux cas apparaître plus grande qu'entre les catholiques pacifistes et les mouvements pacifistes d'extrême-gauche.

La grammaire de la responsabilité directe

Dans ces années, une véritable grammaire morale et politique se développe progressivement. La notion de grammaire a acquis différentes significations et usages dans le champ de sciences sociales. En sens large, une « grammaire » est constituée par cadres stables de règles qui ne prédéterminent pas leur contenu (même s'ils en contraignent les modalités d'expression) mais laissent le champ libre à l'expression et à la compréhension réciproque. Dans l'acception qu'on utilise ici, on entend par grammaire politique et morale une construction idéologique qui joue un rôle dans la réduction de contradictions spécifiques qu'elle peut, à défaut de les résoudre, au moins les atténuer ou dissimuler (Boltanski, 2007).

Dans le cas d'espèce, la grammaire de la responsabilité directe vise à réduire les contradictions propres au catholicisme lorsqu'il veut établir des principes politiques, et au marxisme lorsqu'il veut établir des principes morales pour la vie quotidienne. Elle s'enracine dans un principe de responsabilité et de cohérence en matière de politique

pour la paix et la justice sociale⁵. En d'autres termes, tout au long de ces années une culture a émergé qui s'est fondée sur les liens entre des thèmes globaux (la guerre, les inégalités globales, le colonialisme, les questions environnementales et les formes de pouvoir) et le niveau des comportements individuels. De cette manière, une véritable innovation a marqué la culture politique catholique qui, traditionnellement, ne pense la question de la paix comme problème social et politique qu'au niveau de la conscience individuelle et jamais en termes d'action collective. De ce moment-là, la sensibilité qui émerge dans ces années amène au centre de la réflexion sur les thèmes globaux la question suivante : *que puis-je faire ?*

Or, la grammaire de la responsabilité directe a permis de rendre plus supportables les différentes contradictions propres à la culture catholique, tendanciellement attentive à la dimension individuelle de l'engagement, au « salut personnel » mais aussi celles, bien différentes, propres à bien des cultures politiques héritières du marxisme tournées vers les dimensions collectives de l'engagement, la lutte contre l'exploitation et le « salut du monde » (Boltanski, 2002).

D'un côté, la grammaire de la responsabilité directe invite à surmonter la simple condamnation ou dénonciation pour s'impliquer activement dans la lutte contre l'injustice. C'est là un reflet des principes de base de la non-violence et de l'importance donnée à la cohérence entre objectifs et action. L'individu est sommé de s'engager dans l'action, individuelle ou collective, action dont les moyens doivent être en accord avec les buts désirés, « sans séparer le changement individuel de l'action externe, opérant l'incarnation d'un appel général dans l'ici et maintenant de l'expérience » (Melucci, 1984: 17). Ce faisant, les éléments expressifs et instrumentaux de l'action ne peuvent plus se distinguer les uns des autres (Biorcio, 2003). De l'autre côté, la grammaire de la responsabilité directe propose une interprétation des contextes de l'action qui est moins négative (qu'est-ce qui manque, de quoi avons-nous besoin ?) que définie activement en termes d'engagement personnel : quelles sont les ressources potentiellement activables ? Dans quelle mesure puis-je à mon niveau apporter une partie de la solution ?

De manière très schématique, l'on peut considérer que la structure grammaticale examinée ici se compose de trois éléments culturels, à la fois simples et éloignés des éléments de base des cultures des autres secteurs de la gauche :

- 1) La paix dépend de chacun de nous;
- 2) La paix se construit dans le dialogue au travail et dans la vie quotidienne;
- 3) La paix se construit dans le partage des souffrances et de la misère.

Ces trois règles assignent une importance particulière à la dimension quotidienne et ordinaire de la responsabilité. Pour mieux rendre compte des éléments normatifs qui donnent leur contenu à cette grammaire, nous traiterons ici chacune de ces règles comme une des réponses possibles à un questionnement spécifique.

La règle n°1 repose sur la question : « De qui dépend la paix ? » L'opposition est là entre ego *versus* quelqu'un d'autre (par exemple les élites économiques, les hommes politiques, les adultes, etc.). Cette règle ne renvoie pas à une ligne de tension entre responsabilité individuelle et responsabilité collective, mais plutôt entre responsabilité directe et responsabilité déléguée.

⁵ Le concept de responsabilité entre dans les usages à partir du vocabulaire juridique des Lumières, avec une connotation essentiellement politique qui souligne la relation entre l'acteur et ses actes et l'idée moderne d'une capacité des acteurs à anticiper les conséquences de leurs propres actions (Leccardi, 1997: 24). Cette notion s'apparente au champ sémantique du verbe imputer plus qu'au verbe répondre (Ricoeur, 1994: 30).

La règle n° 2 implique la question : « Où construit-on la paix ? ». S’opposent là la réponse « partout » à la réponse « en des lieux spécifiques (dans les Parlements, à la bourse, dans la presse, la rue) ». Ici, l’enjeu n’est pas la cohérence, mais le lieu de la cohérence (est-il diffus ou concentré ?).

La troisième règle pose la question : « Comment construit-on la paix ? ». En partageant ou ne partageant pas (mais toujours d’une façon responsable, avec des objectifs égalitaristes et de justice sociale).

Une telle grammaire, par conséquent, tend à faire passer l’exercice, par chacun, de la responsabilité et de la mise en accord entre morale et politique, au niveau de sa vie quotidienne. Ce qui suggère, par essence, qu’en réifiant les maux comme des maux systémiques, chacun tend à faire comme si ceux-ci n’étaient pas quelque part reliés à nos actions quotidiennes et ordinaires. Pour cette raison, il est nécessaire de rendre visible et d’expliquer les formes d’engagement personnel, par des pratiques culturelles et éducatives, plutôt que par des formes d’engagement politique.

Dans le tableau n. 1 on a tracé, à travers le croisement des trois règles, les différentes grammaires de la responsabilité les plus présentes dans les mouvements pour la paix, dans leur rapport avec quelques répertoires typiques d’action. Il s’agit, bien sur, d’une représentation qui accentue les caractéristiques les plus idealtypiques de ces pratiques. De toute façon, la phénoménologie observable dans les formes d’action empirique est, le plus souvent, le produit de combinaisons entre doses très variées des trois règles. Ainsi, par exemple, consumérisme politique et sobriété – deux éléments qui dans le schéma apparaissent séparés et autonomes – sont facilement identifiables comme déclinaisons et extension de pratiques et orientations similaires et continuelles.

Responsabilité	Partout (lieux quotidiens de vie et de travail)	Seulement dans certains lieux/moments
De chacun (directe)	Responsabilité quotidienne. <ul style="list-style-type: none"> • <i>Copartage</i> : sobriété, accueil • <i>Ne pas partager</i> : consumérisme politique, non-violence 	Responsabilité située. <ul style="list-style-type: none"> • <i>Copartage</i> : «camps d’expérimentation» de paix, boucliers humains, jumelages, jeûne pour la paix, action directe non-violente • <i>Ne pas partager</i> : voter, campagnes pour le désarmement, manifestations
D’un autre (délégation)	Responsabilité par vocation (sur une base traditionnelle, charismatique ou légale). <ul style="list-style-type: none"> • <i>Copartage</i> : sensibilisation • <i>Ne pas partager</i> : lobbying 	Responsabilité par rôle. <ul style="list-style-type: none"> • <i>Copartage</i> : peace-brigades • <i>Ne pas partager</i> : éducation à la paix

Tableau n. 1 : Grammaire de la responsabilité dans les mouvements pour la paix.

Comme le montre clairement Hannah Arendt (1963), la responsabilité a toujours une dimension individuelle. En ce sens, la grammaire qui émerge au sein des mouvements de la gauche catholique consiste à souligner la dimension active de la responsabilité en ce qui concerne les questions de la guerre, de la course aux armements et de la croissance économique. Dans ce cadre, la responsabilité directe constitue l’enjeu essentiel, le résultat attendu des pratiques culturelles de socialisation, ou plus

précisément, pour reprendre le langage des acteurs eux-mêmes, des pratiques de « sensibilisation » (*sensibilizzazione*). Dans ce procès, la construction de la responsabilité directe est conçue en termes politiques, c'est-à-dire comme une contestation du « pouvoir » en vue de promouvoir une « réappropriation » de *marges* d'action responsables par les individus comme par les collectifs.

L'attention à la dimension morale individuelle est évidemment caractéristique de l'enseignement religieux en général et occupe une place centrale dans la morale et la théologie chrétiennes. Pourtant, ce qui est propre à la grammaire morale qui émerge en Italie pendant cette période, c'est qu'elle se centre sur les questions de « la Paix, de la Justice et de la protection de la Création », pour reprendre un des slogans du II Concile Vatican. Sur cette base, il est possible de réinterpréter certains éléments cruciaux des initiatives pédagogiques et culturelles des mouvements d'inspiration chrétienne⁶.

Reconnaissance et hybridation

Le début des années 90 devait voir l'émergence d'un mouvement de la paix caractérisé par une importance accrue donnée à l'action directe non-violente, à la présence active sur les lieux de guerre, à la consommation engagée et au souci de vivre en conformité avec ses idées.

Avec la fin de la guerre froide et la restructuration du système politique italien, la grammaire de responsabilité directe qui émerge au sein des mouvements catholiques de gauche trouve sa légitimité et se répand rapidement. Cette nouvelle ère rend possible l'expression de deux grands répertoires d'action : un répertoire de modes de vie, qui renvoie à une pluralité de pratiques allant de la consommation raisonnée au boycott, en passant par l'auto restriction des pratiques de consommation ; un répertoire d'action directe non-violente, qui embrasse des modes d'engagement à différents degrés, allant du déploiement du drapeau de la paix aux activités d'obstruction des transports d'armes ou de matières polluantes, en passant par l'interposition et l'intervention directe sur les théâtres de guerre.

Là encore, il faut souligner que ces répertoires d'action ne furent pas inventés par les organisations pacifistes chrétiennes, ni ne furent leur seul apanage. La relation entre une grammaire et un ensemble de modes d'action, ou si l'on préfère, entre une culture politique et un ensemble de pratiques symboliques et matérielles, n'est ni univoque ni exclusive (Lichterman, Cefaï, 2006). Elle résulte plutôt d'hybridations complexes et multiples, liées à des processus historiques incertains

Depuis les années 90, cette grammaire s'étend bien au-delà des frontières du pacifisme chrétien, se modifiant et s'hybridant tout en hybridant en retour d'autres cultures politiques. On le verra à travers les deux principaux répertoires d'action qui s'y fondent principalement quoique non exclusivement. L'on montrera ensuite comme cette grammaire s'est progressivement constituée en héritage commun du « mouvement des mouvements », aussi bien dans les cercles intellectuels qu'au niveau des militants de base.

⁶ En même temps, des signes de cette sensibilité peuvent se retrouver ailleurs que dans les mouvements de gauche, notamment dans certaines tentatives de transformer et de renouveler les formes de régulation, mais aussi les pratiques professionnelles. C'est le cas par exemple de la promotion de ce qu'il est convenu d'appeler « le travail communautaire » comme horizon du travail social de proximité (Tosi, 2004).

Répertoire d'action I. L'action directe non-violente

Nous avons vu que les actions directes non-violentes ne sont pas caractéristiques du répertoire d'action traditionnel de la sphère catholique. Elles viennent des échanges avec les mouvements de la gauche non violente, dans les années 50 et 60. Il reste qu'avec le temps, celles-ci sont de plus en plus perçues comme un héritage en propre par les organisations de la gauche catholique au sein du mouvement de la paix.

Il faut ici prendre en compte plusieurs degrés de radicalité de l'action. Leur trait commun est le recours au corps des activistes à la fois comme médium et comme message, introduisant du coup une dimension incorporée dans le circuit politique. L'on trouve d'abord une approche non-violente dans le déroulement des actions de rue. Il s'agit là de manifester un rejet actif de la violence par le recours à des formes symboliques d'action, comme se peindre les mains en blanc, faire des sit-in, avoir recours à des méthodes théâtrales d'engagement. Il existe également des formes d'action directe ou d'obstruction, comme par exemple lorsque l'on tente de bloquer des convois ferroviaires transportant des armes ou des matières polluantes. Enfin, l'on trouve trois formes principales de présence active sur le lieu même des opérations militaires : les initiatives en vue de la prévention des conflits ; les initiatives pour une intervention non-violente et pour une diplomatie populaire ; enfin, les activités conjointes impliquant les populations et les activités de réparation et de restauration (activités menées avec les enfants, écoles de la paix interculturelles, etc.).

Ce n'est pas un hasard si les initiatives non-violentes de prévention des conflits commencent à apparaître au début des années 90. Toutes ces initiatives ont montré une dimension « transnationale » sur le plan de la coordination, même si ces coalitions ont été composées, pour la plupart, par des mouvements italiens. La première initiative fut la chaîne humaine de 30 000 personnes organisée à Jérusalem, suivie de l'opération « Nouvel an en Irak » agencé à la frontière de l'Arabie saoudite fin 1990, juste avant les bombardements américains, dans le but d'attirer l'attention sur un document en faveur d'une intervention non-violente pour résoudre la crise irakienne. Plusieurs initiatives de ce type furent lancées avant d'autres conflits, au premier rang desquels la guerre au Kosovo en 1998.

Les initiatives de présence non-violente débutèrent en fait en Irak à l'occasion de la première guerre du Golfe, en 1991, lorsque certains volontaires ayant pris part à l'opération « Nouvel an en Irak » décidèrent de rester plusieurs semaines encore après le déclenchement des bombardements. Toutefois, la marche pour la paix sur Sarajevo, en décembre 1992, eut un retentissement encore plus grand. L'appel lancé par l'organisation catholique « Bénis soient les constructeurs de paix » (*Beati i costruttori di pace*), soutenu par le coordinateur de Pax Christi (Don Tonino Bello), rassemblait 498 personnes dont 466 de nationalité italienne, dans le but de « s'impliquer directement dans les situations de guerre » (pour reprendre le texte de l'appel). Parmi les participants, 33 prêtres, 14 nonnes, 2 évêques, deux maires et 5 membres du Parlement. Quelques mois plus tard, en août 1993, une initiative parallèle, *Mir Sada*, était lancée. Celle-ci impliquait la majorité des organisations pacifistes italiennes et réunit plus de 2 000 personnes. Des mobilisations identiques furent organisées par la suite, par exemple en RDC avec plus de 300 personnes (la plupart italiennes) à Butembo, ou bien encore à Jérusalem et dans les territoires occupés en 2001 et 2002, dans la lignée des initiatives *Time for peace*.

Quant à l'organisation d'activités sur le lieu des conflits, il a débuté avec la guerre en ex-Yougoslavie. Des milliers de personnes se déplacèrent d'Italie pour « partager » l'expérience des populations locales : écouter, donner toute l'aide possible, établir des liens. Dans certains cas, à travers encore une fois des organisations comme les *Beati i costruttori di pace*, des gens se rendirent directement sur le théâtre des opérations, comme observateurs et témoins, avec le projet de construire des « garnisons de la paix » et de « dénoncer les horreurs de la guerre tout en partageant les souffrances de la population civile » (Della Porta, Diani, 2004: 259). Dans la majorité des cas, les individus passaient une brève période de temps dans des camps de réfugiés à « partager » une expérience et établir des relations personnelles tout en respectant un certain degré de réciprocité.

Toutes ces formes de présence active sur les lieux de guerre peuvent nous sembler ressortir clairement d'une logique humanitaire. Mais l'humanitaire se compose essentiellement de professionnels menant des activités sous la houlette de grandes ONG. Dans le cas discuté ici, c'est le volontariat qui prédomine, avec une relation plutôt discontinue aux institutions internationales (constituée essentiellement d'échanges d'information plus que de coordination), et la mobilisation d'un haut niveau de « valeur et d'unité, la force du nombre et l'engagement »⁷, pour reprendre les termes de Tilly.

L'on peut affirmer, jusqu'à un certain point, que les diverses formes de présence active en ex-Yougoslavie ont constitué un moment vital de socialisation nouvelle pour le mouvement de la paix. Face à l'impasse politique des institutions représentatives européennes, aussi bien que des partis de gauche, les organisations pacifistes catholiques ont sans doute eu la capacité conceptuelle et interprétative de saisir ce qui était en train de se jouer. Des initiatives conjointes commencèrent à fleurir et l'on vit participer des organisations séculières du mouvement pour la paix, le tout atteignant un tel niveau d'engagement et un tel impact que tout le mouvement de la paix en fut transformé. Ces transformations portent notamment sur les cibles visées par les campagnes organisées, sur l'emploi de combinaisons de répertoires et sur la mobilisation des éléments listés ci-dessus par Tilly. L'élément fondamental de ce renouveau portait sur une interprétation du conflit à la fois comme élément nécessaire de la vie sociale (dans une perspective non-violente) et comme moyen nécessaire à la construction d'une « Europe des citoyens » en accord avec l'Assemblée des citoyens d'Helsinki⁸. Pour toutes ces raisons, l'on peut dire que le mouvement de la paix dans ces années ne ressemble pas tout à fait au mouvement de la lutte contre les euromissiles du début des années 80. Le mouvement renouvelé reposait sur le postulat selon lequel les revendications adressées aux gouvernements devaient s'articuler à une responsabilité directe, plaçant au premier rang, avant même les valeurs de solidarité, la nécessité d'un partage d'expérience.

Répertoires d'action II. Modes de vie.

Le renouveau des initiatives pour la paix est marqué par la centralité de la vie quotidienne, entendue comme prise continue de micro décisions ordinaires, et comme lieu privilégié d'exercice de la responsabilité directe face aux questions de la guerre, des

⁷ WUNC (Worthiness, Unity, Numbers and Commitment), (Tilly, 2004, p. 3-5).

⁸ L'Helsinki citizens assembly (HCA) est une association née en 1990 qui oeuvre pour la sécurité et la coopération en Europe.

inégalités globales et des moyens à mettre en œuvre pour un développement humain durable. Les militants nourrissent leur vie quotidienne d'une pluralité de significations tout à la fois morales et politiques. Les choix quotidiens en matière de consommation et de styles de vie sont considérés comme la première forme d'oppression à combattre pour se libérer avec un visée d'authenticité et de cohérence⁹.

Selon les militants de la « consommation politique » (Micheletti, 2003; Tosi, 2006), il n'est pas possible d'exercer une responsabilité directe en termes kantien, entendue comme conformité intentionnelle pouvant être *directement et immédiatement* transposée en une loi morale et dont le respect permettrait de ne pas dévier du droit chemin. Les militants ont recours à une grammaire de la responsabilité directe dans laquelle le libre exercice de la subjectivité éthique et la réflexivité de chacun par rapport à ses propres actions ne sont pas considérés comme un point de départ aux campagnes de mobilisation, mais bien plutôt comme le produit d'une action de libération et de « conscientisation » prenant forme via une multitude d'instruments et de méthodes culturelles et éducatives, qu'ils soient ludiques (par exemple le *Terzomondopoli*, une variante du Monopoly) ou éducatifs. De tels instruments servent à créer des opportunités pour une discussion collective et des échanges d'activités cognitives, permettant aux individus de prendre de la distance avec les messages consuméristes, et de regagner un certain degré d'intentionnalité dans l'exercice des choix individuels.

Le commerce équitable est un exemple symbolique de la capacité à ériger un objet de consommation (par exemple les produits coloniaux comme le café, le thé, les épices, etc.) en objet chargé de sens et d'une dimension « informationnelle » (Melucci, 1996b). De tels produits sont capables de susciter une prise de conscience, à travers le dense contenu culturel reproduit sur leur emballage et dans les notices qui les accompagnent où se trouvent exposés les processus de production et de distribution jusqu'à l'acte d'achat. Le commerce équitable s'est beaucoup développé, grâce à une multitude de groupes associatifs qui ont fait du contenu informationnel du produit le principal élément et objectif de leur mobilisation¹⁰. C'est là une dimension qui autorise une forme de responsabilité en dehors du contexte de la proximité spatiale, laquelle encourage typiquement l'intersubjectivité et exhausse la responsabilité directe. La consommation de produits équitables est ainsi un instrument de « mise en cohérence », car il ne consiste pas à « faire la charité », mais « à payer le juste prix au producteur ». Il permet de ne pas nourrir les « multinationales capitalistes » et offre un soutien à des projets spécifiques de développement et d'infrastructures dans les pays du sud, le tout pour le plus grand bénéfice d'individus concrets. En conséquence, la consommation engagée permet de développer deux aspects de la responsabilité directe : d'une part, les aspects

⁹ Il faut prendre garde à ne pas trop vite considérer comme action individuelle plutôt que collective les comportements de consommation éthique ou les styles de vie. Ce type de répertoire d'action, et la grammaire morale qui le sous-tend, affaiblit la distinction entre la dimension individuelle et collective : il s'agit d'une question très délicate qu'il n'est pas possible d'aborder en détail dans le cadre limité de ce chapitre. Il suffit de souligner ici que les formes d'action dont nous discutons ici reflètent cette opposition, puisque enracinées dans la culture catholique, qui donne le primat à l'action individuelle, mais en même temps hybridée par une culture de l'action collective (i.e. le marxisme). D'où la difficulté à avoir recours aux modes usuels de catégorisation.

¹⁰ Le niveau des ventes du commerce éthique a doublé entre septembre 2003 et septembre 2004. 12 millions de personnes déclarent connaître le commerce équitable, ce qui représente une progression notable par rapport aux 8 millions de 2002. Ajoutons à cela qu'environ un million de personnes déclarent qu'elles achètent des biens et des services au travers du commerce équitable (Tosi, 2006).

généralement identifiés dans la culture civique (responsabilité envers une société prise comme un tout) et d'autre part, les aspects liés à l'attention à un Autre concret¹¹.

Que ce soit à travers les éléments les plus radicaux de leur répertoire aussi bien que dans leurs appels à la « sobriété », les militants défendent l'importance qu'il y a à s'imposer des limites en terme de consommation mais aussi à fixer des seuils à la croissance de la production. Dans cette perspective, l'on peut observer une multiplicité d'initiatives et de débats autour de la question de la sobriété, entendue à la fois comme style de vie et comme nouveau cadre nécessaire à l'économie. Sur la base des interprétations et des théories du mouvement anti-utilitariste français, plusieurs réseaux se sont montés, comme le « Réseau pour un déclin serein, pacifique et solidaire ». De même, plusieurs associations se sont alignées sur la campagne des *Sbilanciamoci* (littéralement, « laissons tomber les grands équilibres ») qui édite chaque année un contre loi de finances, fondé sur une critique radicale de l'économie « traditionnelle », ainsi que des indicateurs officiels de développement et de bien-être.

Dans le mouvement des mouvements

L'esprit de collaboration et les synergies expérimentées tout au long des années 90 ont contribué à la formation du mouvement alter-globalisation italien. Au sein de ce mouvement, une vision commune de la globalisation néo-libérale, de l'émergence d'espaces supra nationaux de confrontation, aussi bien qu'une affinité avec les tendances profondes de la post-modernité à produire de l'individuation sont autant d'éléments permettant la reconnaissance et la dissémination d'une grammaire de la responsabilité directe bien au-delà du cercle des chrétiens de gauche.

Si durant les années 70 et une partie des années 80, le recours à la violence empêcha toute possibilité d'action conjointe entre les pacifistes chrétiens et d'autres secteurs de la gauche radicale, à partir des années 90, en revanche, le mouvement de la paix devient le lieu de nombreuses rencontres, un peu comme dans les années 50 et 60 mais pour un public plus large. Les innovations au sein du répertoire du mouvement de la paix aussi bien que la référence croissante à la grammaire de la responsabilité directe sont de bons indicateurs de ce phénomène.

La manifestation de Gênes constitue le point d'aboutissement de ce processus d'hybridation de cultures politiques hétérogènes. L'organisation du forum social y fut une considérable opportunité d'échange, de collaboration et d'action coordonnée entre groupes chrétiens et groupes non confessionnels aussi bien qu'entre tiers-mondistes et anti-impérialistes, dans un contexte de mobilisation transnationale qui n'était pas entièrement inédit pour les groupes italiens. Un public hétérogène en termes d'alignements culturels se retrouva pour la grande manifestation du 21 juin 2001. Beaucoup venaient de la nébuleuse catholique, pas seulement des associations habituelles de la gauche catholique mais aussi de groupes de *Focolarini*¹², de nombreuses paroisses, couvents et institutions religieuses¹³. À cette occasion encore, la

¹¹ La consommation engagée semble exprimer les deux sens de la responsabilité individuelle d'une manière inédite, à la fois comme culture civique et comme intérêt personnel, deux éléments souvent pensés comme opposés. Ce qui contribue à poser de manière nouvelle les frontières du public et du privé.

¹² Les *Focolarini* sont un mouvement catholique né à la fin des années Quarante et fondé sur la spiritualité de l'unité, c'est-à-dire sur une vision de la société qui souligne surtout les éléments communs entre diversités, et donc les formes possibles de dialogue.

¹³ Parmi les activistes présents à Gênes, 18% déclaraient être membre d'un mouvement religieux. Le pourcentage monte à 24% lors de la marche Assise-Pérouse du 14 octobre 2001 (Della Porta *et al.*, 2003: 62), à 20.2% parmi les

question de la violence s'invita dans le débat et amena une recomposition des alliances. Plus que jamais auparavant, la violence fut d'abord le fait des forces de l'ordre mais aussi de certains groupes manifestants, provoquant un retour réflexif¹⁴. Aujourd'hui son recours semble n'avoir constitué qu'un obstacle très temporaire, et surtout avoir une opportunité pour approfondir les rencontres et les réflexions dans un processus de rapprochement de groupes aux cultures politiques diverses (Cousin *et al.*, 2004). De fait, après Gênes, le mouvement des mouvements fut en position de monter des manifestations anti-guerre d'une ampleur remarquable par rapport à celles des années précédentes. 200 000 personnes participèrent à la marche pour la paix d'Assise à Pérouse, le 14 octobre 2001 ; un million de personnes manifestèrent à Florence le 10 novembre 2002 ; et plus d'un million et demi participèrent à la manifestation de Rome le 15 février 2003, la plus grande manifestation pour la paix de l'histoire de l'Italie. Toutes ces manifestations, accompagnées par une multitude d'initiatives non-violentes organisées au niveau local, ont rassemblé des individus sensibles à la question sociale et d'origine et de culture politiques fort diverses (Della Porta *et al.*, 2003; Della Porta, Diani, 2004). Plus encore, les actions traditionnelles ont repris de la vigueur au sein du mouvement de la paix, autour du désarmement, de la transparence dans le commerce des armes, des campagnes contre les « marchands de mort » et contre les « banques armées », les organisations chrétiennes et la presse catholique jouant là encore un rôle significatif.

À première vue, ce qui s'observait au début des années 90 semble se rejouer dans les mobilisations pacifistes d'aujourd'hui : « la paix encourage les gens à se mobiliser autour d'un objectif général, tout en permettant à chacun de conserver et de réaffirmer ses positions spécifiques » (Lodi, 1984: 118). Au-delà de ces réflexions, il nous faut cependant approfondir la réflexion sur ce que produit cette dynamique des années 90 dans le mouvement de la paix. Un premier pas consiste à évaluer l'importance des formes structurées de coordination entre individus et organisations, fondées sur des ressources participatives et la pratique de la démocratie délibérative (Andretta, 2005). Mais là encore, la situation n'est pas totalement inédite.

De la même manière que nous ne voudrions pas trop mettre en avant le caractère innovant du mouvement aux dépens des éléments de continuité (Agrikoliansky, Fillieule, Mayer, 2005), nous ne voudrions pas non plus analyser le mouvement des mouvements comme un réseau seulement horizontal. Certes, il a mis en avant la forme réticulaire comme une pratique organisationnelle accordée à ses objectifs, suivant en cela une tendance sociale plus large concevant le réseau comme la forme la plus apte à réorganiser le monde (Boltanski, Chiapello, 1999). Pourtant, il semble que parfois ce qui importe le plus dans le mouvement est de trouver le mode d'organisation le plus adapté à l'hétérogénéité des coalitions, tandis qu'à d'autres moments, c'est le pacte de non agression entre organisations concurrentes qui est privilégié. D'autres fois encore, c'est l'organisation sociale de « l'indifférence mutuelle » autour d'un but commun qui est poursuivie. Et d'autres fois encore, les réseaux génèrent d'intenses échanges et des actions conjointes, multipliant les opportunités pour l'union et le consensus dans des

participants au forum social européen de Florence (10 novembre 2002) et s'élève à nouveau à 26% lors de la manifestation du 15 février 2003 à Rome (36% pour ceux qui se déclarent par ailleurs engagés dans le mouvement de la paix) (Della Porta, Diani, 2004: 257). A Rome, 38% des participants déclaraient s'identifier à une religion, et parmi eux, 82% se déclaraient catholiques (*ibid.*: 262).

¹⁴ L'immense littérature de témoignage sur les violences subies à Gênes a rempli une fonction de dénonciation en même temps que cathartique, mais fut aussi un moyen pour chacun de s'aligner sur une position commune dans l'espace public et la sphère politique (Cousin, 2006).

campagnes spécifiques, offrant une valeur ajoutée à toutes les organisations participantes. Pour le dire plus simplement, le mouvement des mouvements est quelquefois un « melting-pot », quelquefois une organisation de « copropriété », et d'autres fois encore une véritable forme de *métissage*.

Toutefois, étant donné que notre objectif dans ce chapitre n'est pas d'étudier la construction du mouvement des mouvements mais plutôt d'expliquer comment certains répertoires d'action et leurs grammaires se diffusent en se transformant, il suffit ici de dire que l'un des traits dominants du mouvement est cet alignement des cadres qui permet une action stratégique en commun (Snow, 2004)¹⁵. Les individus, mouvements et organisations qui se retrouvent dans le mouvement pour une autre globalisation partagent une analyse commune des processus de la globalisation et de la nécessité de s'opposer au néo-libéralisme avec comme ambition de parvenir à un partage plus équitable des ressources, à un élargissement enfin des droits civils, politiques et sociaux. C'est ce « cadre d'interprétation dominant qui a permis de rassembler les fragments de différentes cultures : non confessionnelle et catholique, radicale et réformiste, jeune et plus mûre » (Della Porta *et al.*, 2003: 51; voir aussi Agrikoliansky, Fillieule, Mayer 2005).

Ce cadre dominant apparaît à travers « une négociation des fins et des perspectives du mouvement par ses composantes les plus importantes » (Andretta, Mosca, 2003: 37), donnant une plus grande valeur aux éléments communs et fermant les yeux sur d'autres cadres alternatifs potentiellement générateurs de conflits. Il est partagé par des militants de différents groupes, transcende les limites de tel ou tel événement et permet aussi aux acteurs de faire un lien entre différents épisodes d'action collective, contribuant par là à maintenir un haut niveau de mobilisation. En même temps, c'est ce cadre dominant qui permet de parler d'un « mouvement social » plutôt que d'une « coalition d'acteurs en conflit » (Bison, Diani, 2004: 283-84). Il n'exclut pas différentes interprétations de la guerre et du pacifisme, entendues d'un point de vue « anti-impérialiste » ou plutôt comme une « réconciliation *bottom-up* » (Della Porta *et al.*, 2003: 53).

Or, c'est surtout parmi les militants des groupes non confessionnels partageant cette seconde interprétation que la grammaire de la responsabilité directe s'est développée et a été reconnue, bien qu'on en trouve cependant des traces au sein des groupes anti-impérialistes. Chez tous, l'on trouve l'idée, à côté des revendications pacifistes traditionnelles, selon laquelle il est aussi nécessaire de réviser les styles de vie individuels et collectifs. Aussi bien, le mouvement des mouvements a été en mesure de mobiliser bien plus d'individus que ceux que pouvaient rassembler séparément les organisations (Andretta, Mosca, 2003; della Porta *et al.*, 2003; della Porta, Diani, 2004; Diani, 2005). De ce point de vue, la grammaire de la responsabilité directe autant que les répertoires non-violents apparaissent comme de plus en plus répandus.

Certes, des différences demeurent à différents degrés¹⁶. Aussi, face à un cadre dominant et des processus d'hybridation entre cultures, le mouvement est traversé par

¹⁵ Si le concept de cadre (*frame*) dans les études sur les mouvements sociaux (Snow, 2004) vise à focaliser le plan symbolique qui donne forme à l'action stratégique des acteurs, le concept de grammaire répond à la tentative de saisir les structures culturelles qui permettent de gérer les tensions ouvertes par de règles morales et indications politiques en contradiction entre elles (Boltanski, Vitale 2006).

¹⁶ Par exemple, en novembre 2001, lors de la manifestation contre la guerre « sans si ni mais », le *Rete di Lilliput*, important réseau écologiste-pacifiste aux racines chrétiennes et d'une certaine manière héritier des luttes tiers-mondistes des années 70, refusa de participer. Il est également important de souligner qu'après Gênes, certaines associations catholiques impliquées traditionnellement dans les mobilisations pacifistes, ne participèrent pas à quelques manifestations communes du mouvement des mouvements, même si par ailleurs, sur des causes bien précises, elles pouvaient se retrouver parties prenantes. Le cas le plus exemplaire de ce point de vue est celui de

de multiples lignes de conflits. En particulier, la rupture entre d'un côté les *Disobbedienti* et le Réseau pour des droits globaux¹⁷ (qui prennent naissance dans le milieu composite des centres sociaux avec quelques racines dans l'autonomie) et, de l'autre, les mouvements prônant explicitement la non-violence, a perdu de son importance. Par contre, sont survenus des nouveaux clivages. Une première confrontation est celle entre radicaux et partisans modérés de la non-violence, affaiblissant du même coup les clivages entre maximalistes et réformistes à propos des réformes économiques en lien avec le rôle des organisations internationales.

D'autres confrontations opposent les groupes à vocation explicitement politique et groupes à vocation plus directement culturelle ; entre ceux qui investissent dans des actions en faveur des pays du sud et ceux qui préfèrent s'opposer au gouvernement italien ; entre ceux qui collaborent étroitement et sur une base stable avec les institutions et ceux qui s'y refusent. Ces lignes de clivages tendent à recouvrir des alignements idéologiques internes au mouvement. Aussi par exemple, les fractures que nous venons de mentionner ne correspondent pas à un clivage religieux (catholique versus a-confessionnel) si bien que l'on trouve des groupes religieux sur tous les clivages évoqués¹⁸.

En même temps des coalitions inédites viennent à se former. Par exemple le 21 février 2003, lorsque des activistes de la CGIL, les *Beati i costruttori di pace* et les *Disobbedienti* se mobilisent pour arrêter un train transportant des armes au moyen d'une action directe non-violente. Alliance rare en Italie et témoignage du développement progressif de ce que Della Porta a récemment appelé des identités « tolérantes », en opposition aux identités « totalitaires » ou à tout le moins organisationnelles, du passé (Della Porta, 2005b). L'innovation est ainsi particulièrement visible dans un système de valeurs insistant sur « la contamination, plutôt que sur le puritanisme idéologique » (Della Porta, 2005a). Dans le même temps, « la densité des multi-appartenances, de même que les participations croisées aux organisations » (*ibid.*) - groupes religieux, communautés et centres autogérés, syndicats, groupes étudiants et associations caritatives - rend possible le développement de sentiments d'appartenance multiples qui contribuent à faciliter les choses. Les manifestants ont des engagements nombreux dans différents types d'associations et d'activités de protestation (Diani, 2005). Les individus peuvent ainsi jouer de leurs multiples affiliations, de manière imprévisible, et mettre en sommeil au gré des circonstances telle ou telle appartenance. Cela constitue un facteur important de prévention des risques de dissolution dans le mouvement.

Responsabilité directe, individus et mobilisations pour la paix

Le portrait dressé ici montre à quel point le mouvement alter-globalisation est hétérogène. Notre propos n'entendait d'ailleurs pas en rendre compte dans toutes ses dimensions, mais visait plutôt à pointer les processus d'hybridation entre différentes cultures y participant.

l'ACLI au niveau national. Qui plus est, les organisations chrétiennes ne s'allièrent pas avec les organisateurs du forum social italien en 2002, sans pour autant « sortir » de la nébuleuse du mouvement des mouvements.

¹⁷ Il s'agit d'un réseau d'organisations du Sud de l'Italie particulièrement actif autour des mobilisations génoises de 2001. Au cœur de son action il y a les questions du chômage, de l'environnement et des droits des sans papier (v. <http://www.ecn.org/nog8/appellofrancese.htm>).

¹⁸ Par exemple, contrairement au chrétiens du *Rete di Lilliput*, méfiants par rapport à l'action politique traditionnelle (Della Porta *et al.*, 2003), Pax Christi n'est pas foncièrement rétive aux mécanismes de la démocratie représentative.

L'émergence du mouvement alter-globalisation en Italie, qui devient visible avec les événements de Gênes, s'inscrit ainsi en de nombreux aspects dans la continuité des années 90, caractérisées par des formes de synergie et de coordination entre les organisations qui le composent (Della Porta, Mosca, dans ce volume). Quelques dissimilarités également, et tout particulièrement le fait que l'on revienne à une collaboration entre la gauche libertaire et les mouvements catholiques dont le divorce remontait aux années 70. Dans ce travail de mise en commun de groupes aux horizons idéologiques divers, la critique de la globalisation et le « langage des droits » constituent un cadre dominant qui permet l'alignement des cultures politiques (Andretta, Mosca, 2003), la diffusion de « styles identitaires tolérants » (Della Porta, 2005b), et d'opportunités de contamination. L'interaction entre groupes offre une opportunité non seulement pour l'hybridation de petits groupes d'intellectuels - tout comme dans les années 50 et 60 -, mais aussi à la base des mouvements. Là, plus que n'importe quel intermédiaire, ce qui a compté, ce sont les espaces et les lieux érigés par le mouvement qui ont permis ces échanges. Particulièrement dans les forums internationaux, la mise en place de groupes de travail a permis un travail actif de reconnaissance et « d'attribution de similarité » (McAdam, Tarrow, Tilly, 2001), autant que de nouvelles lignes de partage.

Dans ce contexte, la grammaire de la responsabilité directe, à la fois dans sa dimension catholique de gauche et dans sa version a-confessionnelle dérivée principalement des ARCI (Associations Récréatives Culturelles Italiennes)¹⁹, a pu se développer rapidement à d'autres secteurs du champ militant et même dans la gauche radicale. En témoignent l'ouverture de points de vente de produits issus du commerce équitable dans les centres sociaux autogérés, ou les messages déposés place Alimonda à Gênes en mémoire de du meurtre de Carlo Giuliani le 20 juillet 2001. Ici, la non-violence, bien plus qu'un choix éthique ou tactique, « apparaît comme une valeur intériorisée, un consensus tacite » (Della Porta, 2005c, p. 149).

Dans cette phase, le pacifisme catholique se désintègre et se fractionne. Là où certaines organisations préfèrent renoncer aux échanges et à l'hybridation, choisissant la voie d'un isolement radical et d'un retranchement sur leurs particularismes (c'est le cas emblématique des ACLI – Associations Chrétiennes Travailleurs Internationaux²⁰ – au niveau national), d'autres, comme la *Rete di Lilliput*, oscillent entre ouverture et fermeture, effrayés à la perspective de « voir leur pureté morale contaminée » (Polizzi, 2002: 176). Enfin, d'autres organisations (comme Pax Christi, *Beati i costruttori di pace*, certaines délégations locales des ACLI) demeurent complètement ouvertes aux échanges avec les fractions de la gauche libertaire et les mouvements a-confessionnels, faisant l'apprentissage de nouveaux styles de prise de décision et d'organisation, de conduite des rassemblements de rue et de communication avec les media (Cousin, Vitale 2004).

On notera encore qu'à côté des groupes structurés et organisés, les événements alter-globalisation attirent un grand nombre d'individus non-alignés. Par exemple, le 15 février 2003, à l'occasion de la marche contre l'attaque imminente en Irak, étaient présents beaucoup de manifestants non encadrés par les organisations (Diani, 2005). C'est assez dire que la capacité du mouvement à mobiliser les catholiques modérés est

¹⁹ Association née dans la seconde moitié des années Cinquante pour fédérer les diverses organisations de sociabilité de tradition ouvrière et socialiste (Sociétés d'aide mutuel, Maisons du Peuple, etc.). Historiquement, l'ARCI a eu un rapport très étroit avec le PCI (v. <http://www.arci.it>).

²⁰ Nées en 1945, les ACLI fédèrent les diverses organisations de sociabilité de tradition ouvrière et chrétienne et sont historiquement liées au mouvement coopératif et au syndicat catholique CISL (v. <http://www.acli.it>).

élevée, avec des effets en termes de changement de culture politique qui défient encore l'interprétation.

Soulignons encore que la grammaire de la responsabilité directe est en phase avec un ensemble de transformations bien plus profondes, en liens avec le processus d'individuation caractéristique de la société post-moderne. Cette grammaire correspond à une demande croissante d'autonomie de la part des classes moyennes en Europe. La société de masse demeure bien entendu fondée sur la dépersonnalisation, la consommation standardisée, l'indifférence aux liens sociaux et la manipulation de l'information. Pourtant, d'après Melucci (1996a), « les individus veulent de plus en plus être considérés comme des individus et non comme des 'membres' de collectifs ». En voulant se construire comme individu, chaque personne singulière recherche activement des instruments de pensée, de choix et de décision dans toutes les dimensions de son existence quotidienne. Plus encore, en opposition à un certain « excès des possibilités destructrices » des classes moyennes, l'on note une prise de conscience croissante du besoin de tracer des limites en matière d'environnement, de croissance économique et de recherche scientifique. Les individus tendent à poser ces limites en termes individuels (Melucci, 1996b), plus dans une perspective d'auto-restriction que dans l'espoir d'imposer de nouvelles régulations²¹, même si les mouvements font beaucoup d'efforts pour articuler les deux et redonner de la place à la politique.

Bibliographie

- Agrikoliansky É., Fillieule O., Mayer N., 2005, "Aux origines de l'altermondialisme français", in Agrikoliansky, Fillieule, Mayer (dir.), *L'altermondialisme en France. La longue histoire d'une nouvelle cause*, Flammarion, Paris: 13-42.
- Andretta M., 2005, "Il "framing" del movimento contro la globalizzazione neoliberista", in *Rassegna Italiana di Sociologia*, (2).
- Andretta M., Mosca L., 2003, "Il movimento per una globalizzazione dal basso: forze e debolezze di un'identità negoziata", in della Porta, Mosca (a cura di), *Globalizzazione e movimenti sociali*, ManifestoLibri, Roma.
- Arendt H., 1963, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano.
- Biorcio R., 2003, *Sociologia politica. Partiti, movimenti sociali e partecipazione*, il Mulino, Bologna.
- Bison I., Diani M., 2004, "Organizations, coalitions, and movements", *Theory and Society* 33: 281-309, 2004.
- Boltanski L., 2002, "The Left after May 1968 and the Longing for Total Revolution", in *Thesis Eleven*, 69: 1-20.
- Boltanski L., 2007, « Autour de De la justification. Un parcours dans le domaine de la sociologie morale », in Breviglieri, M., Lafaye, C., Trom, D. (dir.), *Sens critique, sens de la justice*, Economica, Paris.
- Boltanski L., Chiapello È., 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Boltanski L., Vitale T., 2006, "Una sociologia politica e morale delle contraddizioni", in *Rassegna Italiana di Sociologia*, n° 1, pp. 91-116.

²¹ Dans le cadre d'une précédente recherche, nous avons fait le constat que les activistes des organisations soutenant la consommation engagée sont particulièrement attentifs aux aspects individuels et l'éthique des limites (Tosi, 2006). Ce n'est pas un hasard si les activistes conçoivent le commerce équitable comme un instrument d'information, de sensibilisation et de conscientisation propre à aider au développement de nouvelles modalités de régulation du commerce international.

- Cousin B., (2006), “Les violences policières de Gênes 2001 entre mise à l’épreuve du récit et mise en forme publique”, *Déviance et Société*, n° 1, p. 67-89.
- Cousin B, Vitale T., 2004, “Les centres de rétention italiens. Enfermement des étrangers et dénonciation des nouveaux crimes de paix”, in *Chantiers politiques*, (1) 2 : 27-32.
- Cousin B, Vitale T., Polizzi E., Centemeri L., 2004, “Les justes et les brutes : la littérature de témoignage sur les violences de Gênes 2001”, in *Mouvements – Sociétés, Politique, Culture*, 33: 194 - 203.
- Della Porta D., 1996, *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia 1960-1995*, Laterza, Bari-Roma.
- Della Porta D., 2005a, “Making the Polis: Social Forums and Democracy in the Global Justice Movement”, in *Mobilization: An International Journal*, 8 (1): xxx
- Della Porta D., 2005b, “Multiple Belongings, Flexible Identities and the Construction of Another Politics”: Between the European Social Forum and the Local Social Fora.” in Della Porta, Tarrow (eds), *Transnational Movements and Global Activism*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md.: 175-202.
- Della Porta D., 2005c, “Il movimento in piazza Carlo Giuliani”, in Caffarena, Stiacchini (a cura di), *Fragili, resistenti. I messaggi di piazza Alimonda e la nascita di un luogo di identità collettiva*, Terre di Mezzo, Milano.
- Della Porta D., Andretta M., Mosca L., 2003, “Movimenti sociali e sfide globali: politica, antipolitica e nuova politica dopo l’11 settembre”, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 44 (1): 43-76.
- Della Porta D., Diani M., 2004, “Contro la Guerra senza se né ma: le proteste contro la Guerra in Iraq”, in Della Sala, Fabbrini (a cura di), *Politica in Italia. I fatti dell’anno e le interpretazioni. Edizione 2004*, Il Mulino, Bologna: 249-270.
- Della Porta D., Tarrow S. (eds), 2005, *Transnational Movements and Global Activism*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md.
- Diani M., 2005, *The Structural Bases of Movement Coalitions: Multiple Memberships and Networks in the February 15th 2003 Peace Demonstrations*, paper presented at the American Sociological Association Centenary Meeting Philadelphia, August 13th-16th.
- Leccardi C., 1997, “La memoria responsabile”, in Barazzetti, Leccardi (a cura di), *Responsabilità e memoria. Linee per il futuro*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 23-38.
- Lemieux C., 2000, *Mauvaise presse. Une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques*, Métailié, Paris.
- Lichterman P., Cefai D., 2006, « The Idea of Political Culture », in Goodin, Tilly (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford University Press, Oxford.
- Lodi G., 1984, *Uniti e diversi. Le mobilitazioni per la pace in Italia degli anni '80*, Unicopli, Milano.
- McAdam D., Tarrow S., Tilly C., 2001, *Dynamics of Contention*. Cambridge, Cambridge University Press, New York.
- Melucci A., 1984, “La sfida della pace”, in Lodi, *Uniti e diversi*, Unicopli, Milano.
- Melucci A., 1996a, *The Playing Self*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Melucci A., 1996b, *Challenging Codes*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

- Micheletti M., 2003, *Political Virtue and Shopping. Individuals, Consumerism, and Collective Action*, NY: Palgrave Macmillan
- Polizzi E., 2002, *Culture e pratiche nei movimenti anti-neoliberisti. Analisi di un'organizzazione*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Milano – Bicocca, Facoltà di Sociologia, Milano.
- Ricoeur P., 1994, “Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique”, in *Esprit*, 206.
- Ruzza C., 1997, “Institutional Actors and the Italian Peace Movement: Specializing and Branching Out”. *Theory and society : renewal and critique in social theory*, v. 26, p. 87, 127.
- Snow D., 2004, “Framing Processes, Ideology, and Discursive Fields”, in Snow, Soule, Kriesi (eds), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Blackwell, Oxford.
- Tarrow S., 1988, “Old Movement in New Cycles of Protest: The Career of an Italian Religious Community”, in Klandermans, Kriesi, Tarrow (eds), *From Structure to Action*, Greenwich, Conn.: JAI Press.
- Tilly C., 2004, *Social Movements 1768-2004*, Paradigm Publishers, Boulder, London.
- Tosi S., 2004, *Azioni locali nella crisi del welfare state*, Libreria Clup, Milano.
- Tosi S., 2006, “Dai consumi alla politica”, in Tosi S. (ed.), *Consumi e partecipazione politica. Tra azione individuale e mobilitazione collettiva*, Franco Angeli, Milano, pp. 17-63.