

connaissances

no (s)

limit (es)

**LES ACTES DU CONGRÈS 2011
D'ETHNOLOGIE ET D'ANTHROPOLOGIE**

Avec les soutiens de :

AFA
AMADES
APRAS
Centre Norbert Elias
CNRS
École doctorale 395 - Paris Ouest
EHESS
EthnoArt
LAIOS
LESC
Maison des cultures du monde
Ministère de la culture-Mission ethnologie
Passerelles
Société d'Ethnologie Française
Société Française d'Ethnomusicologie
SOGIP
Ville de Paris

21 au 24 septembre 2011, EHESS Paris

Informations et téléchargements:
<http://afea2011.sciencesconf.org>



Association française
d'ethnologie et d'anthropologie

Connaissances

No (s)

Limit (es)

Congrès d'ethnologie et d'anthropologie
Paris, 21-24 septembre 2011



Association française
d'ethnologie et d'anthropologie

Table des matières

Introduction : imagination anthropologique, savoir et connaissance, G. Raveneau 1

Savoir-faire, matières et corps en transformation

La technologie comme révélateur de nos modes de présence : le cas des capteurs de mouvement, F. Martin-Juchat <i>et al.</i>	5
Les sportifs et leurs objets : des corps sensibles en interaction, M. Level	15
Pas trop femme, pas trop petite fille, N. Diasio	21
Comment la matière alimentaire vient à l'esprit du cuisinier ? Ethnographie des savoir-faire perceptifs de cuisiniers professionnels, O. Wathelet.....	28
SPIDER, Man and new technologies, G. Nicolosi	37
Environnement matériel et avancée en âge : comment les objets fabriquent le sentiment de vieillir/grandir ?, V. Vinel	41
Quel statut accorder aux savoir-faire dans nos recherches ? Réflexions à partir de deux terrains : l'alimentation des adolescents (ANR AlimAdos) et le passage d'âge enfance-adolescence (ANR CorAge), M. Julien	51
Le geste horloger comme patrimoine immatériel de l'Arc jurassien suisse ?, H. Munz.....	58
Savoir-faire, culture matérielle et corps en transformation. Synthèse, M. Julien.....	65

Enseignement et diffusion de l'ethnologie

L'outil ethnographique, une nécessité pour l'éducation et la maturation des élèves, G. Provost	66
Didactique et contextes culturels : l'apport de l'anthropologie, M. Gahlouz.....	73

Le développement durable à l'aune de l'anthropologie : état des connaissances et questionnements

Le développement durable à l'aune de l'anthropologie : état des connaissances.	
Introduction, F. Lafaye	80
Les habitants de la baie de San Francisco face au développement durable : pour une anthropologie du quotidien, N. Ortar	84
Pour une anthropologie critique du développement durable à partir d'une étude de sa mise en œuvre dans le cadre de l'exploitation forestière au Gabon, E. Bourel	88
En route pour le développement durable ! Une anthropologie du covoiturage, A. Sayeux	93
Des éco-quartiers sans histoire ou comment combiner mémoire et avenir ? Passé, mémoire et concertation, F. Lafaye	95
Comment pense Mary Douglas ? Risque, culture et pouvoir, T. Girard	99
Le Développement durable à la lumière de l'ethnographie, M. Blondet.....	100
Le développement durable à l'aune de l'anthropologie : questionnements issus des débats, N. Ortar	108

Des cadres pour transmettre : éducation, institutions et rituels. Regards croisés anthropologie/psychanalyse

Du rite dans l'institution éducative. Le cas des maisons à caractère social, G. Raveneau.....	110
Autisme et fabrication d'une connaissance sur les interactions : comment entendre la voix non modulée dans une classe TEACCH, D. Odier-Guedj.....	115
Réflexion sur le corps et le cadre dans un projet sur la question esthétique mené auprès de lycéens de la banlieue parisienne, V. Valentin.....	125
Des cadres pour transmettre : éducation, institutions et rituels. Regards croisés anthropologie/psychanalyse, F. Hatchuel.....	133

Autochtonie, libre-détermination et mouvements sociaux à l'ère de la globalisation

Échelles de gouvernance. Penser l'autodétermination des peuples autochtones dans la globalisation, I. Bellier	135
De la rébellion à la résistance : les expériences autochtones de lutte pour la terre et l'éducation au Mexique, B. Baronnet.....	147
De l'environnement à l'autochtonie et à l'autodétermination : les luttes des communautés paysannes contre les compagnies minières au Pérou, C. Salazar-Soler.....	156
S'approprier l'École ? Quelques réflexions autour de la souveraineté autochtone en éducation (Hawaï'i, Nouvelle-Calédonie), M. Salaün.....	166
Splendeurs et misères de l'autonomie zapatiste : vues depuis San Pedro Polhó, Chiapas, Mexique, S. Melenotte.....	172
Dynamique de construction et mise en œuvre du droit à l'autodétermination des peuples autochtones au sein de la province de Neuquén, Argentine, L. Cloud.....	182
L'utopie nationale de la diversité. Rhétoriques multiculturelles officielles au Mexique, 1980-2010, P. Lopez Caballero.....	193
La question de l'autonomie politique de l'ayllu et les luttes de pouvoir dans les Andes boliviennes, C. Le Gouill	199
L'inexorable quête d'autonomie des Mapuche dans le Chili actuel, F. Le Bonniec.....	209
L'institutionnalisation des « autonomies indigènes » en Bolivie, L. Lacroix	217
Réarticulations politiques et ethniques : quelques réflexions à partir de l'exemple des Mapuche, S. Kradolfer.....	228
Enjeux et implications des droits autochtones dans les réformes constitutionnelles en Amérique du Sud, M. Aparicio Wilhemi.....	234
Autochtonie, libre-détermination et mouvements sociaux à l'ère de la globalisation, S. Melenotte <i>et al.</i>	239

La circulation des savoirs en anthropologie visuelle. Cyberanthropologie et Humanités numériques

La communication scientifique via des réseaux sociaux : Etude de cas Atelier des Arkéonautes, J. Deslis.....	241
--	-----

Développement d'un environnement de travail pour la gestion et l'exploitation d'archives audiovisuelles. Étude de cas : les Archives Rencontre des Cultures ou comment maintenir des archives vivantes, E. De Pablo.....	249
Production et diffusion de contenus numériques en anthropologie visuelle : publication en ligne du colloque « Arrêts sur images », F. Duteil-Ogata <i>et al.</i>	257
Photographie ethnographique et production de connaissances. Expériences sensibles du regard à Goiás (Brésil), M. Rougeon.....	270
La circulation des savoirs en Anthropologie visuelle, Cyberanthropologie et Humanités numériques, S. Accolas <i>et al.</i>	279

Les animaux sous surveillance : dispositifs socio-techniques de connaissance, de contrôle et de gestion

Éleveurs de rennes sames en prise avec une science agronomique estivale pour la gestion de pâturages arctiques, M. Roué.....	281
Tristes Amis : La Médicalisation chez les Chiens de Compagnie avec Dépression dans le Sud du Brésil, J. Segata.....	288
Les primates, entre nature et culture : enjeux interdisciplinaires, enjeux nord-sud, V. Leblan	292
Des bovins au pré à la viande Prête À Découper : recomposition d'un métier sous surveillance, A. Delavigne.....	300
Élever des autruches de rente : les pratiques face aux normes, A. Brisebarre	306
Les algues vertes surveillent-elles les cochons bretons ? À propos de quelques mutations du sauvage et du domestique en contexte d'élevage intensif, A. Levain.....	312
Les animaux sous surveillance : dispositifs socio-techniques de connaissance, de contrôle et de gestion, V. Manceron.....	324

Connaissance par corps et distanciation : la spécificité de l'exploration anthropologique entre émotion et cognition

L'Observation participante chez les Bahing-Rai du Népal oriental : Étude des rites funéraires et du deuil en contexte urbain et rural : Pourquoi et comment pleure-t-on ?, C. Féménias	326
La mise en récit des maux dans la relation médecin/malade en acupuncture : une approche ethnocinématographique, G. Remillet	334
Chercheur, engagé et professionnel du développement en milieu rural au Togo : équilibre entre affects, technique et distanciation, M. N'Djambara.....	341
Entre mimétisme et connivence : étude des transformations intersubjectives dans la perception des choix matrimoniaux à Katmandou, Népal, C.Martinus.....	352
La pensée d'un vécu ou le vécu d'une pensée : conditions d'une « co-naissance », S. Derycke.....	358
La connaissance située, un processus affectif d'identification et de distanciation, C. Plancke	367
Engagement corporel sur le terrain d'un temple taoïste : la place des affects dans la construction de la connaissance anthropologique, M. Meunier.....	372
Connaissance par corps et distanciation : la spécificité de l'exploration anthropologique entre émotion et cognition, B. Steinmann.....	378

Construction des savoirs anthropologiques

Les limites de l'Américanisme français au début du XXe : projets politiques, muséologie et terrains brésiliens, J.Cavignac	383
Quelles connaissances pour la connaissance anthropologique ?, F. Calderon-Bony <i>et al.</i>	390
De mauvais sujets : à propos de la réception académique d'une enquête sur les collectionneurs d'art primitif, B. Derlon <i>et al.</i>	396
L'ânesse et l'anthropologue, B. Lefevre.....	400

Villes et citadins dans la globalisation

« Le tas d'ordures renferme une grande connaissance, un grand savoir » : connaissances et pratiques de gestion des déchets en milieu urbain africain (Garoua et Maroua, Cameroun), E. Guitard	407
Beyrouth : les villes parallèles de la globalisation, F. Mermier	416
Expérience de la globalisation en milieu urbain. Le phénomène de la résidence secondaire à Paris et de la citoyenneté « par intermittence », S. Chevallier <i>et al.</i>	422
Villes et citadins dans la globalisation, S. Chevalier <i>et al.</i>	429

L'anthropologie est politique

Quel positionnement du chercheur devant les mécanismes de domination observés dans une étude au Sud commanditée par le Nord ?, C. Gasquet-Blanchard	431
Enquêter dans un environnement racialisé (et sur les terres d'une extrême droite qui ne dit pas son nom), Y.Lacascade	442
L'anthropologie est politique, L. Bazin <i>et al.</i>	447

Dans l'épaisseur des frontières

« Cross Bronx Express ». Mais où est South Bronx ? Frontière et construction d'une légende, M. Lamotte	452
Les limites de Bruxelles : des friches comme lieux de ville, D. Jamar	455
La frontière comme vitesse : trafic des marchandises et système de Security dans les ports commerciaux italiens, F. Furri.....	457
Les frontières de l'élite. Le monde de la mode entre glamour et précarité, G. Mensitieri.....	460
Soit Barbès, une frontière... un « ailleurs » en négociation, M. Palumbo	463
La limite comme espace sensible. Le boulevard périphérique de Paris, une frontière en transformation, F. Gatta	465
Des frontières internes dans le travail social : entre discours et pratiques, D. Puaud	469
Dans l'épaisseur des frontières, C. Lecadet <i>et al.</i>	472

Pratiques musicales urbaines : processus, enjeux d'élaboration et limites des nouvelles voies/voix de la connaissance

La marque musicale distinctive, la musique Gnawa entre authenticité et changement, M. Alaoui btarny.....	474
--	-----

« Une minute de science », ou comment la chanson rap « réafricanise » les savoirs au Gabon, A. Aterianusowanga	480
Attrait de l'inconnu et beauté des tropiques	
Attrait de l'inconnu et beauté des tropiques, F. Bourdier	486
L'exotisme d'ici et d'ailleurs, C. Coiffier	493
L'ethnologue et la nuit des temps, M. Boutry	499
Deux à trois choses apprises chez les Tampuan à Ratanakiri dans le nord-est du Cambodge, F. Bourdier	505
La frontière et la valeur imaginaire de l'exotique. Constructions croisées des valeurs entre la Thaïlande et la Birmanie péninsulaires, J. Ivanoff	512
Pratiques de l'écrit en migration	
Vider le sac des dames : une ethnographie des écrits déqualifiés, D. Leroy	525
Liens globaux, écrits locaux. Une généalogie de clan dans la diaspora chinoise, A. Trémon	534
L'ethnopragmatique	
Surprise, inconnues et disparition : la part d'aléatoire en archivistique, A. Both	543
Retour à l'ordinaire. Anthropologie et tournant linguistique. Autour du livre de Richard Rorty, E. Chauvier	545
Analyse d'un extrait d'entretien avec Gérard Althabe, B. Traimond	550
« On ne parle pas comme on écrit » ou les questions soulevées par la transcription d'un témoignage oral, F. Pacreau	553
Une autre écriture de l'anthropologie est-elle possible ? Tergiversations autour d'un projet d'écriture : Comment je suis devenue anthropologue et occitane ?, C. Milhé	557
L'ethnopragmatique, B. Traimond	564
Cultures corporelles et frontières du sport	
Nouvelle économie du corps et frontières du sport, G. Raveneau	566
Des jeux sportifs aux caractères homologues ou homoplasiques : à l'interface de l'anthropologie culturelle et de la science de l'évolution, T. Lesage	572
La Rencontre Nationale Sportive : une ressource diasporique ?, A. Coretta <i>et al.</i>	578
Nager : la construction naturelle d'un corps flottant et fusiforme, des objectifs retrouvés (1836-2011) ?, E. Auvray	585
L'accès au football professionnel : une préoccupation populaire ?, S. Duvillet	593
Transmission de connaissance dans une salle de musculation dans un ghetto new-yorkais et de boxe thaï en banlieue parisienne, A. Oualhaci	601
Connaissance implicite et intelligibilité pratique : les entraîneurs experts en gymnastique artistique, C. Rolland <i>et al.</i>	607
Natation sportive et évolution. Le cauchemar de Darwin ?, L. Collard	613
Les modalités de pratique du canoë-kayak : du tourisme au sport, A. Marsac	623

Discours politique et construction de la réalité

Connaissances gouvernementale et populaire de l'interculturalisme au Québec, S. Shapiro	629
Décrire et comprendre les « alternatives sociales ». Retour critique sur des résultats d'enquêtes, B. Leroux	639

Anthropologie du travail et de l'entreprise

La question des formes logiques de raisonnement mobilisées durant les apprentissages pratiques : le moment hypothético-déductif du sens pratique, C. Martinez Perez	645
---	-----

Pratiques comparées de l'ethnographie

L'« effet miroir » d'une ethnographie avec des femmes qui se prostituent : une expérience d'« ethnologie désincarnée » ?, E. Lacaze	653
---	-----

La recherche-action, la coproduction des savoirs

Recherche émancipatoire et actions politiques, E. Gardien	659
---	-----

Quand l'anthropologie s'empare des nouvelles technologies dans le secteur de la santé et de la reproduction

L'expérience de l'infécondité et celle du recours à l'AMP au Burkina Faso, M. Charmillot	663
--	-----

Savoirs et reconnaissance dans les sociétés africaines contemporaines

Reconnaissance professionnelle et dynamiques des savoirs : des artisanes burkinabè dans la mondialisation, M. Saussey	664
Savoirs et reconnaissance dans les sociétés africaines contemporaines, S. Andrieu <i>et al.</i>	665

Synthèses d'ateliers

Les pratiques numériques, S. Houdart	667
Une anthropologie de Paris est-elle possible ?, A. Monjaret	669
Nourriture, Terre et Semences dans la globalisation, E. Demeulenaere <i>et al.</i>	671
Vers une ethnographie des actes citoyens ?, A. Bidet <i>et al.</i>	673

Tables rondes

Anthropologie et linguistique : combinaisons de pratiques et conjugaison des connaissances : la transdisciplinarité en questionnement, M. Nayral <i>et al.</i>	674
Les revues en anthropologie, S. Chevalier <i>et al.</i>	676
La question de l'éthique dans la pratique de la recherche anthropologique, E. Fache <i>et al.</i>	678

Conclusion générale, S. Houdart <i>et al.</i>	680
--	------------

INTRODUCTION

Imagination anthropologique, savoir et connaissance

Gilles Raveneau
Université de Paris Ouest Nanterre La Défense
LESC/UMR 7186 CNRS – EA 2931
gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

Pour la première fois depuis plus de trois décennies, l'anthropologie française a tenu de nouveau un congrès général du 21 au 24 septembre 2011 à l'initiative de l'Association Française d'Ethnologie et d'Anthropologie (AFEA). Le dernier en date avait eu lieu en 1978, à l'initiative de Simone Dreyfus-Gamelon et Georges Condominas. Force est de reconnaître que la fragmentation de notre milieu durant tout ce temps a empêché qu'une telle réunion se tienne à nouveau.

L'Association Française d'Ethnologie et d'Anthropologie a été créée à l'issue des Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie en 2007 où les débats avaient montré l'intérêt comme la nécessité d'une structure permettant de surmonter les divisions préjudiciables à la reconnaissance du rôle et de la place de l'anthropologie en France aujourd'hui. Une motion avait été votée en ce sens. Alors que l'anthropologie française a façonné une école de pensée et que des associations d'anthropologues, en Europe et à travers le monde, organisent des congrès chaque année, l'un des constats des Assises était l'inexplicable absence d'un congrès des anthropologues en France.

C'est ainsi que, dans le contexte des réformes qui ont profondément secoué l'organisation de l'université et de la recherche, fut fondée l'AFEA, en janvier 2009, sous la forme d'une association fédérative, réunissant des individus et des associations. Ce n'est donc pas un hasard si dans le conseil d'administration et dans le bureau de l'AFEA, on retrouve des personnes qui étaient déjà engagées dans le comité de préparation des Assises, dès 2006. On mesure aujourd'hui le chemin parcouru (cinq ans), l'engagement, la volonté et le travail pour parvenir jusqu'à ce moment. Avec le premier congrès en 2011 et la publication des actes en 2012, nous inaugurons une série de rencontres que nous souhaitons nombreuses pour la discipline et pour la structuration associative et intellectuelle de notre champ scientifique.

Le mot « congrès » provient du mot latin *congressus*, signifiant réunion, qui vient de *congrēdi*, marcher avec, formé de *cum*, et *gradi*, marcher. Ou encore de « *gradus* », le pas, le niveau. Comme si congrès pouvait signifier « *se réunir, pour gravir ensemble des marches, pour progresser* » (*Robert historique*). C'est bien le sens que nous avons souhaité donner à ce premier congrès de l'AFEA comme à ceux qui suivront : cheminer ensemble pour progresser. C'est aussi l'objectif du contenu même de ce 1^{er} congrès, intitulé « *Connaissance No(s) Limit(es)* », jouant sur le double sens de *No limit* : à la fois celui d'une modalité de plongée sous-marine qui m'est chère et qui vise à descendre en apnée le plus profondément possible, et sur les limites et les bornes de nos propres savoirs. C'est dire la tension dans laquelle s'est tenu ce congrès, volonté de repousser les limites tout en les interrogeant, tentative de suivre et d'éprouver les frontières mouvantes de notre discipline, traçant des lignes d'inclusion et d'exclusion, occasion de discuter et de donner à voir les sujets de recherche et les préoccupations propres à la discipline aujourd'hui, à envisager les nouveaux contours, à identifier les derniers défis et les interrogations renouvelées. Il s'agissait de penser à la fois

l'anthropologie comme connaissance et l'anthropologie de la connaissance.

Sous ce titre se sont déclinées, de manière ouverte, des questions à la fois scientifiques et politiques, qui articulent des dimensions épistémologiques et réflexives. Sans sectarisme, ouvert aux divers paradigmes et aux différentes manières de concevoir le travail de terrain, à l'ethnographie et à l'ethnologie interprétative comme à l'anthropologie théorique ou à la sociologie comparative, plus de cinq cents personnes (étudiants et chercheurs, individus et représentants d'associations), rassemblées à travers quarante-cinq ateliers et onze tables rondes, ont interrogées les limites du savoir anthropologique contemporain et les nouveaux horizons arpentés et découverts. Des objets, des concepts, des méthodes de travail ont ainsi été mis en commun pour donner une visibilité nouvelle à l'anthropologie sans en négliger les acquis fondamentaux.

Une collègue de la génération précédente, pourtant au courant de la préparation de ce congrès, confiait que lorsqu'elle avait ouvert le programme du congrès elle avait eu un choc, l'impression d'être devant une grosse marmite bouillonnante dont elle venait de soulever le couvercle. Ce n'est donc pas un état des lieux ou un bilan que l'on trouvera ici, ceux-ci ont déjà été faits lors des Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie, en décembre 2007 à Paris. Il s'agit plutôt d'une photographie, d'un instantané qui fait le point sur la discipline. L'ensemble formant une extraordinaire fresque où sont remodelés les bords de la planète anthropologie. Deux interrogations essentielles ont présidé à ce foisonnement et le traversent : Où en sont l'ethnologie et l'anthropologie, et comment se situent-elles sur le registre du savoir contemporain ? Comment réfléchissent-elles à leurs objets tout en se réfléchissant elles-mêmes ? Autrement dit, quel est aujourd'hui le projet anthropologique, quels sont les terrains des ethnologues et des anthropologues, quels sont les outils et les concepts utilisés ?

Si la discipline s'intéresse à tout ce qui est humain dans le social et à tout ce qui est social et culturel dans l'humain, à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », les différentes sciences apportent une contribution contrastée. La neurologie, la biologie et l'anthropologie cognitive par exemple n'apportent pas le même type d'éclairage que l'ethnographie, la sociologie, l'économie ou l'anthropologie sociale. Mais que l'on ne se méprenne pas, s'il s'agit bien de prendre en compte les progrès les plus récents de la connaissance, le projet vise plutôt à mettre en perspective les enjeux qui travaillent le champ du savoir et, par là, à regarder comment une discipline telle que l'anthropologie éclaire les mystères de l'homme comme être de chair et de culture à la fois, et à en souligner l'importance.

Force est de constater le morcellement et la parcellisation qui résultent de la diversité des problématiques propres à chaque terrain, mais loin d'y voir un signe de faiblesse et d'épuisement, on peut tout aussi bien y voir un signe de bonne santé. Loin d'être obligé de choisir entre unité et diversité, on peut aussi tenir les deux bouts de la chaîne. Concrètement, ne peut-on pas voir la marque de l'anthropologie dans la capacité à mettre en relation des domaines et des niveaux disjoints que d'autres disciplines étudient isolément ? C'est la capacité relationnelle de l'anthropologie qui contrecarre cette parcellisation. La diversité ne dément pas l'unité de l'ambition anthropologique. La discipline ne se définit ni par une seule méthode, ni par un terrain ou une société privilégiée. Mais alors, que peut bien être un savoir anthropologique et quel type de connaissance produisons-nous ?

Commençons par faire la distinction entre savoir et connaissance. Les savoirs sont des données, des concepts, des procédures ou des méthodes qui existent hors de tout sujet

connaissant et qui sont généralement codifiés dans des ouvrages de référence, manuels, encyclopédies, dictionnaires. Les connaissances, en revanche, sont indissociables d'un sujet connaissant. Lorsqu'une personne intériorise un savoir en en prenant connaissance précisément, elle transforme ce savoir en connaissance. Mais la connaissance peut différer de ce qui a été transmis, car elle s'ancre sur des connaissances acquises précédemment. Chaque individu a une histoire spécifique, il a sa propre perception des situations et ses propres interprétations. Il va donc transformer les savoirs transmis en connaissance appropriée. Dans une perspective constructiviste, on dirait qu'il construit cette connaissance, qui lui appartient alors en propre, car le même savoir construit par une autre personne ne sera jamais tout à fait identique. Nous pourrions dire que la compétence vient quand on a « digéré » des savoirs, afin qu'ils se transforment en connaissances.

En conséquence, le savoir est extérieur à la personne et la connaissance représente une construction de ces savoirs. Dès lors, nous pourrions affirmer que nous construisons des connaissances à partir des savoirs d'une discipline. Si discipline il y a, c'est bien qu'un savoir est administré à des disciples. Nous-mêmes, ethnologues et anthropologues, avons appris nos leçons et hérité d'une masse de savoirs et de savoir-faire, de concepts et de tour de main, de vieilles querelles et de vieux sacs de nœud, de style d'écriture, etc. Bref, d'un fond commun que d'autres ignorent. Reste, comme le disait Jean Bazin, « *que faire l'inventaire du savoir qu'ont les anthropologues ne nous dit pas en quoi ou de quelle manière un savoir peut bien être anthropologique* »¹.

Dans une perspective plus large, nous pouvons interroger la place de l'anthropologie dans la formation politique d'un champ qui se développe depuis une vingtaine d'années et que l'on dénomme « Economie ou société de la connaissance ». Passons très vite sur la perspective évolutionniste que sous-tendent cette formulation et son caractère ethnocentrique. Il existe de par le monde, et nous sommes bien placés pour le savoir, d'autres modes d'élaboration cognitifs, sociaux et culturels. Les sociétés non occidentales constituent également des « sociétés de connaissance ». Mais la globalisation a considérablement modifié le rapport de domination de l'Occident sur le monde. La « société de la connaissance » interfère dans un rapport de domination avec les « savoirs traditionnels » concernant les productions des sociétés comme les communautés autochtones ou traditionnelles.

Dans l'économie capitaliste classique, toutes les marchandises avaient une substance sociale commune quantifiable, le travail abstrait, et leur contenu en temps de travail socialement nécessaire déterminait leur rapport d'équivalence, c'est-à-dire leur valeur d'échange. Pour les savoirs et connaissances, en revanche, il n'existe pas d'étalon de mesure qui permette de déterminer leur rapport d'équivalence. « *Ce ne sont pas des marchandises comme les autres* », dit Enzo Rullani². Mieux, ce ne sont même pas de véritables marchandises puisque l'essence de toute marchandise est de pouvoir être échangée contre n'importe quelle autre. Ni mesurables selon un étalon commun, ni échangeables, les savoirs et connaissances valent principalement par leur valeur d'usage ou leur valeur intrinsèque.

Dans la mesure où elles sont formalisables, les connaissances sont devenues indéfiniment « répliquables », donc potentiellement abondantes. Leur coût tend à devenir négligeable quand elles sont librement accessibles. Dans le cas des médicaments par exemple, on constate que le

¹ Bazin Jean, (2008), *Des clous dans la Joconde : L'anthropologie autrement*, Paris, éd. Anacharsis.

² Rullani Enzo, (2000), « Le capitalisme cognitif : du déjà vu ? », *Multitudes*, n° 2, pp. 87-97.

coût de leur production matérielle est d'environ un centième de leur prix de monopole. La valeur marchande des connaissances dépend donc de la possibilité de les raréfier par leur privatisation, laquelle va à l'encontre de leur essence, puisqu'elles valent essentiellement par leur validité universelle. Les privatiser est donc une destruction de leur valeur intrinsèque³.

Enfin, de manière plus générale, s'interroger sur la connaissance conduit aussi à questionner les critères qui permettent de juger la production de connaissances et ceux qui favorisent les échanges entre les savoirs. On sait que la cumulativité en sciences sociales est très difficile. Bien que des connaissances puissent croître à l'intérieur de paradigmes particuliers et que des synthèses partielles puissent y être opérées, force est de reconnaître que ces accords se heurtent à d'autres résultats dont les paradigmes et les présupposés sont différents. Des théories et des « héros » théoriques connaissent le succès, des programmes de recherche se développent puis ils vieillissent et finissent par être délaissés pour d'autres. A l'heure où les termes d'« évaluation » et d'« excellence » sont invoqués à tout bout de champ, il apparaît opportun de s'interroger pour savoir quels sont les critères solides d'évaluation de la connaissance. Comment penser un projet de connaissances qui ne soit pas seulement soumis à des modes, des idéologies ou des politiques ?

Bibliographie

BAZIN, J. (2008), *Des clous dans la Joconde : L'anthropologie autrement*, Paris, éd. Anacharsis.

RULLANI, E. (2000), « Le capitalisme cognitif : du déjà vu ? », *Multitudes* n° 2, pp. 87-97.

GORZ, A. (2003), *Immatériel*, Paris, Galilée.

VERCELLONE, C. (dir.) (2003), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel ?*, Paris, La Dispute.

³ Sur ces questions et celle du concept de capitalisme cognitif, voir Gorz André, (2003), *Immatériel*, Paris, Galilée ; Vercellone Carlo (dir.), (2003), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel ?*, Paris, La Dispute.

“

Savoir-faire et corps en transformation

”

La technologie comme révélateur de nos modes de présence : le cas des capteurs de mouvement

Fabienne Martin-Juchat
Professeure des Universités
Grenoble Universités
Groupe de Recherche sur les Enjeux de la Communication (GRESEC- EA)
fabienne.martin-juchat@u-grenoble3.fr
Hédi Zammouri
Doctorant en anthropologie
Grenoble Universités
PACTE - UMR
hedi.zammouri@iepg.fr

Introduction

La question des innovations technologiques ne peut plus être pensée en termes de jeux d'oppositions binaires entre déterminisme social et déterminisme technologique (Latour, 2006). Notre propos est de démontrer que des technologies récentes, nommées *capteurs de mouvement* (magnétomètres, accéléromètres) invitent à un changement de regard concernant le rapport à la technologie en général. Cet article prend pour terrain une phase d'expérimentation intégrant à la fois artistes et chercheurs et questionnant différemment les rapports entre le technologique, l'humain et l'ordre interactionnel. Aussi, bien que la motivation de départ semblait relever d'une problématique d'acceptabilité sociale, ces expérimentations rendues possibles grâce à des financements ont permis à des chercheurs d'observer les modes d'existence des objets devenant des « sujets » technologiques (Damian, Zammouri, 2010).

À partir des résultats de terrain et sans anticiper sur les hypothèses qu'ils soulèvent, notre propos sera en particulier de questionner, dans la continuité des travaux de Levinson (2006), les positions et les oppositions épistémologiques de types : corps/technique, agent/patient, sujet/objet, personne/machine, et les modèles classiques de décomposition des processus et des statuts interactionnels.

Présentation du terrain et de la posture

Des résidences de création ont été organisées dans le cadre d'un projet Interface Gestuelle et Domotique MINATEC IDEAs Laboratory®. Il s'agissait en quelque sorte de repérer des gestes ou mouvements récurrents, afin de les exploiter dans le contexte des technologies domestiques. Il est important de souligner que ces sessions de création ou plutôt d'exploration de « ce que cela fait que de danser *avec* des technologies de capture de mouvement » ont permis au chef de projet de construire en parallèle sa position d'ethnographe. La technologie de capture de mouvements au cœur de notre analyse a été développée par le CEA-LETI, un laboratoire de recherche en microtechnologies à Grenoble. Les capteurs revêtent la forme d'une montre dont les attaches peuvent se fixer aux poignets, aux chevilles ou au plexus. Ils peuvent également être pris dans la main et sont sans fil.

La méthode mise en place a été de créer des situations artificielles et expérimentales, afin de faire manipuler ces dispositifs aux « volontaires¹ ». La seule injonction était donc la suivante :

¹ Les danseurs ont répondu à un appel à projet confrontant des improvisateurs aux technologies de capture de mouvements

« faites-en ce que vous voulez », afin que l'ethnologue en retire une sorte de théorie issue du sens pratique (traduction de *Folk theory*) de la personnalisation ; le postulat du chercheur étant alors non seulement de s'appuyer sur les compétences des danseurs, mais également sur ce sens pratique.

Folk Theory signifie « théorie indigène »² du processus de personnalisation dans le sens où chaque informateur, du point de vue de l'ethnologie coopérative, fournit des comptes de ses propres théories psychologiques et sociologiques, bricolées de façon triviale pour la plupart, émanant d'un sens pratique, mais non moins intéressant pour l'analyste.

Ce processus indigène de personnalisation a pu se construire sur ce que les artistes y insèrent d'eux-mêmes. En d'autres termes, ce projet de recherche s'inscrit à la fois :

- sur la technologie que les chorégraphes/danseurs nous donnent à voir et qui est :
 - o exprimée au moyen du dispositif technologique et
 - o configurée et paramétrée par l'ingénieur selon les directives du chorégraphe.

Concrètement, les expérimentations ont été le fruit de la coopération de quatre compagnies de danse contemporaine :

- la compagnie universitaire *Les Attrape-Corps*, dont le projet *BodyStorm*³ (extraits qui seront notés BS) encadré par Yves Riazanoff (YR) et Hee Jin Kim,
- *Constantes Sans Gravité* (extraits notés CSG), composée du duo entre Anne Garrigues et Émilie Borgo⁴.
- *Point De Vue* (PDV), qui a mobilisé la compagnie Scalène, constituée du chorégraphe Manuel Chabanis et des danseuses Youtci Erdos et Marina Robin⁵,
- Le duo Dominique Brun et Sophie Gérard⁶ qui ont été rémunérés par l'Atelier Arts Sciences.

Notre postulat était le suivant : parce que les danseurs, dans ces phases de découverte, ont convoqué leurs *habitus* préalables, leurs *hexis* corporels (au sens Bourdieusien du terme) par anthropomorphisme interactionnel, *l'observation de la manière dont ces derniers ont déployé leurs modes d'interactions avec les capteurs de mouvements a révélé différents niveaux d'interactions, de la simple coprésence à la construction d'une technologie tantôt comme partenaire interactionnel, tantôt comme médiateur d'une interaction*⁷.

L'intégralité des sessions a ainsi été filmée, afin de pouvoir observer les conditions d'émergence et d'existence d'une technologie comme médiateur et/ou partenaire interactionnel.

Le cadre d'analyse

Le cadre d'analyse des séquences s'inscrit dans la continuité de l'interactionnisme symbolique, qui a nourri l'anthropologie (Geertz, Bateson, Levinson, etc.), mais également la pragmatique. En particulier, C. Kerbrat-Orecchioni (1990, 1992, 1994) décompose les conditions d'émergence, d'existence, de reconnaissance d'une situation interactionnelle, son fonctionnement (les règles) et ses finalités.

La présence et surtout la coprésence sont une des conditions d'existence d'une interaction. Cette présence à l'autre est avant tout sensorielle : visuelle, auditive, tactile, thermique, etc. Dans le cas de nos expérimentations, les formes de présence et de coprésence sont construites

2 Autrement appelé « théorie en acte ».

3 Il s'agit de situations d'improvisations dansées, encadrées par un universitaire danseur et des ingénieurs/ergonomes sur une période de douze jours.

4 Ces deux danseuses/chorégraphes ont été rémunérées pendant 17 jours d'improvisations équipées de capteurs.

5 Sur une période de 6 jours d'expérimentation.

6 Ils se sont livrés à des essais sur une période de trois jours consécutifs.

7 Cette perspective s'inscrit dans celle développée par D. Vinck (1994).

par la technologie. En effet, dans un rôle de médiateur interactionnel, les capteurs rendent saillantes des parties du corps. À cet égard, ils favorisent deux modalités de présence des danseurs. Soit ils donnent à voir le danseur par une image vidéo ou une lumière, soit ils donnent à entendre ce dernier par l'émission de sons. Parallèlement, les capteurs peuvent manifester leur présence par des expressions lumineuses ou sonores avec lesquelles les danseurs vont pouvoir interagir : la technologie est dans ce cas-ci un partenaire interactionnel. Ce premier niveau de la présence et de la coprésence est le fondement de toute interaction.

Le deuxième niveau, dit niveau de « l'engagement mutuel », est également nécessaire pour pouvoir construire une situation interactionnelle. En effet, pour les interactionnistes, sont considérés comme interactants des individus qui exercent les uns sur les autres un réseau d'influences mutuelles. Cet engagement physique (ou polysensoriel) est important, car il est le socle à partir duquel vont pouvoir émerger émotions, pensées, imaginaires. Cet engagement peut se manifester par des paroles (dans ce cas, ces paroles seront retranscrites sous la forme de verbatim) ou des émotions (extraits vidéo de rires, mimiques, sourires, faciès...).

Il peut se manifester parallèlement par des actions qui vont configurer des positions dans le processus de composition instantanée :

- soit par addition de suite d'actions (logique de coordination),
- soit de combinaisons d'actions à plusieurs (logiques de coopération),
- soit de subordination et donc de construction de rapports de place de type hiérarchique (niveau 3).

Le dernier niveau est celui des rapports de places et des rapports de pouvoir dans l'interaction. Brown et Levinson (1978) ont élaboré un modèle dans lequel ils développent la notion de faces (présente également chez Goffman, reprise par Kerbrat-Orecchioni, 1992 : 167). Aussi, dans le cadre des expérimentations, nous avons observé deux types de situations : celles où le capteur en tant que partenaire prend une position haute ou basse dans la relation et celles où un danseur utilise un capteur pour prendre la position haute ou basse dans la relation à un autre danseur en accomplissant des actes menaçants pour les faces.

Les résultats

Niveau 1

Mode de présence et de coprésence – absence

Visuelle, sonore, lumineuse et par la vidéo

Technologie comme médiateur entre danseurs

Dans un premier temps, il apparaît évident qu'il peut y avoir une co-présence physique et sonore du danseur et de la technologie : « *Tu entends la vision* » (CSG). Le geste est traduit par le son du capteur. Sans voir le danseur, il peut émaner l'indice de sa présence sonore : « *j'entends ta position* », CSG (présence-absence sonore). Il peut également y avoir une co-présence physique et lumineuse du danseur et de la technologie lorsque le dispositif témoigne du lien/de la relation entre les deux (modulations de l'intensité lumineuse par l'« intensité » de la danse chez CSG).

Technologie comme partenaire d'un danseur

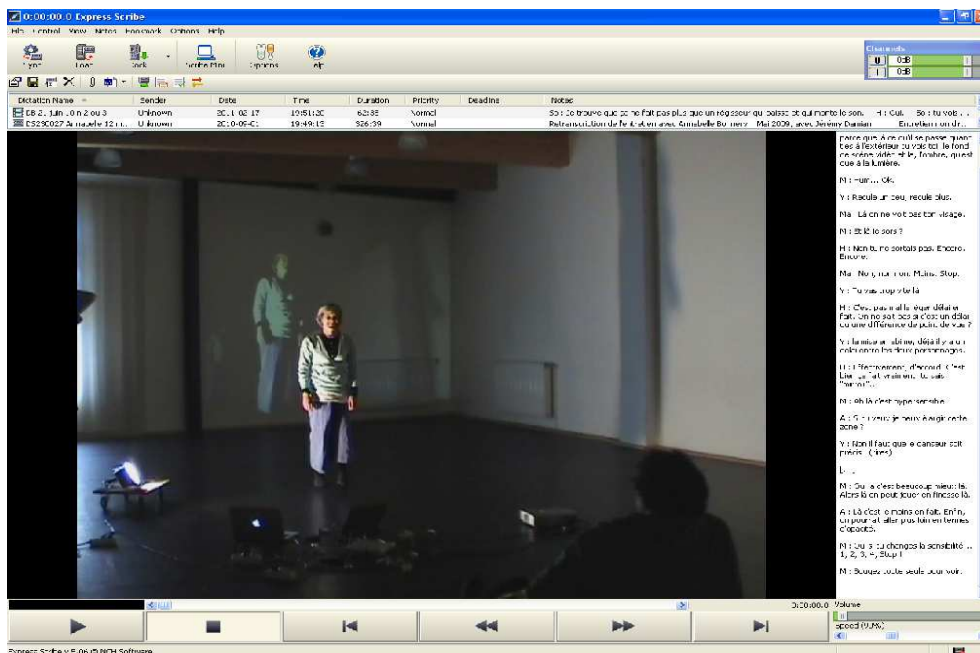
Lors du solo de Anne G. reliée par à la lumière à la Maison de la Culture de Grenoble (MC2), nous avons observé une présence-absence lumineuse du danseur et de la technologie : ils peuvent être tous deux présents, tous deux absents (plongés dans l'obscurité), ou n'être présents que respectivement et individuellement (une danse sans modulation lumineuse ou une modulation lumineuse sans danseur).

Photo ci-après : l'inclinaison du capteur main gauche contrôle la lumière (paume vers le sol).



Une coprésence et une présence-absence visuelle sont également possibles, mais il nous a été donné d'observer une co-présence sonore avec la technologie, dans une situation de partenariat. Anne G., se parlant à elle-même, s'est déjà étonnée du fait que « *tu entends le mouvement !* ». Au niveau du partenariat/lien/de la relation vidéo entre danseurs et technologie, la compagnie Scalène s'est livrée, lors du projet Point de Vue, à une expérimentation mettant en scène la présence-absence de l'expression vidéo du danseur conjointement à une présence vidéo de la technologie.

Avec un capteur au plexus, lorsque le danseur observe la sortie vidéo, il ne voit pas qu'il est relié au dispositif. Dans l'exemple ci-dessous, le danseur ne visualise jamais sa co-présence avec l'output technologique.



Niveau 2

Focus sur des zones du corps, Potentialisation émotionnelle, cognitive (compréhension), imaginaire et Engagement physique ou sensoriel -> condition d'émergence du niveau 3

Technologie comme médiateur entre danseurs

Dans l'une des improvisations de la partie 2 de la pièce *BodyStorm*, co-chorégraphiée par Yves Riazanoff et Hee Jin Kim, trois danseuses ont choisi de s'attacher le capteur à la cheville, ce qui a provoqué une focalisation de la danse sur cette partie de leur corps.

Durant la même pièce, lors d'une répétition en amont des représentations, une danseuse s'est déjà exclamée, en sortant de scène et en émettant un son involontairement : « les capteurs ils voient tout ! » (BS - Cyrielle D.), laissant transparaître un imaginaire quelque peu omniscient envers cette technologie.

Dans cette même compagnie et sur cette même pièce, mais cette fois-ci lors de répétitions de la phase d'improvisation (partie 2), l'engagement physique et sensoriel de deux danseurs « médiés » par la technologie a été rendu flagrant : ces derniers ont été mis en compétition dans leur capacité à mobiliser l'accéléromètre avec le plus d'endurance possible. Nous pouvons nommer cette interaction sociotechnique une compétition accélérométrique.

Technologie comme partenaire d'un danseur

Comme en a témoigné Anne G. à plusieurs reprises lors d'un solo, la potentialisation peut être émotionnelle : « *c'est intéressant enfin je trouve qu'il y a une piste là que j'aime* ».

Exemple ci-après : jeu avec le capteur dans la main.

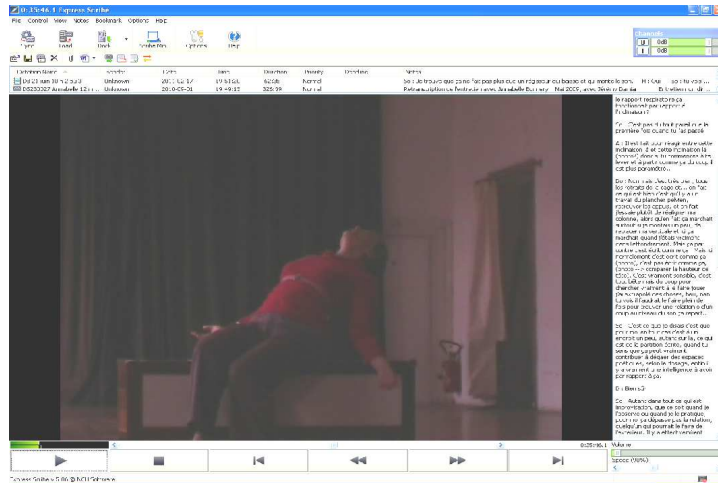


La potentialisation cognitive (compréhension) peut avoir lieu, lorsque l'on comprend le lien geste/mouvement et production/modulation sonore/lumineuse/vidéo, ce qui est souligné par le fait que parfois, ce n'est pas le cas : BS - Axell « *parfois je ne comprends pas ce que je fais* ». Dans la relation de partenariat, nous avons récolté des potentialisations imaginaires très variées en fonction des artistes qui s'essayaient à ce dispositif : BS - YR « *Cette chorégraphie exprime une esthétique clinique du mouvement, une précision chirurgicale, duplicable* ».

Ou encore :

Dominique B. : « *En fait, j'ai pris le temps. De récupérer mes appuis imaginaires, la partition en fait, imaginaire, et quand même tu comprends que je pouvais faire aller et venir le son, ce qui renforce en fait la solitude, tout le travail d'imaginaire qu'il y a autour. Et ça faisait un*

autre appui imaginaire, parce que je pouvais sortir de certaines situations en bougeant ma cage. Et trouver des motilités en fait très fines pour retrouver des états en passant par le corps, par le biais de la cage thoracique. Ce sont des états qui sont essentiellement développés par le halètement, la respiration, l'accélération cardiaque, des choses comme ça. Voilà ! »



Niveau 3

Configuration inter-actionnelles : Coordination, addition, subordination d'actions, différenciation dans l'action sur l'axe syntagmatique et paradigmatique

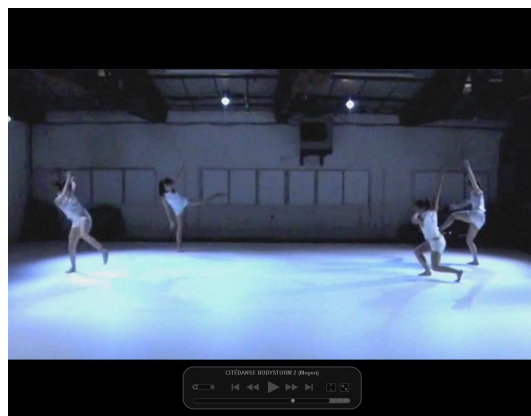
Et rapport de places : Actes menaçants pour les faces positives et négatives

Technologie comme médiateur entre danseurs

L'illustration la plus flagrante de ce niveau intervient lorsque le chorégraphe prescrit les modalités d'interaction avec la technologie entre danseurs. Lors de l'improvisation *BodyStorm*, où il s'agit de découvrir quelle configuration informatique (algorithme) geste-son est programmé par l'ingénieur sur le capteur, Yves Riazanoff a établi un protocole pour son collectif :

BS, les protocoles de YR : « *Agissez par addition ou soustraction⁸, afin d'identifier quel paramétrage vous avez !* » (Annexes 13 à 18)

Trois danseuses ont un capteur à la cheville, aussi doivent-elles se tenir sur une jambe pour émettre des sons.

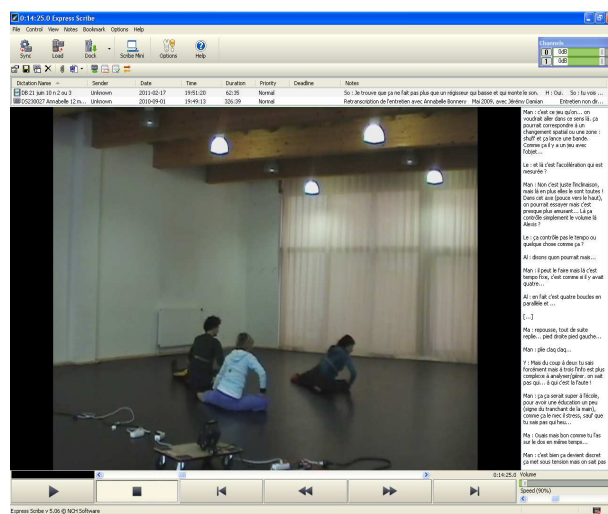


Le dispositif produit la naissance d'une différenciation (ou schysmogénèse complémentaire en termes Batesoniens). Les danseuses doivent rester immobiles pour que l'une d'entre elles donne à entendre son son en bougeant. Pour « donner de la voix » aux gestes d'Axell, les danseuses s'immobilisent.

Se distinguent de l'addition et de la soustraction la coordination et la coopération des danseurs lors d'un objectif commun harmonieux : BS, YR « *On compose de la musique à cinq* », ou encore BS : « *On augmente le volume deux fois plus vite à deux* ».

Les rapports de place peuvent également être orchestrés par le dispositif : certains actes peuvent être menaçants pour la face positive. PDV : « *on a tous un capteur plexus et leur inclinaison relative ne doit pas dépasser les 30° ou ça éteint le volume* ».

Illustration de la coordination des capteurs au milieu du dos



Dans ce cas-là, celui qui n'est pas « à l'unisson » avec les autres éteint le dispositif mouvement-son et exprime un sentiment de culpabilité. Le paroxysme de la mise en place de ces relations hiérarchiques par le dispositif a lieu lorsque celui-ci produit des subordinations d'actions, autrement dit des différenciations dans l'action sur l'axe syntagmatique et paradigmatic⁹. Lorsque « *je commande ton volume* », le volume émis par la manipulation de ton capteur, en utilisant mon propre capteur, je ne permets pas à ton capteur d'émettre du volume, tes gestes/mouvements sont inefficients, tu ne produis rien. En conséquence, je n'autorise pas la concrétion geste-son alors qu'elle est attendue/promise par le dispositif. Ainsi, dans cette proposition, ou paradigme syntaxique, les danseurs munis de capteurs fonctionnent comme des syntagmes dont certains sont subordonnés à d'autres, et peuvent leur faire perdre de la face positive (supériorité physique) ou négative (honneur, estime de soi, démonstration d'intelligence, etc.).

Technologie comme partenaire d'un danseur

Il y a tout simplement coordination entre un danseur et son capteur lorsque le mouvement de l'un produit le son de l'autre lors de la concrétion geste-son : ils attestent de leur présence mutuelle et de leur co-existence. Par contre, le danseur peut également être subordonné aux règles émises par le dispositif/programmées par l'ingénieur, lorsque par exemple dans la

8 A la fois sur la scène et en terme de mouvement muni de capteur et donc produisant du son, « envahissant » l'espace sonore.

9 Lire à ce sujet Lojkin, 2011, pp. 2 et 3.

« respiration visuelle ou sonore » : le danseur doit garder une respiration continue, attendre, afin que le capteur puisse interagir, à savoir se caler sur l'échelle de valeurs adéquate des mouvements infimes du thorax (et non plus juste réagir). CSG, Anne attendant que la sensibilité du capteur s'ajuste aux micros-variations de son thorax. Elle vérifie que sa respiration ne fait pas bouger le capteur trop intensément pour ne pas « brusquer » l'échelle de valeurs qu'elles ont nommée « l'inframince ». Elle observe l'expression lumineuse s'ajuster à sa respiration.



L'intensité lumineuse est à l'image des gonflements du thorax d'Anne et donc de sa respiration. Elle n'a comme marge de manœuvre que la tête qui lui permet de regarder le capteur et la lumière : les mouvements de son corps sont entravés. Elle semblerait presque être en train de passer une échographie.

Tandis que lors d'une autre programmation, le danseur doit au contraire accélérer de façon continue pendant trois secondes pour déclencher un son. Ceci est dû au fait que les prescriptions du dispositif peuvent être très précises, mais néanmoins non explicitées par l'ingénieur ou un quelconque mode d'emploi.

Lors de BS2, il est bien justement arrivé à Marie de ne pas comprendre pas le paramétrage. Elle a donc reposé le capteur (face négative : lacunes sensorielles et cognitives et face positive : elle perd la face face à la technologie). Quelques minutes auparavant, durant la même session et avec les mêmes règles du jeu, il est arrivé au contraire qu'une danseuse gagne de la face positive : Pauline avait déclenché des rires dans le public en émettant un son puissant *via* le mouvement de son bras.

Conclusion

Notre perspective de recherche n'a pas été de nous centrer sur la question de « l'insertion » des capteurs dans la société qui nous semble dépassée, car elle implique une volonté, celle de faire accepter la technique par la société, ni de mettre en évidence en quoi et comment une technologie s'inscrit dans une société (question d'ancrage), mais de *voir en quoi l'utilisation de cette dernière révèle des régulations qui sont micro voire infra- interactionnelles*.

Ce que ces expérimentations ont produit comme résultat est le suivant : la situation interactionnelle, incluant les compétences des danseurs et le potentiel des capteurs de mouvements, détermine que la technologie soit perçue et vécue par les danseurs comme des

*sujets techniques*¹⁰ voire des *personnes*¹¹ qui n'existent que dans des situations d'interactions sujet/objet (et dont les positions actanciennes peuvent rester floues). C'est en cela que l'on peut parler de phénomène de personnalisation, d'attribution de « personnéité » (notion de personne, *personhood* en anglais).

Ces résultats posent la question des modes d'expression de la personnéité dans une situation interactionnelle ou mieux encore, de savoir à quel niveau une expression peut être considérée comme le produit d'une personnéité (niveau de présence, d'influence, d'actions, etc.) ? Ce terrain nous aide à esquisser une notion de personne à la fois dialectique, dynamique, relationnelle, imbriquée, distribuée et située, et enfin composée de différentes strates d'énonciation et d'expression¹². Aussi, nous insisterons sur la thèse qu'il convient de changer le rapport à la technique. En effet, si c'est le cadre interactionnel dans lequel s'inscrit l'usage d'une technologie qui configure des relations - cette dernière facilitant/objectivant/cristallisant une idéologie, à savoir un autre regard sur le technologique (notions de perspectives, de points de vue, de subjectivité et de sujetéité même) - ce résultat nourrit la problématique de l'acceptabilité sociale qui est ici le produit d'un contexte d'usage et non uniquement lié à la technologie en tant que telle.

Bibliographie

- BATESON, G. (1986), *La Cérémonie du naven*, Éditions de Minuit, Paris 1971 ; réédition L.G.F.
- BROWN, P., LEVINSON, S. (1978), « Universals in Language Use : Politeness Phenomena », in GOODY, E. N. (ed.), *Questions and politeness. Strategies in Social Interaction*, Cambridge, CUP, pp. 56-289.
- DAMIAN, J., ZAMMOURI, H. (2010), « Motion Capture Technologies and Body Techniques. An anthropological approach of Human Computer Interactions », in Pirani, B. M., Varga, I. (dir.), *Beyond the Screen : Re-instating Body and Mind in the Social Sciences*, Cambridge Scholar Publishing.
- GEERTZ, C. (1984), *Bali. Interprétation d'une culture*, Gallimard.
- GELL, A. (1998), *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- GOFFMAN, E. (1991), *Les cadres de l'expérience*, Paris, Edition de Minuit.
- GUERIN, M. (2010), « Philosophie du geste », Conférence du 20 avril 2010, *Institut de Recherche et d'Innovation*, Paris.
- ILDEFONSE, F. (2009), « La personne en Grèce ancienne », *Être une personne*, n°52, mars 2009, pp. 64-77.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1989), « Théorie des faces et analyse conversationnelle », in *Le parler frais d'Erving Goffman* (collectif), Paris, Éditions de Minuit, pp. 155-179.
- (1990 - 1992 - 1994), *Les interactions verbales*, Tome I, II, III, Paris : Armand Colin.
- LATOUR, B. (2006), *Changer de société - Refaire de la sociologie*, Paris, La découverte.
- LEVINSON, S. C. (2006), « On the Human Interaction Engine », in Enfield, N. J. and Levinson, S. C. (dir.), *Roots of Human Sociality — Culture, cognition and interaction*, Oxford, Berg.
- LOJKINE, S. (2011), « Origines pragmatiques de la notion de performance », in *Utpictura 18 – Base de données iconographiques*, pp. 2-3.
- MARTIN-JUCHAT, F. (2008), *Le corps et les médias : la chair éprouvée par les médias et les espaces sociaux*. Bruxelles, De Boeck, 2008.

10 « C'est un traitement des objets symétrique à celui qu'on a pour les humains : ne pas supposer *a priori* de différence de nature et voir comment leur identité – celle des hommes et des objets – se construit au cours de leurs interactions (Vinck, 1994, p. 21) ».

11 Le concept de « personne » est ici entendu au sens syntaxique du terme tel que défini en Grèce ancienne (Ildefonse, 2009).

12 Lire à ce sujet (Lallot, 2004 ; Frontisi-Ducroux, 1995, cités par F. Ildefonse, 2009, pp. 73-74).

MARTIN-JUCHAT, F. (2010), « Penser conjointement les différents types d'interactions dont celles numériques », in Weber, P., Deslaux, J. (dir.), *De l'espace virtuel du corps en présence*, Nancy, PUN, pp. 65-72.

VINCK, D. (1994), « Être objet parmi les « autres » » in *Turbulence*, n°1, pp. 16-21.

Les sportifs et leurs objets : des corps sensibles en interaction

Marie Level

Docteure

Laboratoire « Techniques et Enjeux du Corps »

GEPECS (EA 3625)

Paris – France

marie.level.75@gmail.com

Des basketteurs qui se disputent un ballon, une gymnaste qui lance son cerceau, un kayakiste qui propulse son embarcation à l'aide d'une pagaie, tous ces sujets accomplissent des actions motrices. Ces conduites motrices ne dépendent pourtant pas moins d'objets concrets qui participent au déroulement de l'action à titre consubstantiel.

S'il n'existe pas de technique sportive qui ne soit sous-tendue par des artefacts, rares sont les approches qui envisagent les objets sportifs sous l'angle culturel. Dans cette optique, les analyses proposées par la praxéologie motrice se révèlent originales puisqu'elles tentent justement de cerner les rapports aux objets en les replaçant dans le système global des interactions motrices.

Cependant, bien que l'importance du rôle praxique des objets soit énoncée, nous avons jugé pertinent d'examiner plus avant ce point précis. Cette piste, restée dans l'ombre de traits ayant davantage retenus l'attention, nous semble en effet mériter de plus amples approfondissements. D'autant que, lorsque les objets sont évoqués, ils le sont plutôt en termes d'accessoires passifs, tandis que le regard est porté sur le sujet qui agit. Force est de constater pourtant que notre monde, et particulièrement celui du sport, foisonne d'objets, des plus techniques aux plus rudimentaires. Leur présence peut être criante ou au contraire plus discrète, lorsqu'ils se fondent dans les gestes quotidiens et routiniers.

Pour ces motifs, nous avons pris le parti de questionner le poids de ces objets et plus particulièrement les interactions entre sujets et objets dans le sport. Comment cela s'élabore-t-il dans l'action sur la matière ? De quelles manières ces « savoir-agir » participent-ils de la production de soi par soi ? En d'autres termes, notre problématique s'articule autour de la volonté de rendre compte de la constitution de la dyade sujet/objets, la question centrale étant : dans quelle mesure les actions sur la matière incorporée sont-elles également des actions de soi sur soi ?

Plus précisément, nous proposons d'envisager le processus de subjectivation en sport sous l'angle de ses facteurs matériels ; c'est-à-dire la façon dont le travail de soi par le sujet et par le truchement des objets le transforme dans sa subjectivité, modelant son corps, ses représentations, ses désirs, et donc le regard qu'il porte sur lui-même et sur le monde.

Les champs de questionnements relatifs aussi bien à la thématique de la culture matérielle qu'à la problématique du sujet sont au confluent de plusieurs approches. Ainsi, il nous a semblé nécessaire de recourir sans orthodoxie à trois principales disciplines : l'ethnologie, la sociologie et la praxéologie motrice.

Le recours à la théorie de la culture matérielle développée par J.-P. Warnier (1999) et à l'héritage foucauldien auquel il se réfère, nous permet d'interroger l'imbrication entre matérialité et subjectivation. Les apports pionniers d'autres auteurs, tels que Schilder (1968)

ou Merleau-Ponty (1945), se sont également avérés essentiels puisque ces théories ont ouvert la voie d'une acception du corps sensible et perméable au monde qui l'entoure. Pour autant, nous avons préféré au concept de schéma ou de synthèse corporelle celui de conduites sensori-motrices proposé par P. Parlebas (1981). Ce concept implique en effet une véritable définition du sujet, en considérant que ses actions relèvent toujours conjointement de paramètres moteurs, sensoriels, cognitifs et affectifs. Dans cette perspective, le monde matériel est appréhendé comme une matière sensible qui façonne le sujet, les conduites sensori-affectivo-motrices ayant toujours un corrélat matériel (Julien *et al.*, 2009).

Un terrain tripartite dans le monde sportif

Afin de répondre aux questions soulevées par notre champ d'étude, nous avons mené une enquête de terrain de type ethnographique, portant sur la pratique contemporaine de la gymnastique rythmique, du basket-ball et du kayak.

La posture méthodologique privilégiée est donc qualitative et fondée sur différents outils qui nous ont permis de recueillir des données de nature hétérogène, relatives aux multiples situations d'enquête.

Par l'observation directe des sujets dans le contexte de leur pratique sportive au quotidien, nous avons favorisé l'implication interactionnelle et intersubjective afin de saisir ce qui relève de l'indicible, des modes d'agir implicites et de l'imprégnation. C'est également par l'expérimentation des conditions matérielles que nous avons pu porter une attention particulière aux dimensions sensibles de l'expérience.

Afin d'apprécier ce qui n'était pas directement observable, l'entretien ethnographique nous est apparu comme le complément indispensable de l'observation directe. Il s'est agi de faire « dire » aux sportifs ce qu'ils font, et par là d'accéder aux significations révélatrices de leurs cadres interprétatifs, des catégories de pensée et de perception.

Nous avons abouti à un corpus de 58 entretiens conduits auprès de sportifs et d'entraîneurs de divers niveaux. A partir de plus de 2500 pages de *verbatim*, nous avons mené une opération d'analyse de contenu par structuration des données en « catégories conceptualisantes ». D'autre part, la prise en compte des données informelles s'est révélée d'une grande richesse afin de mieux saisir les systèmes de pensée et les catégories indigènes, et ainsi de faire évoluer nos questionnements.

Concernant notre objet d'étude, nous avons circonscrit notre terrain d'investigation à trois pratiques choisies pour leur logique interne distincte appartenant aux trois grandes classes d'interactions, à savoir celles qui relèvent de la psychomotricité¹, celles qui relèvent de la sociomotricité² et, celles, intermédiaires, qui relèvent de la comotricité³ simultanée. Au sein de ces grandes classes, le choix d'un sport plutôt qu'un autre se justifie par des critères plus spécifiques : la gymnastique rythmique par la place explicite qu'elle donne aux engins faisant de leur manipulation son enjeu premier ; le basket-ball en raison de la richesse des

¹ Il s'agit des pratiques dénuées de toute interaction motrice essentielle avec autrui et qui serait constitutive de la tâche à accomplir. En d'autres termes, aucun partenaire ou adversaire ne participe directement à l'action.

² Dans ce cas, l'interaction motrice avec autrui est un trait fondamental de l'accomplissement de la tâche : le sujet entretient en permanence des rapports avec un ou plusieurs autres protagonistes, qu'il s'agisse de partenaires ou d'adversaires. Les interactions corporelles sont au cœur des pratiques sociomotrices qui nécessitent de composer à chaque instant avec autrui.

³ Les activités de comotricité mettent en « co-présence » plusieurs individus agissants qui peuvent ainsi se voir et s'influencer. Toutefois, la réalisation de leurs actions respectives n'engage pas d'interactions motrices essentielles (instrumentales).

manipulations et de la survalorisation de la dextérité individuelle donnant lieu à des concours et des pratiques dérivées ; et la course en ligne, enfin, au regard de l'extrême spécialisation et de la grande technicité qu'impose son matériel propre.

Ces trois sports sont appréhendés selon une logique comparative rendue possible par l'utilisation de grilles d'observation et d'entretien communes. Cette démarche nous a permis de considérer les variations que connaît le processus de subjectivation par la culture matérielle au travers des différentes cultures sportives, ainsi que de mettre en lumière d'éventuelles similitudes. Pour déterminer les éléments de comparaison, l'approche praxéologique s'est révélée féconde, dans la mesure où elle offre des critères opératoires et objectifs autorisant la confrontation entre les sports sur la base de leur logique interne. Concernant les pratiquants, leur degré d'expertise nous a semblé constituer un paramètre pertinent afin de mettre nos résultats en perspective.

Principaux résultats - Discussions

Nos analyses nous ont permis en premier lieu d'aboutir à une classification des objets qui se distingue des rares taxinomies existantes. Puisque nous défendons l'idée selon laquelle le corps vécu s'étend jusqu'à incorporer les objets dans l'action, la distance au corps apparaît comme un critère de classification nouveau à éprouver. Nous distinguons ainsi l'environnement matériel proximal qui intègre les vêtements, accessoires de protection, balles, pagaie, kayak, massues, etc., et l'environnement matériel distal, c'est-à-dire principalement les installations sportives et micro-équipement (praticable, bouées, panneau de score, entre autres). En effet, la prise charnelle qu'établit le sujet sur les objets intervient de façon décisive dans le rapport qu'il entretient avec eux. En ce sens, nos résultats nous montrent que ces rapports divergent selon qu'il s'agit d'un objet dont il peut se saisir, qu'il peut toucher, explorer, manier, en somme, dont il peut diversifier et intensifier les prises, ou d'une matière sur laquelle il n'a qu'une prise visuelle.

Parmi les principaux résultats obtenus, certains sont conformes à ce que l'on pouvait attendre et sont, en outre, communs aux trois sports, bien que sous des formes parfois différentes.

D'abord l'usage des objets et leur incorporation supposent des phénomènes d'apprentissages. Le primat est donné à l'action directe sur les engins et la répétition en est le vecteur essentiel. Véritable leitmotiv, la répétition des gestes sur la matière apparaît comme une discipline de soi. Ainsi, l'usage continu des objets sportifs engage des représentations et des régimes de subjectivation fondés sur une certaine moralité du travail, du mérite et de l'effort, qui conduit le sportif à se situer dans une perpétuelle dialectique entre souffrance et plaisir, au travers de laquelle il éprouve et s'éprouve.

Nos observations nous permettent d'argumenter en faveur d'une plasticité subjective des objets. C'est-à-dire que la perception que le sujet a d'un objet, est relative à la construction des catégories du petit et du grand, du léger et du lourd ou du normal et de l'inconfortable. Catégories qui sont dépendantes de son niveau d'expertise. Ainsi, l'évolution du rapport à l'engin va dans le sens d'une diminution du sentiment d'encombrement liée à la manipulation et d'une augmentation des possibilités vécues d'action sur la matière.

L'inévitable perturbation de ces conduites et le sentiment d'inconfort qui surviennent lorsqu'il y a une modification des données matérielles est d'ailleurs un témoin tangible de leur incorporation.

Ensuite, bien que la prise engage l'ensemble du corps et des canaux sensoriels, l'analyse du discours traitant du ressenti révèle des disparités en fonction de la pratique, ce qui traduit des représentations du corps-propre très différentes.

Ainsi, les basketteurs parlent-ils presque exclusivement de leurs mains ou de leurs pieds. Les kayakistes, quant à eux, ont une vision très segmentée et mécanique de leur corps, alors que les gymnastes enfin, évoquent volontiers un corps homogène.

Les basketteurs, en outre, sont les moins labiles pour évoquer leurs sensations kinesthésiques. Ce qui se comprend notamment par le fait que la prise d'informations visuelles soit primordiale dans le rapport à autrui propre aux situations d'opposition sociomotrice. Les kayakistes comme les gymnastes en revanche placent les informations proprioceptives au cœur de leurs apprentissages corrélativement à la nature de la tâche à accomplir.

Si les perceptions émanent de l'intime du sujet, elles n'en découlent donc pas moins d'apprentissages sociaux qui permettent de constituer des répertoires perceptifs. Il y aurait par conséquent une « éducation » aux objets à la fois motrice, sensorielle et sociale.

Un autre point important est à souligner. L'acquisition des objets sportifs conformes, notamment ceux qui composent la « façade personnelle » (Goffman, 1974), est un des vecteurs d'identification par lesquels le sujet se construit et affirme ses appartenances sociales. Il s'agit en définitive à la fois d'un processus d'enculturation et d'interprétation individuelle qui connaît différentes phases. La quête de légitimité et de reconnaissance dépassée, les objets, d'abord extérieurs à soi comme surajoutés, sont par la suite incorporés et font partie intégrante du Soi.

Finalement, en multipliant les signes distinctifs comme pour imposer au regard une appartenance sportive « hypertrophiée », comme en arborant les signes discrets qui marquent et réactualisent l'itinéraire de vie, le sujet agit sur lui-même dans une dialectique étroite avec la matière. Mais l'institution pose également son sceau, faisant de la tenue un moyen d'inculcation, tantôt de l'esprit de corps collectif, tantôt de l'idéal de maintien et de féminité.

Pour répondre à la question du rapport entre incorporation et performance, nos résultats montrent que l'incorporation suppose la création de conduites motrices plus ou moins stéréotypées. Par conséquent, la diminution de l'incertitude naissant de la maîtrise des données matérielles permet l'optimisation des actions.

La balance informationnelle tend alors en faveur des données proprioceptives, plus fiables, plus économes et qui rendent possible l'action en dehors du champ visuel, fondamentale pour atteindre un bon niveau d'expertise.

Si l'automatisation est généralement garante d'une bonne performance (à plus forte raison dans les activités psychomotrices), certains paramètres comme le stress, la fatigue ou un changement matériel peuvent mettre à mal ce phénomène.

Ces aspects communs aux trois pratiques étudiées concernant la façon dont le processus de co-construction sujet/objet opère en sport, ne sauraient cacher les divergences qui n'en demeurent pas moins cruciales.

Être « ligneux » (pratiquant de kayak de ligne) ce n'est pas être « GR »⁴ ou « basketteur », cela va sans dire, mais notre étude permet de dégager le rôle des objets dans ces régimes de subjectivation différents.

⁴ Les gymnastes de gymnastique rythmique s'identifient en tant que « GR » (elles se nomment ainsi), augmentant la confusion entre le fait de pratiquer une activité sportive et en faire le vecteur de son identité. Ce qui n'est pas sans intérêt lorsque l'on cherche à savoir dans quelle mesure les savoir-faire participent à la fois d'une transformation du monde et d'une transformation de soi. Pour poser la question simplement, il s'agit finalement de comprendre dans quelle mesure, en sport, l'« être » est déterminé par le « faire », mais également

L'étude de la matérialité sportive permet notamment de porter un éclairage nouveau sur la logique interne des pratiques. Les configurations spatiales incorporées divergent grandement quant à leurs significations et aux comportements qu'elles imposent. De ces espaces matérialisés découlent les rapports de coopération ou d'opposition, autrement dit, les rapports de force intériorisés par le sujet.

Enfin, la dyade sujet-objet est composée selon une temporalité propre à chaque pratique et qui façonne le sujet.

En définitive, par ces rapports à la matière, ce sont bien des représentations du monde différentes qui s'élaborent dans l'action.

Il convient également de noter que d'autres résultats se sont révélés plus originaux et inattendus.

Nous avons par exemple mis en exergue le caractère non linéaire du processus d'incorporation qui doit être sans cesse réactualisé par l'usage et la répétition.

Dans le cas contraire, le sportif s'engage dans le processus d'« excorporation » qui pousse certaines gymnastes à dire que les engins « *leur sortent des mains* ». Néanmoins, le bon pratiquant ne redevient jamais totalement étranger à un objet qui a été incorporé.

Plus important encore, est le rapport affectif qui lie le destin du sujet à celui de ses objets sportifs.

Notre étude met en lumière l'existence d'une culture matérielle de la mémoire qui sert la mythologie personnelle sur laquelle repose le sentiment de Soi avec les inflexions qu'il connaît. Médailles, trophées, vieux maillots, chaussures usées, photographies et autres reliques semblent constituer la matière thésaurisée qui sert alors de levier et de preuve de l'existence, s'il en fallait une, en lui donnant une consistance tangible.

Ces objets cristallisent également la mémoire du social dont ils résultent, ou sont des objets « métonymiques » du groupe.

Véritables prolongements du sujet, s'en défaire suppose un remaniement identitaire. En ce sens, l'objet est au cœur d'un véritable travail d'introspection, de réflexivité biographique, et devient un « outil » au service de « techniques de soi » (Foucault, 1994).

Dans un autre registre, le rapport aux objets sportifs est le siège de conduites qui ont trait à ce qu'il est courant d'appeler « les nouvelles formes de religiosité » (Rivière, 1995), conduites qui peuvent surprendre dans un univers par ailleurs hyper-rationalisé. Pourtant, force est de constater que les superstitions et pensées magiques sont pléthores et donnent lieu à des rituels individuels et collectifs.

Certains sportifs vouent ainsi un culte aux objets qui confine au fétichisme. Ainsi en va-t-il de certaines formes de personnification, comme lorsque les sportifs disent « dorloter », « câliner », ou « maltraiter » leurs engins. Plus encore lorsque l'objet est considéré comme un partenaire méritant ou un ennemi rancunier auquel on donne parfois nom humain. Certains enfin, sont soumis à des tabous qui imposent de les conserver en l'état, sans les user, préservant par là toute leur substance.

Ainsi, ces phénomènes de plus-value mémorielle et symbolique apportent un éclairage singulier sur les formes de co-construction des sujets et des objets.

En dernière analyse, notre étude permet de reposer les termes de la définition ontologique du sujet. Celui-ci n'est donc pas que le produit des instances de socialisation. Il n'y a pas de constitution du sujet sans modes de subjectivation et « techniques de soi » en appui.

comment « être » et « faire » se façonnent dans un rapport dialectique à la matérialité relative à toute activité humaine.

Ce processus de subjectivation relève de pratiques, de procédures, de dispositifs et de savoirs auxquels chaque sport donne une « teneur » particulière.

Plus spécifiquement, les résultats de cette étude concernant l'incorporation relancent les questionnements relatifs aux frontières de l'être et à l'opposition entre intériorité et extériorité. Le sujet et l'objet, comme l'individu et la société, ne sont pas séparés mais constituent les deux entités d'un couple dialectique qui supposent qu'ils soient à la fois intimement liés et pourtant distincts, voire antagonistes. En effet, lorsqu'il est incorporé, l'objet se fond dans le corps social qu'il participe à constituer en faisant implicitement partie des schèmes d'action et de pensée. Mais cette « disparition » n'est qu'apparente car il est d'autant plus actif qu'il devient le support des automatismes corporels et gagne l'inconscient moteur.

Enfin, s'interroger sur le rapport aux objets dans la construction du sportif est définitivement lié aux questions du lien entre subjectivité et intersubjectivité.

Dans les situations sociomotrices, les objets sont les principaux vecteurs de la coopération et de l'opposition et se substituent à la parole. Ils peuvent être le moyen essentiel permettant, par empathie sociomotrice médiée par les objets, d'entrer en résonance avec autrui.

Dans tous les cas, l'apprentissage des normes, des comportements, des codes passe par une redéfinition de l'être au monde, des sensations, des modes de pensée, d'agir et de se représenter, dans laquelle les pairs jouent un rôle majeur. Finalement, il apparaît que les objets ont une importance de premier ordre dans la construction du lien social.

Conclusion

En conclusion, le sujet, investi dans l'action sur la matière, incorpore le basket-ball, la course en ligne ou la gymnastique rythmique, et dans le même mouvement, met en œuvre des catégories et des représentations qui portent la marque chaque pratique.

Aussi le système de contraintes objectives et subjectives oriente-il les actions des sujets et impose dans une certaine mesure des régimes de subjectivation. Toutefois, le sujet dispose d'une infinité de modes d'appropriation individuels, circonscrits à l'intérieur de contraintes structurelles et d'un code commun.

En définitive, chacun d'entre nous est à la fois le sujet et l'objet de son action. A ce titre, il nous semble s'être avéré pertinent et porteur de s'interroger sur le rôle des objets, substrats indispensables de notre existence, supports essentiels de subjectivation, états de notre vie affective et psychique.

Bibliographie

GOFFMAN, E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.

JULIEN, M.-P., ROSSELIN C., WARNIER J.-P. (2009), « Pour une anthropologie du matériel » in Julien M.-P., Rosselin C. (dir.) (2009), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographie des cultures matérielles*, Paris, CTHS, pp. 85-110.

MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

PARLEBAS, P. (1981), *Contribution à un lexique commenté en science de l'action motrice*, Paris, INSEP.

RIVIERE, C. (1995), *Les rites profanes*, Paris, PUF.

SCHILDER, P. (tr.1968), *L'image du corps*, Gallimard, Paris.

WARNIER, J.-P. (1999), *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF.

Penser l'inachèvement des corps : l'apport de l'anthropologie de l'enfance

Nicoletta Diasio
Maître de conférences

Université de Strasbourg et UMR CNRS UdS 7236 Cultures et Sociétés en Europe
nicoletta.diasio@misha.fr

I. Le corps non-fini des enfants : au-delà de l'opposition entre constructivisme et matérialisme

« Quand il se regarda dans le miroir, il se prit pour un autre. Ce n'était plus l'image d'une marionnette de bois qui s'y réfléchissait, mais l'image vive et intelligente d'un bel enfant aux cheveux châtain, aux yeux bleus, avec un air gai et triomphant (...) et [il montra] un gros pantin, adossé à une chaise, la tête tombante d'un côté, les bras ballants et les jambes croisées et repliées à moitié. C'était miracle qu'il restât encore debout » (Collodi, *Pinocchio*, 2003 : 249-250).

L'histoire de Pinocchio constitue une mise en intrigue exemplaire des transformations corporelles et de l'expérience du grandir. Figure de l'errance et de la métamorphose, la plus célèbre marionnette de l'histoire voyage du monde végétal (le bois) à celui animal - métaphorique (lièvre, pouliche, chèvre, serpent), interprété (le chien Melampo), vécu (l'âne de cirque) - et du non-humain à l'humain. Mais Pinocchio est aussi le frère en esprit de tous ces personnages de l'univers médiatique enfantin de la culture de masse qui jouent sur la transformation : de Superman aux Power Rangers, des Pokémons aux Mini-justiciers. Ces métamorphoses et cette « intranquillité » ont longtemps inquiété les adultes : la mort étant forme extrême de la transformation. Et Pinocchio se clôt sur ce corps inerte qui devient sa vie d'enfant terrible. A la fin du XIX^e siècle, la sortie de l'enfance est la renonciation à la transformation. Actuellement, les sociétés européennes où je travaille valorisent, pour les adultes mêmes, le devenir plus que l'être.

L'expérience du corps et de l'instabilité corporelle ne cessent pas de marquer le quotidien des enfants. D'une part le corps de l'enfant fascine et inquiète. Il est scruté par les médecins et les savants, mis en scène par les artistes, raconté par les écrivains, réglé par les juristes, parlé par des psychanalystes, dressé, éduqué, habillé, orné. Dans les imaginaires sociaux européens, l'enfant *est* aussi le corps : un fil rouge unit Heinrich Hoffmann et son *Struwwelpeter* (1845), « L'enfant qui ne voulait pas se laver » de Bertolt Brecht et les souillons célébrés par Fourier (in Benjamin 2000 : 258-260) aux personnages du livre *Lignes de faille* de Nancy Huston (2006) qui, racontant la difficulté de donner voix à quatre petits de six ans, affirme la difficulté d'« Être dans le corps d'un enfant qui explore son corps. L'enfant et le sang, l'enfant et la morve, l'enfant et la pisse, l'enfant et la merde, l'enfant et les croûtes, l'enfant et les peaux mortes, la saleté entre les orteils »¹. Cette prétendue naturalité qui est censée faire de l'enfant un être pas complètement civilisé, pas encore fini participe aussi de la définition de l'enfant en tant que « autre » de l'adulte.

D'autre part, ce corps en devenir, est aussi réapproprié par les enfants : une présence forte qui donne poids et épaisseur au quotidien, même si elle n'est pas forcément verbalisée et si elle se donne à entendre dans les demi-mots, au détour d'une phrase, dans les plis du silence. Lola, 9 ans et demi, habitant le Haut-Rhin², en montrant la chambre des parents, affirme qu'elle y

¹ Nancy Huston, entretien à *Le Monde*, le 22 mai 2009.

² Entretien réalisé par Siar Mukyen dans le cadre du programme ANR « Expériences du corps et passage d'âge : le cas des 9-13 ans (France et Italie) », coordonné par N. Diasio, conduit en collaboration entre l'UMR 7236 (CNRS/Université de Strasbourg), le Laboratoire Lorrain des Sciences Sociales (Université de Lorraine) sous la

passé quand même un peu de temps car « *J'aime beaucoup se peser* » et questionnée sur ce qu'elle fait quand elle ne va pas à l'école, elle répond : « *Rien. Je mange. Obligé. (Rires) Je tombe malade. Obligé.* »

Le corps constitue donc une dimension centrale dans la manière qu'ont les enfants de construire les catégories de l'autre et du même - que ce soit par le regard ou par l'évaluation de la force ou de la taille -. Les différences physiques, leurs transformations sont investies de sens, puisqu'elles amènent l'enfant à définir et à inscrire constamment sa position et celle des autres dans un répertoire de changements. La relativité des catégories fondées sur des critères corporels, la redéfinition constante des statuts, le clivage entre vécu corporel et changement de statut, par exemple être « grand » en CM2 et redevenir « petit » en 6^{ème}, montre que les enfants sont conduits à effectuer sans cesse un travail réflexif sur leur corps et celui des autres. Le corps devient une ressource centrale dans la construction, la modification et le changement d'identité en raison de son instabilité constitutive. Et si les enfants ne peuvent pas contrôler les changements physiques, ils les utilisent en tant que marqueurs identitaires et outils pour se construire et définir des catégories d'âge (qu'est-ce qu'un enfant, un enfant petit, grand, de cinq ans, de cinq ans et demi, un adulte, un adolescent, etc.), de genre, d'appartenance collective (James 2000).

Ainsi les transformations qui interviennent à la puberté, et notamment les premières règles, créent chez les jeunes adolescentes aussi bien du désarroi face à la difficulté de contrôler son corps, que des compétences et des savoir-faire qu'elles mobilisent de manière consciente dans les relations avec les autres filles et les garçons (Fingerson, 2005, 2010). Ces nouvelles formes d'identification induites par la ménarche sont décrites par Prendergast (2000), qui insiste sur l'expérience, décrite par ses informatrices, d'une concentration constante et absolue sur le corps pour pouvoir maîtriser les nouvelles attitudes que les menstrues imposent (attention à ne pas salir les vêtements, à rendre invisibles les traces des protections hygiéniques, nécessité de gérer les entrées et sorties de la classe pour se rendre aux toilettes, etc.). Il s'agit de dessiner une nouvelle cartographie intime de son corps et de soi, dans une situation de fluctuation où les repères habituels sont modifiés. Ces expériences constituent une incorporation des contradictions d'être une femme : ne pas pouvoir oublier son corps, tout en effaçant ses traces de l'espace public.

Ces constatations résonnent avec l'appel à dépasser une opposition entre théories *foundationalist* et *anti-foundationalist* dans la sociologie du corps (Turner, 1984) : entre une vision réductionniste et déterministe, inspirée des sciences biologiques et médicales, et une version socioconstructiviste du corps en tant que produit de discours et de représentations. Alors que Mauss avait fortement souligné la nécessité d'une approche psycho-physio-sociologique, l'éviction de la matérialité du corps reste tout particulièrement forte dans les sciences sociales françaises. Plutôt « *signifiant, objet ou support d'un discours construit sur lui* », ce corps est loin de « *la corporéité concrète des acteurs sociaux* » (Memmi, Guillo, Martin, 2009 : 271) et le rapport aux sciences de la vie reste auréolé de soupçon. Comme le montre Prout (2000), l'opposition entre ces deux visions clive les études sur l'enfance : d'une part les recherches sur le corps enfantin en tant que production discursive (*cf.* son rapport avec la naissance de la pédiatrie in Armstrong, 1986, 1995), notamment dans les *childhood studies*, de l'autre celles sur le corps vécu (James, 1993 ; Hengst et Kelle, 2003). Travailler avec les enfants m'a montré, par contre, l'importance de prendre en compte, en même temps, une approche centrée sur le discours et une autre d'inspiration plus phénoménologique, que je définirais expérientielle et matérialiste. Car si l'idée d'un corps discret, structuré, individuel est un mythe de la modernité européenne produit par l'articulation de savoirs, pouvoirs et institutions, il en est pas moins que « *je ne suis ni le résultat d'une illusion performative, ni un*

responsabilité scientifique de V. Vinel et l'Université de Venise Ca' Foscari, grâce à la collaboration de D. Cozzi. Tous les exemples qui suivent, sauf s'il est fait mention explicite d'une autre recherche, sont issus de ce terrain.

système immunitaire, (...) et [que] ma pensée reflète mes sens : mes jugements se fondent sur le dégoût ou sur la lumière ou sur la douce saveur qu'une réflexion me transmet » (Duden, 2006 : 194-199). Tenir ensemble les deux bouts n'est pas une sinécure. Ainsi les travaux de Butler, tout en insistant sur un retour sur la corporéité comme une manière de repenser une philosophie du sujet et du genre (1993), insistent sur les pratiques discursives comme une manière de faire et défaire les genres (2004). Or, toucher son sang menstruel, apprendre à vivre au rythme de son corps, sentir ses seins qui poussent, écouter son ventre, ne produisent pas la même expérience corporelle chez les filles et chez les garçons, sans pour cela vouloir s'inscrire dans un féminisme qui, à son tour, a naturalisé et essentialisé le corps féminin en croyant y voir un outil de subversion (je pense notamment à O'Brien, 1989 ou à des féministes différentialistes comme Irigaray).

La difficulté qui se pose aux anthropologues de l'enfance et du corps réside alors dans la manière de rendre compte de ce que Shilling (1993) d'une part et Turner de l'autre (1995), à travers une relecture de Nietzsche et Gehlen, appellent un corps non-fini, *the un-finished body*, à savoir un corps biologique inachevé à la naissance et constamment perfectionné par les pratiques sociales.

Les enfants, tout comme leurs parents, manifestent une conscience permanente du corps biologique, de ses exigences, de ses remous cachés. Les concepts de croissance, de développement régulier et de santé prennent une grande importance aussi bien pour les enfants que pour les adultes (Mayall, 1993). Les exceptions à cette « normalité » suscitent des inquiétudes et des regards inquiets aussi bien chez les grands que chez les petits. Ainsi, dans le cadre d'un entretien sur les comportements alimentaires, une fille de 10 ans présente le carnet de santé comme une pièce à l'appui pour montrer quand elle a, selon ses mots, « dépassé la courbe de la normalité »³. Selon une pédiatre interviewée récemment dans le cadre d'une recherche sur les transformations du corps à la préadolescence, ces carnets de santé circulent pendant la récréation, font l'objet de discussion lors des sorties scolaires. Ils constituent des gages d'une normalité et d'une standardisation qui, Turmel le montre dans ses avatars historiques (2008), se fondent sur la conformité aux mensurations et sur la santé. Le corps inachevé de l'enfant produit aussi bien le zèle du contrôle, que la réflexion sur les limites et le désir d'expérimentation, autant l'usage des plaisirs que les inquiétudes du risque : par exemple le discours sur les risques de surpoids est fréquemment mobilisé pour rendre compte de ces pantalons qui ne rentrent plus, des hanches qui s'arrondissent, des morphologies qui changent.

II. Une conception problématique du changement

Mais qu'est-ce qu'on peut définir comme étant une transformation corporelle ? Le désir de compléter le corps de l'enfant par un façonnage qui parachève son humanité, le protège des risques qu'il encourt dans la petite enfance ou complète la séparation du monde des ancêtres est un trait distinctif des soins et des rites dans l'enfance dans différentes sociétés (Bonnet et Pourchez, 2007). Mais la question qui nous interpelle est de comprendre à quel moment un donné biologique devient un événement, à savoir « *une coupure dans la continuité du temps (...) qui prend de l'importance, soit pour nous (mariage, naissance d'un enfant, maladie, etc.), soit pour un groupe social (guerre, révolution, couronnement d'un roi), bref, dans la continuité temporelle, ce qui nous semble suffisamment 'important' pour être découpé, mis en relief et pouvoir désormais, sinon commémoré, du moins mémorisé* » (Bastide, 2002 : 46). Peatrick (2003) souligne bien à quel point un processus biologique continu et multiforme n'offrant aucun repère net, et les limites qu'impose chaque société en réponse à sa conception propre des âges sont autant d'artifices qui introduisent des « *à-coup dans la marche du temps* » et non des congruences créatrices d'incertitudes.

³ Entretien mené par Louis Mathiot dans le Bas-Rhin dans le cadre de l'ANR-PNRA « Children and Fun Food ».

Cette incertitude investit le concept même de changement physiologique : toutes les transformations ne font pas sens de la même manière. Le donné biologique n'est pas indépendant par exemple des concepts de maturité ou de responsabilité, du fait de « se conduire en enfant ou en adulte », comme affirment de nombreux jeunes interlocuteurs. De la même manière, le saillant, les effets de visibilité et d'accréditation différentiels émergent différemment selon l'âge et le genre des interlocuteurs. Chez les adultes (en famille, à l'école, en consultation) on assiste à des représentations surérotisées du corps de la jeune fille (morphologie, parure, attitudes)⁴, alors que les mises en scène du corps masculin paraissent déliées du grandir, avec l'exception de la taille ou de la carrure. Par exemple, la crainte de la petite taille, observée chez deux garçons à Strasbourg et dans les Vosges et exprimée par les parents (les mères), semble estomper la présence d'autres changements corporels qui ont bien lieu (par exemple le changement d'odeur), mais qui sont gommés dans le discours et se donnent à voir de manière informelle dans les observations. Ces accréditations semblent également liées au genre des interlocuteurs censés légitimer ces changements (enseignant, parent, médecin homme ou femme). Le type de transformation qui devient signifiant, et le sens qui lui est accordé, varie également dans le discours des enfants. Pour Sophie, 12 ans, habitant Strasbourg, « *Nous on commence à grandir si tu veux, eux (les garçons) ils sont toujours aussi bêtes, toujours aussi moches* », ou encore pour Irène, 13 ans habitant un village en Vénétie, « *les filles font les grandes, s'habillent, se maquillent, se la pètent, avec les garçons c'est plus tranquille* ». Simon, 13 ans, interviewé en Lorraine par Niloofar Shariat, articule également selon le genre :

« *R. : Les garçons changent physiquement, ils ont grandi déjà. Ils commencent avoir des signes des pubertés, des boutons, des moustaches.*

Q. : Et les filles ?

R. Elles changent physiquement, et dans le visage (...) Les visages s'affinent, ils s'allongent, ils sont plus minces. »

Ce qui nous semble remarquable dans ce contexte, néanmoins, est le fait que les transformations corporelles ne sont pas dissociées de pratiques d'*anthropopoiésis* (Remotti, 2003) qui incluent la culture matérielle dans le schéma corporel : les appareils dentaires, les lunettes (qu'on peut vouloir éviter ou mettre, comme c'est le cas de Louise, 13 ans), l'épilation, les interventions d'amygdales ou de végétations et, très largement, les vêtements, les parures, les chaussures, les accessoires : ainsi pour une fille du Haut-Rhin, grandir signifie « *tout ce qui commence par B. Bottes, baskets, ballerines* » (Lola, 9 ans et demi, interviewée par Siar Mukyen). Cette matérialité fait les corps et donne concrétude à des passages entre les âges, à une inscription de genre et à des transformations physiques souvent fluides et suscitant une profonde incertitude relativement au processus de croissance. Ces bornes peuvent être désignées de l'extérieur, souvent par un adulte du même sexe. C'est le cas de Pierre (12 ans, Strasbourg), à qui son père fait acheter du déodorant : « *papa un jour m'a dit : 'Ouais tu commences à devenir un homme, donc il faudrait commencer à acheter des produits pour les hommes'* ». Elles peuvent être établies par l'enfant lui-même à partir de critères qui utilisent des objets et des savoir-faire pour s'inscrire dans un nouveau statut : « *Je n'aime pas les talons (...) ça me donne l'impression d'être une petite fille qui se la pète avec ses hauts talons (...) j'en mettrai vers 14 ans, quand je serai grande (...) 14 ans c'est la tranche d'âge que j'utilise, on met des talons, on se maquille* » (Lisa 10 ans, Lorraine, interviewée par Estelle Reinert). Ces repères peuvent être en contradiction avec des sollicitations adultes qui anticipent et préparent l'avancée en âge et en statut, par exemple à l'entrée au collège ou à la fin de l'école élémentaire. Ainsi toujours Lisa, relate d'un épisode intéressant à l'égard de sa mère : « *Au*

⁴ Ces discours sont d'ailleurs souvent démentis par l'observation et les pratiques.

Yves Rocher il y avait de petits vernis. Et maman me saoulait, elle me disait : 'tu veux un petit rouge à lèvres Lisa ? Un petit vernis ? Ou alors tu vas prendre de petites boules ou des petits trucs effervescents ?' Elle me saoulait et au bout d'un moment, j'ai dit 'bon un vernis' ».

Les objets, et les pratiques anthropoïétiques qu'ils supportent, constituent alors des repères pour marquer ce corps inachevé et l'inscrire dans un temps. Ce qui fait que certaines datations sont parfois très précises et situées en correspondance avec des événements familiaux (pour Laura, 13 ans, Vénétie, le premier maquillage a eu lieu au repas de « Pâques de l'année dernière »), scolaires ou sportifs (pour Sophie de 11 ans la première épilation correspond au début de la piscine en CM2).

La diversité de vécus corporels socialisés et socialisants s'articule sur cette diversité d'objets et d'usages et fait des bifurcations au sein du cycle de vie, à savoir « *ces moments d'incertitude débouchant sur des changements de plus ou moins grande ampleur* » (Grossetti, 2004 in Bessin, Bidart, Grossetti, 2010 : 11), des processus complexes et non linéaires.

Conclusion : incomplétude, objets et temporalité

Cette contribution postule la valeur heuristique de l'expérience des enfants, qui se caractérise par une visibilité accrue du changement corporel, et par la réflexivité inhérente à cette condition existentielle d'inachèvement. La recherche avec les enfants peut ainsi aider à dépasser, au moins idéalement, l'opposition entre corps représenté et corporéité, et entre une approche centrée sur le discours sur le modèle des *childhood studies* et une « matérialiste » plus centrée sur l'expérience psycho-physio-sociale. Le travail auprès de ces jeunes interlocuteurs implique, toutefois, un questionnement sur la pertinence du concept même de changement corporel : les données biologiques qui font sens selon les acteurs, les âges, les genres et les situations sociales ne sont pas les mêmes ; ni les moments où ils deviennent des événements ou des ruptures dans la biographie enfantine ; ni les modes de légitimation différentiels de ces changements. Le concept de transformation implique en outre l'indissociabilité du corps, d'objets et de pratiques anthropoïétiques impliquant des usages et des savoir faire. Le corps non-fini trouve des amarrages et des outils pour baliser les mutations, dans une culture matérielle qui participe à la structuration des conduites individuelles et sociales par des techniques de soi.

Cette culture matérielle, et les savoir-faire qu'elle implique, sont alors fortement marqués par le rapport au temps, ce corps inachevé étant l'objet d'un travail individuel et collectif dans la longue durée. Nous pouvons ici en rappeler quatre dimensions.

La première fait des objets et de leurs usages des marqueurs d'âge qui définissent l'entrée dans un temps de la vie et en agencent les passages. Mais, comme le soulignent James et Prout (1990), la distinction d'un temps *de* l'enfance, en tant que période de la vie socialement délimitée, suppose une organisation du temps *dans* l'enfance, à savoir une organisation du temps qui, dans le quotidien et dans le festif, scande les rythmes de l'enfant, ses activités, ses rapprochements et ses distanciations par rapport au monde adulte. Dans une deuxième dimension, l'ensemble des objets et des pratiques que nous avons très rapidement évoqués, constituent une trame quotidienne qui balise et scande les activités quotidiennes des enfants : la toilette, la coiffure, le traitement des odeurs, la préparation du sac pour les activités sportives ou scolaires constituent autant de moments où se confrontent routine et innovation, et où les transformations du corps et les reformulations identitaires se produisent et se donnent à voir. Troisièmement, objets et savoir faire sont transmis d'une génération à l'autre, suivant des parcours qui croisent l'identification genrée (ou sa mise en question), les appartenances familiales, les rapports au pairs (Diasio et Vinel, 2010; Julien, 2011). Cette transmission questionne le temps long de l'intergénérationnel et renvoie à une articulation entre changements physiques, incorporation du temps qui passe, organisation temporelle de l'enfance et inscription du passage d'âge dans une plus vaste succession des générations.

Objets et usages, enfin, dessinent l'horizon du grandir dans une tension entre l'agir dans le temps présent et la projection dans le futur, qui s'exprime souvent dans l'attente, ou la crainte, de ces changements. Attendre ses règles, attendre une taille convenable pour avoir accès à tous les manèges, attendre ses 14 ans pour pouvoir mettre des talons placent l'enfant dans la tension entre *waiting* - l'attente-suspension dans la certitude d'un événement - et *expectation* - l'attente-prévision qui oscille entre l'espoir et la crainte. L'attente se place ainsi de façon spécifique non seulement entre présent et futur, mais entre certitude et incertitude, et donc à nouveau entre la fluidité d'un corps en changement perpétuel et ces balises socio-culturelles qui le rendent intelligible.

Références bibliographiques

- ARMSTRONG, D. 1986, « The invention of infant mortality », *Sociology of Health and Illness*, 8, pp. 211-232.
- ARMSTRONG, D. 1995, « The rise of surveillance medicine », *Sociology of Health and Illness*, 17, 3, pp. 393-404.
- BASTIDE, R. (2002), « Événement », *Encyclopedia Universalis*, vol. 9, pp. 45-47.
- BENJAMIN, W. (1938-1939), « Commentaires de quelques poèmes de Brecht », in *Œuvres*, vol. III, Paris, Gallimard, 2000, pp. 226-268.
- BESSIN, M., BIDART, C., GROSSETTI, M. (2010), « L'enquête sur les bifurcations : une présentation », in Bessin, M., Bidart, C., Grossetti, M., *Bifurcations. Les sciences sociales face à l'événement*, Paris, La Découverte, pp. 7-19.
- BONNET, D., POURCHEZ, L. (dir.) (2007), *Du soin au rite dans l'enfance*, Paris-Ramonville, IRD-Erès.
- BUTLER, J.(1993), *Bodies that Matter . On the Discursive Limits of Sex*, New York - London, Routledge.
- BUTLER, J. (2004), *Undoing Gender*, New York - London, Routledge.
- DIASIO, N. (2010), *Le gouvernement de l'incertitude. Corps, culture matérielle et maillage des temps à l'enfance*. Mémoire pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches, Paris, Université Paris Descartes.
- DIASIO, N., VINEL, V. (2010), « Objets de soin, objets à soi. La fabrication d'un corps intime chez les enfants de 9 à 13 ans », Actes du Colloque « Enfances et Cultures », Ministère de la Culture et de la Communication, Université Paris Descartes, 9^{èmes} Journées du CR 31 de l'AISLF, « Sociologie de l'Enfance », Paris, 2010, http://www.enfanceetcultures.culture.gouv.fr/actes/diasio_vinel.pdf
- DUDEN, B. (2002), *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Hannover, Offizin Verlag, tr. it. *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo femminile*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- FINGERSON, L. (2005), « Agency and the body in adolescent menstrual talk », *Childhood*, 2005, vol. 12, n° 1, pp. 91-110.
- FINGERSON, L. (2010), « Children's Bodies », in Qvortrup, J., Corsaro, W.A., Honig, M.-S. (eds.) *The Palgrave Handbook of Childhood Studies*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 217-227.
- HENGST, H., KELLE, H. (eds.) (2003), *Kinder, Körper, Identitäten. Theoretische und empirische Annäherungen an kulturelle Praxis und sozialen Wandel*, Weinheim-München, Juventa.
- JAMES, A. (1993), *Childhood Identities. Self and Social Relationships in the Experience of the Child*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- JAMES, A. (2000) « Embodied Being(s) : Understanding the Self and the Body in Childhood » in Prout, Alan (ed.), *The Body, Childhood and Society*, London-New York, MacMillan St. Martin's Press, pp. 19-37.

- JAMES, A., PROUT, A. (1990), « Re-presenting Childhood : Time and Transition in the Study of Childhood » in James, A., Prout, A. (eds.) *Constructing and Reconstructing Childhood. Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, London, Falmer Press, pp. 230-250.
- JULIEN, M.-P., « Transmission des objets et des techniques de soin de soi chez les 9-13 ans », communication au colloque « Enfance et genre », Université de Metz-IRTS, 21-25 novembre 2011.
- MEMMI, D., GUILLO, D., MARTIN, O. (dir.) (2009), *La tentation du corps*, Paris, Ed. de l'EHESS.
- O'BRIEN, M., *Reproducing the World*, Boulder, Westview Press, 1989.
- PEATRICK, A.-M. (2003), « L'océan des âges », *L'Homme*, vol. 3-4, n° 167-168, pp. 7-23.
- PRENDERGAST, S. (2000), « 'To Become Dizzy in Our Turning': Girls, Body-Maps and Gender as Childhood Ends », in Prout, A. (dir.), *The Body, Childhood and Society*, London-New York, MacMillan St. Martin's Press, pp. 101-124.
- PROUT, A. (2000), « Childhood Bodies : Construction, Agency and Hybridity » in Prout, A. (ed.), *The Body, Childhood and Society*, London-New York, MacMillan St. Martin's Press, pp. 1-18.
- REMOTTI, F., « De l'incomplétude », in Affergan, F., Borutti, S., Calame, Cl., Fabietti, U., Kilani, M., Remotti, F., *Figures de l'humain*, Paris, EHESS, 2003, pp. 19-74.
- SHILLING, C. (1993), *The Body and the Social Theory*, London, Sage.
- TURMEL, A. (2008), *A Historical Sociology of Childhood. Developmental Thinking. Categorization and Graphic Visualization*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- TURNER, B. S., *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- TURNER, B. (1995), « Aging and Identity. Some reflections on the Somatization of the Self » in Featherstone, M., Wernick, A. (eds.) *Images of Aging. Cultural Representations of Later Life*, London-New York, Routledge, pp. 245-260.

Comment la matière alimentaire vient à l'esprit du cuisinier ?

Ethnographie des savoir-faire perceptifs de cuisiniers professionnels

Olivier Wathelet

Chef de projet innovation - anthropologue

Activité Electrique Culinaire, Groupe Seb

LAPCOS – Université de Nice-Sophia Antipolis

owathelet@gmail.com

Dans cette communication nous souhaitons discuter de la possibilité de conduire une ethnographie des jugements perceptifs qui soit notamment une ethnographie de l'activité mentale consciente. Cette démarche s'inscrit dans la perspective d'un rapprochement de l'anthropologie des sens d'une part, et des anthropologies cognitives d'autre part. En termes de questionnement, on souhaite comprendre comment les sens sont articulés aux processus culturels (projet de l'anthropologie des sens) et de quelle façon la connaissance (par les sens) est mise en œuvre dans une activité ; en s'appuyant sur des dispositions locales (ethnographie cognitive) et pan-humaines (anthropologie cognitive). La piste que nous explorons consiste à prendre au sérieux « *la texture phénoménologique de l'expérience ethnographique* » (Cefaï, 2010 : 29). Une illustration de la direction à donner à ce projet réside selon nous dans le concept de « geste mental » - une action évocatrice consciente - formulé par le pédagogue Antoine de la Garanderie (1982, 1989). Ethnographier les gestes mentaux c'est décrire les actes de connaissances du point de vue de l'expérience vécue, de la succession des pensées qui ont permis cette *activité* de connaissance. Autrement dit, on considère que l'action de connaître articule des processus neurophysiologiques – accessibles via des démarches expérimentales – à des processus conscients, accessibles à l'entretien sous certaines conditions (voir par exemple, Gorre & al., 2012). Ces derniers ne sont pas triviaux. Imaginons que l'on vous demande de voir un tableau, votre regard suivra une trajectoire sur l'objet pictural, tantôt se saisissant de formes, tantôt de détails, tantôt enfin inattentif (un regard automatique, par exemple, ou distrait). Ce sont ces mouvements, pris non pas seulement du point de vue physiologique, mais aussi du point de vue de la pensée, que nous souhaitons étudier.

Dans la version originale formulée par Antoine de la Garanderie, un geste mental se différencie selon plusieurs processus : attention, mémorisation, réflexion, compréhension, imagination créative. Selon nous, cette liste est à la fois limitée et arbitraire, renvoyant à des attendus théoriques et non à des observations de terrain. Elle devra donc être soumise à l'épreuve des catégories endogènes au sein des cultures étudiées d'une part, et au regard de situations « techniques » particulières d'autre part. Le terrain dont nous parlons ici, et qui nous servira d'illustration de ce paradigme de recherche, est celui de la pratique de l'activité culinaire, en contexte professionnel (Institut Paul Bocuse, Lyon) et domestique, semi-expérimental (dans le cadre d'une cuisine dont l'environnement a été préalablement aménagé par l'ethnologue) et *in situ* (au sein des espaces domestiques de nos informateurs).

Du point de vue de la méthode, le dispositif d'enquête qui a été mis en œuvre – consistant à filmer une activité culinaire, puis à conduire sur la base de ces traces d'activités produites (en l'occurrence la première partie du film réalisé précédemment) une auto-confrontation arc-boutée sur le vécu subjectif du cuisinier lors de sa pratique – n'est pas à proprement parler originale (pour une revue critique de différentes techniques, voir Rix, 2006). Néanmoins, cette démarche introduit des éléments de nouveauté (pour une présentation détaillée, voir Wathelet, en navette), en particulier dans le domaine de l'anthropologie des sens et de l'anthropologie cognitive :

Premièrement, d'un point de vue des techniques d'enquête, nous avons cherché à *déplier les perceptions*. Cela signifie tout d'abord que la perception est un objet de recherche et non, comme souvent dans les techniques d'auto-confrontation ou d'explicitation, un intermédiaire convoqué pour susciter l'entretien (Vermersch, 1994). Ensuite, cela revient à considérer les sensations et les perceptions comme des activités propres, dotées dès lors d'une temporalité, d'un horizon intentionnel, d'une finalité et de ressources pour être conduites.

Ensuite, on fait l'hypothèse que la frange consciente de la perception est (1) une composante significative de l'activité perceptive et (2) s'avère potentiellement et partiellement transparente à l'explicitation (Gore & al., *op. cit.*). L'objet de la démarche mise en œuvre consiste dès lors, en décrivant cette vie mentale consciente, à identifier et à borner le rôle de ce traitement conscient dans l'activité perceptive, ainsi qu'à décrire les formes de conscience altérée (imparfaite, flottante, altérée, etc.).

Le dispositif d'enquête mis en œuvre sur cette base répondait également aux contraintes de la commande de l'étude. Pratiquement, il s'agissait de clarifier la signification de l'expertise culinaire professionnelle pour le compte de l'équipe recherche de l'activité culinaire électrique du groupe Seb, en travaillant au sein de l'Institut Paul Bocuse – école d'art culinaire et de management en hôtellerie et restauration, formant des étudiants après le baccalauréat –, puis de son Centre de Recherche que nous avons intégré dans le cadre d'un post-doctorat. L'enjeu de cette collaboration a d'abord été d'identifier les principales caractéristiques de l'expertise culinaire telles que des professionnels reconnus l'exercent – les chefs de l'Institut ont tous des parcours remarquables ; ayant travaillé et dirigé plusieurs maisons étoilées dans différents pays – afin d'identifier les composantes de cette expertise, transférables dans la sphère domestique. De manière assez évidente au regard de l'expertise anthropologique dans ce domaine, cela a consisté, à l'aide de premiers résultats d'observations, à requalifier le projet d'un transfert de compétences telles quelles ; puisque comme on a souhaité le montrer ensuite, l'expertise est non seulement socialement labélisée, mais elle répond également à un contexte d'exercice spécifique et difficilement transférable. Une fois cette clarification faite, on a pu s'attacher à décrire les compétences jugées décisives par les professionnels eux-mêmes avec le niveau de détail et d'ancrage, dans une situation pertinente au regard du projet d'innovation. On gardera ces éléments confidentiels car ils demandent une description de certains livrables du projet, et tiennent à la diversité des modes de transferts envisagés. *Grosso modo*, il n'a pas tant s'agit de « copier coller » des pratiques, que de travailler à partir de résultats organoleptiques de certaines préparations et des enchaînements de tactiques et stratégies cognitives et perceptives mises en œuvre par les professionnels pour y parvenir.

Pour cela, l'expertise culinaire a été problématisée dans le cadre d'un travail de mémoire de master en anthropologie, formule à la fois commode pour « découvrir » le terrain, et aussi aisément lisible pour les commanditaires qui, à cette occasion, découvraient les sciences sociales. Une étudiante en master d'anthropologie de l'Université de Lyon (Émilie Cividino) a conduit une enquête auprès d'une quinzaine d'étudiants en art culinaire sur la base d'une trame d'entretiens que nous avons co-construite puis analysée et qui a permis de mettre en avant l'importance des savoir-faire perceptifs. L'exemple des perceptions gustatives permet d'illustrer certains de ces enjeux clefs.

I. Le goût. « *Quand on cuisine on fait tout avec les mains [il prend le beurre à la main] pour que ça ait le goût des chefs [Rires].* » (Chef Blanc)

Sans surprise, pour la quasi-totalité des informateurs étudiants, le goût est considéré comme le sens primordial : « *Le goût, c'est le sens nécessaire, les autres sont suffisants* » (étudiant marocain, 25 ans). Goûter permet de juger la qualité du travail culinaire : « *Il faut goûter ce que l'on fait, pour savoir si c'est bon.* » (Étudiant français, 22 ans) Toutefois, si cette

rencontre gustative dans le temps de la préparation constitue une épreuve fréquente aux premiers temps de l'apprentissage, avec l'expérience, ces situations de gustation se raréfient : « *avant, on goûtait au moins dix fois avant d'assaisonner comme il faut. Maintenant, on goûte et on sait combien de sel il faut mettre. Au début c'est difficile, notre palais n'est pas encore formé.* » (Étudiant français, 21 ans). Ce processus d'apprentissage procède de la formation d'automatismes procéduraux, de l'acquisition des gestes appropriés et de la connaissance des savoirs relatifs aux mécanismes de formation des qualités gustatives du plat : « [les chefs] *On les regarde faire, on voit le bon geste, puis ils expliquent tous les détails, tous les paramètres qui ont une incidence au niveau du goût et du résultat (...). Après on reproduit, mais je ne prends pas de note. On a la mémoire de ce que l'on fait. C'est des automatismes maintenant. C'est aussi faire et refaire, c'est comme cela que l'on apprend, on essaye de faire les bons gestes, après c'est naturel.* » (Étudiant français, 21 ans).

Ces éléments illustrent à grands traits un processus d'apprentissage au cours duquel le goût comme moyen de jugement est de moins en moins sollicité pour évaluer le goût-qualité du plat. Pour autant, le goût-qualité est, dans le discours des informateurs, l'horizon de la pratique culinaire. « [Mettre en valeur un plat c'est] *bien cuisiner, bien associer. En tirer le plus de goût.* » (Étudiant français, 21 ans). L'action de goûter s'inscrit dans une économie nécessaire (« *Il faut goûter ce que l'on fait, pour savoir si c'est bon* », (Étudiant français, 22 ans), mais focalisée sur des situations spécifiques. En priorité chez nos informateurs, on goûte afin de (a) vérifier l'assaisonnement et de (b) juger de l'harmonie entre les saveurs. Autrement et plus généralement, le goût-qualité est produit à l'aide de techniques maîtrisées sans mobilisation de l'action gustative. C'est par exemple cette technique évoquée en entretien qui consiste, par une cuisson spécifique, à donner une croûte à une viande avant de la placer au four, ceci afin de « *garder le goût* » au sein de la viande, (Étudiant mexicain, 20 ans). Chaque ingrédient possède en son sein un goût spécifique qui sera tantôt révélé : « [l'art culinaire] *c'est savoir utiliser les produits sans les dénaturer, les mettre en valeur (...). C'est garder le goût du produit. (...) En respectant la cuisson qui serait propre à chaque produit, par exemple des carottes on ne peut pas les frire dans une friteuse.* » (Étudiante française, 25 ans) ; tantôt modifié et modulé lors de l'acte culinaire : « [une cuisson par expansion] *c'est quand on cuit dans un liquide, pour qu'il y ait un échange, dans le liquide. Il y a une garniture aromatique, ou du vin qui va donner du goût (...)* », (Étudiant français, 21 ans).

Un des enjeux de l'expertise culinaire est de réussir un équilibre satisfaisant dans ce rapport entre ce qui est révélé et ce qui est ajouté, pour que l'ajout puisse constituer un prolongement naturel du premier : « [la sauce] *ça permet de sublimer le goût de tous les aliments, ça apporte un autre arôme, c'est là pour sublimer vraiment. Par contre la sauce est toujours faite à partir de... par exemple pour un poisson, des arêtes du poisson qui a été utilisé. Pour garder toujours le même goût.* » (Étudiant français, 21 ans).

En deçà des enjeux de techniques, ces extraits d'entretiens montrent l'exercice d'un mode particulier de conceptualisation des sensations. Dans le discours rapporté, on observe la réification *du goût* comme une qualité produite, construite, mais aussi dotée de propriétés matérielles. Par exemple, le goût d'un ingrédient se stocke et se transfère d'un contenant à l'autre. « *Ce qui est intéressant, c'est que soit on colore et le goût reste à l'intérieur, ou alors on peut faire un fond blanc, et on poche par exemple la viande, comme ça tout le goût de la viande va aller dans le liquide.* » (Étudiante colombienne, 20 ans). Il nous apparaît intéressant d'observer dans les discours la façon dont le goût est une propriété pensée comme un attribut, une matière, ce que l'on a également observé dans le discours des professionnels produit en situation culinaire : « *si tu mets un petit peu de gras, ça va t'aider à colorer et en même temps ça va donner du goût. Le gras pompe le goût.* » (Chef Blanc). On dira que le goût est cognitivement substantialisé au sens ou par substantiel on entend : ce « *qui est de la même nature que la substance, que la chose en soi, ou qui lui est propre. (...) Qui possède une*

existence physique, qui se manifeste concrètement. » (Trésor de la Langue Française numérisé, en ligne).

D'autres compétences sensorielles sont décrites dans les entretiens pour expliquer la diversité des goûts-qualités produits. D'une part, le goût-qualité d'un plat est représenté en tant qu'un attribut singulier et complexe multipliant les ancrages. Il varie avec celui qui le prépare et répond à des trajectoires personnelles (selon que : « *le chef il est resté en France ou il est allé au Japon* », (Étudiant canadien, mère allemande, père israélien, 19 ans) ; à des conceptions culinaires spécifiques et socialement cadrées : « (...) *lorsque je suis en France, même en dehors de l'école je suis dans un monde culinaire, la France est toute basée sur le goût, sur le bien vivre (...).* », (Étudiant américain, 26 ans) ; et en fonction des consommateurs à qui est destinée la préparation : « *On goûte tout le temps, et on rectifie, après c'est aussi personnel, mais il ne faut pas oublier que l'on cuisine pour un client.* » (Étudiante colombienne, 20 ans). Pour le professionnel, cette négociation peut se complexifier et aller vers le masquage ou la tromperie, reposant sur un déséquilibre dans la compétence de jugement :

« [Chef Blanc] *Ben je suis joueur dans l'esprit : des fois, en démo, ça m'est arrivé (...) de faire un plat, de ne pas être content de moi et puis de dire [sans rien laisser paraître] : « Ben voilà, voilà le résultat ! » [Rires] C'était chaud (...).* »

Connaître ses propres goûts-préférences, eux-aussi inscrits dans cette dynamique complexe, est un vecteur de formation de l'expertise. C'est ce dont témoigne Chef Brun lorsqu'il nous rapporte qu'il n'est jamais aussi bon cuisinier – au sens de produire des plats de qualité – que lorsqu'il travaille une matière qu'il n'apprécie pas personnellement. Le traitement qu'il aura du produit en sera d'autant plus exigeant. Par conséquent, si le goût-préférence est parfois le point d'entrée pour l'apprentissage du métier de cuisinier, il s'agira ensuite de dépasser ce mode de relation avec l'aliment pour s'engager dans des considérations esthétiques réalisées dans d'autres domaines sensoriels. « *Pour moi la cuisine c'était quelque chose de bon vivant essentiellement sur le goût, se faire plaisir et maintenant au bout d'un an et demi deux ans c'est vraiment le côté raffiné la qualité, le dressage, l'esthétique. (...)* », (Étudiant français, 20 ans).

Ce que nous venons de souligner brièvement dans le domaine du goût, trouve son pendant dans les autres domaines sensoriels ; bien que reposant sur des usages techniques spécifiques. Ainsi, exemple très souvent cité par nos informateurs, l'ouïe est réputée permettre une connexion durable avec les ingrédients et est associée à l'identification de changements dans les procédés techniques : « *On apprend à écouter vraiment comment ça cuit, selon les crépitements, on sait quand est ce que l'on doit poursuivre* », (Étudiante française, 24 ans). Ce type de descriptions, pour évidentes qu'elles puissent sembler, constituent une première approche pour qualifier une expertise sensorielle. Elles dessinent les bases de l'économie des sens, propre par exemple à un univers professionnel ; ce que David Howes a proposé d'appeler un *sensorium* (1990), c'est-à-dire une configuration spécifique des sens, apprise et normée, dans un contexte culturel donné.

« [Les sens] *ils sont tous importants. Le toucher pour voir si une viande est bien cuite. La vue pour l'esthétique, le goût parce que l'on goûte tout le temps, l'odorat sans ça on n'a pas de goût, on travaille à l'oreille parce que l'on fait plein de chose en même temps donc on sait si ça, ça crame ou si ça va trop fort sans même le voir.* », (Étudiant français, 21 ans).

Utile pour mettre à jour les principales lignes de force qui organisent l'exercice de ces compétences perceptives, cette lecture s'avère plus limitée pour décrire l'exercice concret du jugement perceptif. Ce niveau d'analyse est pourtant nécessaire pour rendre compte de l'activité perceptive ; reposant sur une phénoménologie de l'expérience à la première personne. Celle-ci, dans les entretiens que nous avons conduits, n'apparaît que fugacement, telle que sous cette forme : « *le goût, ça laisse une trace dans la tête et lorsque l'on doit*

refaire un plat si on se souvient du goût, c'est plus facile. » (Étudiant français, 20 ans). Cette ambition de prolongement de l'analyse a été l'objet du second terrain conduit auprès de professionnels, s'appuyant cette fois sur l'observation directe de temps de préparation culinaire et l'explicitation, médiatisée par la vidéo, de ces activités.

II. Savoir-faire perceptifs professionnels : usages et non-usages de la préhension gustative

Comme on devait s'y attendre au regard de la définition de l'apprentissage du goût qui nous a été décrite par les étudiants, les professionnels filmés ont très peu fait usage de la gustation en situation. Goûter semble prioritairement répondre à une recherche d'arbitrage sur la poursuite d'un procédé ou l'ajout d'un ingrédient. D'une part, après certaines étapes spécifiques, alors qu'une partie de l'ensemble à préparer arrive à une étape décisive : « [Ici, pendant la cuisson d'un risotto] *goûter c'est important parce que je veux savoir si ça vaut le coup de rajouter une mesure du bouillon* » (Chef Blanc) ; d'autre part, à l'occasion de d'apport en poivre, sel et produits salé. « *Je ne sais pas si tu as remarqué, mais plusieurs fois j'ai goûté mon bouillon pour voir par rapport à la réduction ; voir s'il n'était pas trop salé. Je savais qu'il n'était pas trop salé. C'est pour ça que je ne voulais pas ajouter trop de sel, pour ne pas non plus... Parce que, après, il y a le parmesan. Donc là je faisais attention par rapport au sel. Par contre, le poivre oui j'en ai mis justement pour atténuer. Tu as vu, j'en ai mis pas mal, parce que je sais le côté fort du poivre, piquant, ça atténue un petit peu le sel.* » (Chef Blanc)

Cet extrait d'entretien illustre la complexité des arbitrages gustatifs condensés dans ces rares situations : non seulement l'opération de goûter est rendue nécessaire par la connaissance de l'introduction à venir du parmesan ; mais aussi eu égard au processus de réduction qui concentre le liquide et en modifie la qualité saline perçue. Le jugement opère donc sur la base d'un prévisionnel de transformation des qualités organoleptiques de la matière alimentaire.

Au-delà de ces occasions particulières, l'opération de gustation apparaît peu dans le cours de l'activité culinaire, du moins avant que le plat ne possède une certaine qualité organoleptique intermédiaire entre les nombreux points de dépôts gustatifs constitués par l'introduction de chaque ingrédient ; et le point d'arrivée. L'économie sensorielle organise la contribution de chaque modalité : « *ça ne sert à rien de la goûter en début de cuisson. Visuellement c'est cuit, donc ensuite il suffit de goûter pour évaluer l'assaisonnement à la fin. Mais ça sert à rien de goûter ici, parce qu'on n'assaisonne jamais complètement au début.* » (Chef Vert) On comprend dès lors comment le goût-qualité d'un plat peut apparaître central dans un processus culinaire, tout en étant très peu souvent expérimenté par le sens du goût. Cette articulation semble dépendre de la complexité perçue du plat à réaliser.

Dans le cas d'une préparation plus aisément maîtrisée ; « *vous n'avez pas besoin de goûter cinquante fois. (...) Ca on connaît par cœur, ça. On sait à quel goût on va arriver au bout. On y va à tâtons, voilà.* » (Chef Brun) Au contraire, dans le cas d'une préparation jugée complexe, notamment parce que peu connue ; « [C'est] *le palais qui dirige où vous allez. Moi, je sais où je vais aller, je connais le point A et le point B. Mais au milieu il peut y avoir soit une montagne soit une ligne droite, et après c'est le palais qui me dit ça « boum », ça « boum », avec un peu de sucre, là je mets un peu de sel.* » (Chef Brun)

Cela est également le cas des situations incertaines, lorsque le cuisinier doute de la qualité de la préparation à un moment donné. « (...) *si ça part en sucette dès le départ, faut goûter beaucoup plus souvent. S'il y a quelque chose qui ne vous plaît pas, la préparation vous allez la goûter beaucoup plus que s'il y a quelque chose qui vous plaît. (...) Parce que vous allez essayer de rectifier pour arriver à ce que vous voulez.* » (Chef Brun)

La gustation réoriente, permet de garder un cap. Remarquons néanmoins qu'il ne s'agit pas de suivre en permanence le goût du plat, mais de viser une succession de directions, ce qui implique que le cuisinier pense et juge en termes de transformations à venir du goût-qualité.

Pour rendre compte de ce processus qui caractérise les techniques de perception observées, nous nous avons proposé d'appeler *cheminements perceptifs* (Wathelet & Candau, à paraître, Wathelet, à paraître) ces trajectoires perceptives qui se déploient dans le contexte d'une activité spécifique. L'intérêt de ce concept est de permettre de penser les modalités de construction de cette trajectoire, soit comme un processus d'ajustement, soit comme un processus de suivi constant, ou encore sous la forme d'une suite de situations perceptives distantes et faiblement connectées entre elle, du moins d'un point de vue phénoménologique. Dans les situations que nous avons observées, goûter est une opération de phasage vis-à-vis d'une ligne de transformation du goût-qualité du plat en préparation qui semble virtuellement mobilisable à tout instant. « *Là, j'ai goûté, pour savoir où je vais, là.* » (Chef Brun) Comme nous l'avons indiqué plus tôt dans la discussion, les techniques de perception sont normées par des règles d'économie sensorielles visant à réduire le travail de préhension perceptive au maximum.

« *En cuisine, quand on fait des préparations, ce que je dis à tous les gars : normalement tout ce qui est sauce, tout ce qui garniture, tout ce qui est soupe ; à partir du moment où vous le débarrasser pour le mettre au frigo (...) vous ne devez plus y toucher. Donc, après, vous savez pertinemment que ce que vous préparez – c'est une question d'habitude après – vous savez que vous avez ça comme sel, donc vous savez que vous serez bien.* » (Chef Brun)

Dès lors, des coups de sondes ponctuels produisant des indices sensoriels suffisent, si toutefois on maîtrise la connaissance des transformations gustatives, pour diriger le processus culinaire : « *Je savais où j'étais au niveau du goût. Donc après, les courgettes étaient poêlées donc maintenant il faut qu'il y ait une osmose qui se fasse. C'est bon ou pas bon, quoi.* » (Chef Brun)

Outre ces savoirs concernant les règles de transformation des ingrédients, les modalités perceptives non gustatives racontent le goût-qualité en transformation. L'odorat, par exemple, est utilisé pour traduire et anticiper le goût des assaisonnements et pour permettre une évaluation du plat au regard d'un cheminement gustatif virtuel. Si la première technique est assez simple à expliquer – il s'agit de juger, à l'aide de l'odorat, de la qualité du mélange d'aromates, ou d'évaluer l'équilibre des épices contenus dans le creux de la main, la seconde technique est plus complexe à rendre compte et nécessite la description d'un cas. Thomas, étudiant finissant (3^{ième} année) exécute devant nous une ratatouille. A cette occasion, il constate d'abord une odeur dissonante eu égard à l'assaisonnement qui devrait être en cours à ce moment du procédé culinaire. Il explique : « *J'ai dû sentir le laurier : il y avait trop de laurier dans le mélange en fait, je le sens. Le laurier c'est vraiment très fort : quand on met une feuille ça embaume un plat. Pour 50 litres de sauce on met deux feuilles de laurier. Donc, là, j'en avais mis une grosse ça commençait à sentir fort le laurier.* » (Thomas). Le point de départ de ce jugement est une perception qui s'impose à lui : « *l'odeur elle m'est venue dans le nez. Ou, je l'ai senti et ça sentait trop le laurier* » (Thomas) ; une différence significative ; une rupture avec une attente olfactive qui, sans ça, n'aurait pas déclenché de jugement olfactif. Ce processus olfactif est bien connu ; de la même manière qu'on ne perçoit plus l'odeur d'une pièce une fois qu'on s'est imprégnée de son atmosphère. Pour Thomas, cette attention olfactive suscite ensuite une analyse perceptive de la situation, et il aperçoit une feuille de laurier dans le plat, ce qui, pour lui, confirme son jugement « (...) *et au moment où j'ai senti là, j'ai eu l'odeur du laurier et vu la grande feuille : la feuille, elle est un peu trop grande par rapport à la quantité de légumes que j'ai.* » (Nicolas) Une préhension gustative s'impose alors pour juger de l'impact de cette feuille : « *Donc là je goûte un bout pour savoir l'assaisonnement si je suis complètement à l'ouest ou pas !* » (Thomas)

Finalement ; l'alerte olfactive aura conduit à la confirmation d'un déroulé « normal » : « *Donc, là, il y a un moment je sens que, c'est bon ça aura le goût de la ratatouille, ça c'est sûr. Ca, je le ressens au niveau du nez. (...)* La ratatouille ça a vraiment une odeur

particulière, ça a vraiment un goût particulier de ratatouille, alors que c'est des légumes : ça a pas le goût de ratatouille à la base. Et juste en les mettant ensemble ça a le goût de ratatouille. Et donc ça c'est un truc : à un moment je le sens et hop. » (Thomas)

Cette anecdote illustre la façon dont l'enchaînement des transformations du goût-qualité est associée à des bornes sensorielles qui sont éprouvées par une activité de perception. Ces bornes sensorielles sont mobilisées cognitivement lors de ces épreuves, et confrontées à des jugements qui ne relèvent pas nécessairement de la dite modalité. En cas d'incertitude, suscitée par une rupture dans des attentes qui autrement n'auraient pas été représentée consciemment, la préhension s'exerce parfois à la seule fin de s'assurer que le chemin gustatif est celui théoriquement souhaité. « *Là, je goûte un bout pour savoir l'assaisonnement si je suis complètement à l'ouest ou pas !* » (Thomas)

Conclusion : ethnographier les savoir-faire perceptifs : produire, agréger, dialoguer avec la matière

Dans cette courte présentation nous avons souhaité (1) montrer la possibilité d'une ethnographie des savoir-faire perceptifs ; (2) mettre l'accent sur l'intérêt d'une ethnographie de l'activité mentale et (3) discuter d'une possibilité technique pour conduire ces ethnographies. Notre discussion a porté sur le goût ; à la fois qualité attribuée à la matière alimentaire et mode de préhension perceptif. La distance entre ces deux aspects, telle qu'elle est conçue par les acteurs, est une clef de notre discussion : la matière est pensée, cette pensée a été saisie dans le cours de l'activité. Trois dimensions des savoir-faire perceptifs ont ainsi été introduites :

La production des indices perceptifs

La production des indices perceptifs relève d'une action sur la matière (mélanger pour percevoir, remuer l'air pour sentir, voire rajouter du beurre dans la sauteuse pour créer des « *témoins visuels* » (Chef Jaune) de la chaleur) et d'une attention spécifique (entre « se faire surprendre » par une odeur et « anticiper » un goût). Se sont des explicitations du type : « *là, je sais que je dois entendre le son* » (Chef Blanc). La combinaison de ces deux dimensions offre un large spectre de pratiques très bien illustrées par l'usage de petits morceaux d'ingrédients – ici un bout de gras d'un magret de canard – mis « *à flingué* » (Chef Blanc), c'est-à-dire en cuisson, pour constituer l'indice.

Une organisation multimodale des indices sensoriels

Le jugement perceptif est rarement un jugement mono sensoriel, à plus forte raison si on place la focale analytique à hauteur des cheminements perceptifs. Dans notre discussion, nous avons présenté le cas d'une traduction d'un sens vers un autre (l'odeur du goût de la ratatouille) ; d'un enchaînement de confirmations (sentir, voir et goûter la ratatouille) et d'un contrôle d'une modalité par le bénéfice d'une action dans une autre (toucher plutôt que goûter). Toutefois, lorsque le jugement intervient, la décision d'un état de cuisson va éventuellement combiner plusieurs informations sensorielles du type : « *[Cuisson du canard] C'est pas trop fort, tu sens que ça crépite. C'est un bon son par rapport à la couleur.* » (Chef Blanc)

Pour donner un ultime ingrédient relevant du domaine sonore plutôt que gustatif ou olfactif ; il apparaît que la chaleur d'un ingrédient à cœur est une donnée primordiale appréciée à l'aune d'informations visuelles, auditives et tactiles. Le son, notamment, a été très souvent convoqué pour indiquer qu'un niveau de chaleur satisfaisant est atteint.

« *Je travaille beaucoup à l'oreille parce que quand ça commence à être bon ça commence un petit peu à crépiter, à chanter un peu dans la casserole, donc là quand entend ça, on sait direct. Et là j'ai entendu.* » (Loïc, étudiant 3^{ème} année) Les récits de nos informateurs forgent l'hypothèse que cette focalisation sur le son est le fruit d'une socialisation de l'attention (Ingold, 2001) engagée dès les débuts de la formation culinaire. « *Au début [de notre*

apprentissage] *on n'a pas l'habitude : on entend le bruit et on ne réagit pas. Au début, le chef il nous crie toujours dessus parce qu'enfin il dit : « mais écoutez, vous n'entendez pas comme ça brûle et tout ? ».* Nous, on n'entendait pas. Après ça a été un réflexe à force de brûler deux ou trois fois les choses, on prend le réflexe, on a peur de brûler, donc on fait attention. On est concentré quand on cuisine. On est concentré sur tout ce qui entoure, aux bruits, aux odeurs. » (Loïc)

Comme nous l'avons montré dans le domaine du goût, cette socialisation s'est faite en parallèle de l'incorporation d'une économie sensorielle attribuant à chaque modalité un usage privilégié. On constate que cette attention aux sons et à leurs modifications renvoie à la possibilité d'un contrôle à distance d'une transformation culinaire en cours ; un processus qui permet la conduite de deux tâches en parallèle : « [Suer les oignons] *Je savais que j'avais un laps de temps qui était de deux minutes à peu près, une minute trente, et le bruit ça a été un indicateur. Je l'attendais un petit peu parce que je savais que tant qu'il n'y a pas ce bruit-là, je pouvais me consacrer à autre chose et que ça craignait rien.* » (Loïc).

Conversation avec la situation

Un troisième et dernier aspect des savoir-faire perceptifs mis en avant dans cette présentation concerne ce que le pédagogue américain Donald Schön a popularisé sous le concept de « conversation avec la situation » (Schön, 1983) en étudiant, notamment, le processus de conception en architecture du point de vue des échanges entre un maître et un élève médiatisé par l'esquisse en cours d'un immeuble. Dans son analyse, l'esquisse en cours de modification est le support d'une analyse du projet, celle-ci aidant à concrétiser des intentions et à rendre possible des hypothèses sur le futur (telle fenêtre apparaît soudain trop étroite, mal orientée, etc.) Il nous semble que cette clef de lecture permet de rendre compte de la dynamique d'ensemble de l'activité culinaire que nous avons décrite : en jugeant selon différentes modalités de préhension perceptive les transformations de la matière alimentaire, le chef discute de la possibilité d'atteindre un objectif organoleptique souhaité. Nous avons montré que si ce cheminement prend la forme, en première lecture, d'une succession d'opérations techniques ; au niveau de l'activité des sens il repose au contraire sur une succession de mise à l'épreuve de la matière, épreuves sensorielles et réflexives produites par une double gestuelle, corporelle et mentale. En miroir, il apparaît que la transformation des *substances* est à la fois trame concrète de l'activité, et enjeu cognitif dont l'unité perceptive émerge dans l'activité.

Dans cet article, nous avons essayé de montrer comment la conversation avec la situation, arc-boutée sur la transformation des matières procèdes à la fois d'actions concrètes sur celles-ci, et à la fois d'une gestuelle mentale ; mouvement de l'attention, de réflexion, etc. produisant une connaissance spécifique de la dite matière. On voit surtout comment une conception spécifique du goût dans cet univers professionnel prend forme dans le cadre d'une certaines manières de déployer une gestuelle mentale en cuisine (économie de la perception, modulation sur des attentes perceptions, etc.), manière de faire renvoyant à différentes formes d'apprentissage qu'il devient dès lors possible d'étudier.

Bibliographie

- CEFAÏ, D. (2010), « Présentation (bien décrire pour mieux expliquer) », in Cefaï, D. (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris, Ed. EHESS, pp. 27-41.
- DE LA GARANDERIE, A. (1989), *Défense et illustration de l'introspection*, Paris, Ed. Centurion.
- DE LA GARANDERIE, A. (1982), *Pédagogie des moyens d'apprendre*, Paris. Editions Centurion
- GORE, G.; RIX-LIÈVRE, G.; WATHELET, O. & CAZEMAJOU, A. (2012), « Eliciting the Tacit : Interviewing to Understand Bodily Experience », in Skinner, J. (dir.), *Anthropology and interview*, Oxford, Berg, coll. « ASA Monographs ».

- Howes, D. (1990), « Les techniques des sens », *Anthropologie & Sociétés*, 14, 2, pp. 99-115.
- RIX, G. (2006), « Pour un meilleur positionnement du *Dire* par rapport à l'*agir*. », in Lièvre, P., Lecoutre, M. & Traoré, M. (dirs.), *Management de projet, les règles de l'activité à projet*, Paris, Hermès-Lavoisier, pp. 82-97.
- SCHÖN, D. (1983), *The Reflective Practitioner. How Professional Think in Action*, Londres, Temple Smith.
- VERMERSH, P. (1994), *L'entretien d'explicitation*, Paris, ESF.
- WATHELET, O. (à paraître), « Un exemple d'ethnographie cognitive des perceptions. Les cheminements perceptifs de l'activité culinaire », *Actes de « Rencontres Sensorielles : Les sens et les sciences sociales »*, Paris, Pétra.
- WATHELET, O. (en navette), « Ethnography of culinary practices », *Menu*.
- WATHELET, O., CANDAU, J. (à paraître), « Considérations méthodologiques en anthropologie des sens. Pour une ethnographie cognitive des perceptions », in Bouillon, D. & coll. (dirs.), Paris, Éditions du CTHS, coll. « Le regard de l'ethnologue ».

SPIDER, Man and new technologies

Guido Nicolosi
Aggregate professor
Université de Catane (Italie)
DAPPSI
gnicolos@unict.it

Dans les sciences humaines et sociales et dans le débat public actuel s'est affirmée une vision qui tend à considérer la relation entre l'Homme et la technologie dans la société contemporaine en termes « régressifs ». Dans la consolidation de cette tendance, la grande influence qu'a eue un auteur prestigieux tel que André Leroi-Gourhan n'a pas été insignifiante.

Dans son fondamental *Le geste et la parole*, Leroi-Gourhan (1964) présente une argumentation évolutionniste dans laquelle l'origine de la *technicité* est reconduite à la « libération » de la main dans le processus de développement phylogénétique de l'*Homo sapiens*. C'est l'avènement des machines à l'époque moderne qui provoquera, en revanche, une marginalisation progressive mais radicale de la main par rapport à l'acte technique. Leroi-Gourhan décrit ce processus comme une progression évolutive subdivisée en cinq phases et complétée par l'affirmation de l'action automatisée, dans laquelle il ne reste rien d'autre à faire à la main que d'appuyer sur un bouton ou d'actionner un interrupteur pour démarrer ou arrêter un processus programmé mécaniquement. Leroi-Gourhan décrit une véritable *suppression* du geste par rapport au contexte de participation sensorielle et l'incorporation de l'instrument et du geste dans le processus machinique.

L'avènement des technologies électroniques et numériques a convaincu de nombreuses personnes de la justesse de l'analyse de Leroi-Gourhan. On parle souvent, de nos jours, de cyberspace pour déplorer la perte des compétences d'exploration du monde et la fermeture solipsiste du corps dans le monde virtuel généré artificiellement par les machines. Une régression qui semble nier la rencontre entre la matière et l'Homme et la possibilité d'une expérience « artisanale » du monde. Dans la société contemporaine, en effet, l'expérience humaine semble être réduite à une pure marchandise, emballée et dont le bénéficiaire serait un consommateur passif qui ne participerait plus à la production technique de la réalité.

L'objectif que je me fixe avec cette communication n'est pas, bien évidemment, celle de nier le fondement incontestable de la perspective de Leroi-Gourhan. Mon intention est celle de démontrer comment une concentration excessive sur les propriétés de la main a créé une erreur de perspective philosophique qui a entravé une interprétation non régressive de la technologie et du *savoir-faire* dans le monde contemporain.

Dans la ligne de la pensée de l'anthropologue britannique Tim Ingold (1983 ; 1997 ; 1999 ; 2000a ; 2000b ; 2005 ; 2007 ; etc.), je voudrais affirmer que la *technicité* est un processus complexe lié au rapport réciproque et écologique entre l'organisme et l'environnement. Un tel rapport devrait imposer un regard plus vaste sur les habiletés (*skill*) globales du pratiquant ou de l'expert. Comme l'a affirmé le neurophysiologiste Nicholai Bernstein (1996), en effet, ce n'est pas le geste en soi, mais la « syntonie » (*tuning*) entre geste, tâche et conditions environnementales changeantes qui font l'essence de la dextérité.

Certainement, les *skill* sont des propriétés des organismes vivants qui sont constitués de posture et de gestualité et qui, à travers l'exercice répété, se transforment en une conformation corporelle sédimentée (Connerton, 1989). Il s'agit d'un savoir souvent tacite qui ne peut être codifié ni par des règles formelles et des procédures algorithmiques. Le concept de *skill* nous démontre justement que l'intelligence ne réside pas dans le cerveau, mais ni même dans la

main. Elle réside précisément dans la technicité. C'est-à-dire dans une syntonie qui n'est pas réductible à un seul individu, ni à l'un de ses organes spécifiques ; mais qui est une propriété émergente du processus tout entier qui implique synergiquement gestes, instruments et matière dans un espace et en un temps déterminés d'un *être-au-monde* concret.

Tim Ingold (2008) a récemment défini l'anthropologie qui soutient cette vision comme SPIDER (araignée en anglais), c'est-à-dire : *Skilled Practice Involves Developmentally Embodied Responsiveness*. Le choix, ironique, de cet acronyme met en évidence une opposition critique envers l'un des courants les plus en vogue, de nos jours, de la *New Sociology of Science* : le modèle ANT (fourmi en anglais) de Bruno Latour (1987 ; 2005) : c'est-à-dire *Actor Network Theory*. Comme on le sait, le modèle de Latour parle d'*Actants* pour dénoter des acteurs humains et non-humains (par exemple les machines) interconnectés et mutuellement influencés dans un *network* de relations. L'idée principale est que l'*agency* (capacité d'action) est distribuée symétriquement dans ce *network* (*generalized symmetry*).

Le modèle SPIDER suggère que l'idée de *network* n'implique pas une véritable relation entre les entités, mais une simple connexion réciproque entre elles. La matérialité du monde, dans le modèle de Latour, serait ainsi, de fait, attribuable à la dimension interne des entités reliées. Pour Ingold, au contraire, les agents, au cours du développement de leur vie, tissent des *lignes* de relations (comme le fait justement une araignée avec sa toile). Ces lignes sont des extensions de l'être tel que celui-ci se déploie le long du parcours de la vie, qu'il trace dans l'environnement qui l'entoure. Ce sont les lignes le long desquelles l'être vit et conduit sa perception et son action dans le monde. Pour cette raison, Ingold préfère le concept de *meshwork* à celui de *network*. Et il refuse radicalement le principe de symétrie de Latour, en soulignant que seuls les organismes vivants agissent perceptuellement et construisent des lignes de relation. C'est, en effet, la capacité de réaliser des mouvements attentionnels qui qualifie le mouvement lui-même comme *action* et l'être qui le réalise comme *agent*. L'essence de l'action se trouve donc dans l'intime enchevêtrement entre corps et perception.

Il est certainement vrai, dans le cadre de la mécanisation radicale de la société contemporaine, comme l'a déjà soutenu Marx lui-même, que la machine a effectivement exproprié l'Homme de la responsabilité des mouvements des instruments dans l'agir technique à travers l'incorporation d'un *design*, un ensemble de règles et d'algorithmes. Mais il est également vrai comme François Sigaut affirme, avec sa « *loi de l'irréductibilité des compétences* », que ce processus ne pourra jamais être mené à terme de manière absolue, parce que : « constamment de nouvelles compétences tendent à se développer autour de machines nouvelles » (Sigaut, 1994).

Caroline Moricot (1997) a magistralement démontré que malgré le haut niveau d'automatisation des avions modernes, les pilotes sont encore occupés à « affronter » les machines de manière décisive avec leurs propres compétences corporelles. Et précisément cette « loi » explique l'affirmation de ce que Jacques Perriault (1989) appelle la '*logique de l'usage*', de même que l'existence de ce que le même auteur définit comme la *technotope* : une niche écologique de l'objet technologique qui, en assemblant les composantes individuelles, instrumentales et socioculturelles, garantit des parcours originaux d'une réinterprétation qui lui est propre.

Enfin, Richard Sennett (2008) a démontré, en puisant dans la riche tradition pragmatique américaine (Mead, 1934 ; Peirce, 1932-58 ; etc.) que l'on peut retrouver (avec des risques et des opportunités nouvelles) la présence mythologique vitale d'*Héphaïstos*¹ et les fondements de sa créativité technique artisanale, également parmi ceux qui utilisent les nouvelles technologies. Par exemple, parmi les personnes qui participent à la création des logiciels *open source* comme *Linux*. Preuve en est que la réduction de la composante manuelle du travail (sa

¹ Dans la mythologie grecque, *Héphaïstos* est le Dieu du feu et des forges. Exceptionnel artisan, il est également considéré comme le Dieu de la technique.

disparition est, à notre avis, improbable) n'implique pas nécessairement une régression de l'aspect innovant et de l'unicité de l'action humaine. Ce sont, en effet, les conditions sociales du travail qui peuvent entraver ou favoriser l'émergence de l'expérience experte (*skill*), la véritable clef de voûte sur laquelle arrêter notre attention anthropologique.

Cette expérience et ses caractéristiques (travailler avec la résistance et l'ambiguïté, la coordination et la collaboration, la préhension et la concentration, etc.) sont liées à la dimension corporelle de l'existence (ontologie) des organismes ; mais qu'elle soit pratiquée par une main, ou une *embodied mind* ou une relation sociale, cela ne représente pas un saut qualitatif impossible à combler. Revenir au *savoir-faire*, dans l'époque des nouvelles technologies, ne signifie donc pas nécessairement et exclusivement revenir au travail manuel, mais, au contraire, recréer les conditions sociales de l'action technique experte et compétente. Ce que je me propose de faire, donc, à partir de ma recherche, c'est d'analyser et de mettre en valeur les pratiques sociales de ré-appropriation de la technologie. On peut les définir *reskilling practises* (Giddens, 1991) visant la responsabilisation (*empowerment*) des communautés en raison du développement d'une nouvelle habileté partagée et participée de la production technologique *ex-ante*.

Références bibliographiques

- BERNSTEIN, N. A. (1996), « On dexterity and its development », in LATASH, M. L. ET TURVEY, M. T. (dir.), *Dexterity and its development*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum, pp. 1-244.
- CONNERTON, P. (1989), *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GIDDENS, A. (1991), *Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.
- INGOLD, T. (1983), « The architect and the bee: reflections on the work of animals and men », *Man (N.S.)*, 18, pp. 1-20.
- INGOLD, T. (1997), « Eight Themes in the Anthropology of Technology », *Social Analysis*, n 41 (1).
- INGOLD, T. (1999) « Tools for the hand, language for the face : an appreciation of Leroi-Gourhan's gesture and speech », *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Vol. 30, n 4, pp. 411-453.
- INGOLD, T. (2000a), « Evolving skills », in ROSE, H. ET ROSE, S. (dir.), *Alas poor Darwin. Arguments against evolutionary psychology*, London, Jonathan Cape, pp. 225-246.
- INGOLD, T. (2000b), *The perception of the environment : essays on livelihood, dwelling and skills*, London-NY, Routledge.
- INGOLD, T. (2005), « Walking the plank. A meditation on the process of skill », in DAKERS, J. R. (dir.), *Defining technological literacy : towards an epistemological framework*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 65-80.
- INGOLD, T. (2007), *Lines. A brief history*, London, Routledge.
- INGOLD, T. (2008), « When ANT meets SPIDER : social theory for arthropods », in KNAPPETT, C. ET MALAFOURIS, L. (dir.), *Material agency. Towards a non-anthropocentric approach*, New York, Springer, pp. 209-215.
- MEAD, G. H. (1934), *Mind self and society from the standpoint of a social behaviorist*, Chicago, University of Chicago.
- LATOUR, B. (1987), *Science in action: how to follow scientists and engineers through society* Milton Keynes, Open University Press.
- LATOUR, B. (2005). *Reassembling the social : an introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964), *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel.
- MARX, K. (1964), *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti.

- MORICOT, C. (1997), *Des avions et des hommes*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- PEIRCE, C. S. (1932-58), *Collected papers*, in HARTSHORNE, C. ET WEISS, P. (eds), Cambridge, Harvard University Press.
- PERRIAULT, J. (1989), *La logique de l'usage. Essai sur les machines à communiquer*, Paris, Flammarion.
- SENNETT, R. (2008), *L'uomo artigiano*, Milano, Feltrinelli.
- SIGAUT, F. (1994), Technology, in INGOLD, T. (dir.), *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*, London, Routledge.

Environnement matériel et avancée en âge : comment les objets fabriquent le sentiment de vieillir

Virginie Vinel
Maître de conférences
Université de Lorraine, site de Metz
Laboratoire Lorrain des Sciences Sociales
vinel@univ-metz.fr

Cet article souhaite articuler deux problématiques : celle des marqueurs corporels du déroulement des âges (Martin, 1987 ; Lock, 1986, 1993 ; Facchini, 1997) et celle des effets de la culture matérielle sur la construction des sujets (Julien, Rosselin, 2009). Il s'agit d'observer comment l'environnement matériel a un effet réflexif sur le corps des personnes et leur signifie, quotidiennement parfois, leurs changements corporels et leur avancée en âge ; comment aussi, les actions du corps des autres sur soi participent de cette réflexivité. Ce questionnement s'appuie sur des entretiens et des récits de vie menés auprès de personnes âgées de plus de 80 ans¹.

Un premier point sera consacré à l'explicitation du cadre théorique de nos recherches qui s'emparent de plusieurs champs de l'anthropologie : le corps, la matière, les parcours biographiques et le genre. Le deuxième point présentera des données ethnographiques qui démontrent comment l'environnement matériel et les objets disent aux personnes âgées leurs changements corporels. Le dernier point exposera comment ces personnes adoptent des stratégies ou des tactiques (de Certeau, 1980) pour détourner ces difficultés d'interactions corps/matière et leurs limites.

I. Une problématique à l'intersection entre corps, matière et travail biographique

Mes recherches explorent depuis plusieurs années ces moments de l'existence où l'articulation entre corps et âge est particulièrement en jeu, en tous cas où le corps et l'âge sont étiquetés comme étant en passage, par les instances bio-médicales et par les savoirs populaires (Moulinié, 1998), singulièrement du côté des femmes. Tel est le cas de la ménopause (Diasio, Vinel, 2007, 2010), de la puberté (Vinel, 2009) et de l'entrée dans la grande vieillesse (Caradec, 2007 ; Cavalli, Bickel, Lalive d'Épinay, 2002 ; Vinel, Voléry, Legrand, 2009). La grande vieillesse est, en effet, aujourd'hui définie par les institutions en terme de dépendance que les professionnels du social et de la santé mesurent à l'aide d'une grille formalisée dont les principaux items se rapportent aux actes corporels du quotidien tels que faire sa toilette, se lever, se déplacer² (Ennuyer, 2001).

Pour comprendre ces phénomènes, plusieurs champs de l'anthropologie (et des sciences sociales) sont féconds à conjuguer. L'anthropologie féministe du corps nord-américaine a déconstruit les représentations et les pratiques bio-médicales autour de ces moments

¹ Cette recherche intitulée « Genre, institution et trajectoire sociale » est financée par la Maison des Sciences Humaines de Lorraine et dirigée par Ingrid Voléry. L'enquête a porté sur une population de personnes âgées en majorité de 80 ans et plus, vivant à domicile (à l'exception d'un homme vivant dans un foyer-résidence), en Lorraine. Nous avons cherché à équilibrer le nombre d'hommes et de femmes, tout en étant confronté à la rareté de la population masculine. Quarante et une personnes ont été interviewées, dont vingt-huit femmes et treize hommes, de catégorie sociale plutôt moyenne ou moyenne inférieure (ouvriers qualifiés, employés, commerçants, maîtrise, cadre moyen, femmes au foyer, enseignantes) et de statuts matrimoniaux diversifiés (2 femmes célibataires, 8 mariées, 19 veuves, 7 hommes mariés, 5 veufs, 1 divorcé).

² La grille nationale AGGIR : Autonomie Gérontologie Groupes Iso-Ressources : voir <http://vosdroits.service-public.fr/>. Le formulaire de la grille AGGIR est en ligne sur http://www.urssaf.fr/images/ref_form_particulier_11510-01.pdf, consulté le 31-01-2012

biologiques féminins tels que l'accouchement, la ménarche, la ménopause, médicalisés depuis le XIX^e siècle. Emily Martin (1987) notamment, a précisément documenté les techniques, les objets, les actions des médecins sur le corps des femmes dans ces temps socialisés comme intenses. Elle a décrit aussi, à travers des entretiens biographiques approfondis, comment le vécu et l'interprétation que les femmes font de ces moments corporels sont corrélés à la catégorie sociale, à l'origine et à l'expérience personnelle. Cette anthropologie s'est inspirée des écrits de Michel Foucault (1976 ; 1994) qui sont essentiels à la compréhension des faisceaux de pouvoirs dans lesquels sont historiquement insérés les corps des femmes (médicalisés en tant que mères) et dans une moindre mesure des hommes³. Le philosophe nous mène par ces travaux sur le souci de soi dans la période hellénique (Foucault 1984 ; 2001) à prêter également attention aux pratiques corporelles, singulières et culturelles, de production de soi.

A la problématique de la fabrication des corps par les autres, d'un point de vue genré⁴, s'ajoute la question du temps et de son inscription dans le corps : dans un très bel article sur un village du sud de l'Italie, Mariella Pandolfi (2007 [1991]) montre, par exemple, comment les événements familiaux et villageois sont incorporés par les femmes et comment l'histoire de leurs souffrances et des pathologies des parties de leur corps, est l'histoire du village. Le corps est alors une mémoire, à la fois singulière et collective, du temps villageois.

Anselm Strauss et ses collaborateurs (Corbin et Strauss, 1988 ; Strauss, 1991) ont mis l'accent sur cette relation ternaire entre temps biographique, corps et conception de soi⁵ dans leurs travaux sur la maladie chronique : les transformations corporelles liées à la maladie s'inscrivent dans un temps biographique, dans et par lequel les personnes vont ajuster à la fois leurs perceptions mais aussi leurs actions. L'avantage de la théorie interactionniste de Strauss pour l'anthropologie de la grande vieillesse, par rapport aux théories psycho-sociales du vieillissement en terme d'adaptation ou de pertes/gains (Sapin, Spini, Widmer, 2007), est, selon moi, qu'elle tient pour centrales les actions que les personnes et leurs proches entreprennent pour retenir ou regagner un certain degré de contrôle de leur biographie rendue discontinue par la maladie. Ce regard transféré aux personnes âgées en fait des personnes agissantes, et non pas seulement agies et « dépendantes ».

Production des âges et des corps par les institutions, actions de soi et des autres sur sa trajectoire nous amènent dans le cadre de cet atelier à interroger l'impact des objets et de l'environnement matériel sur la construction de soi en tant que personne âgée, et les actions entreprises pour retrouver un certain contrôle sur « leur soi ». A travers les discours très précis sur les interactions du corps, des objets et l'action des autres sur soi, nous montrerons comment un travail réflexif sur leur propre corps et leurs temps biographiques est élaboré par les personnes âgées rencontrées⁶.

La question de l'interaction entre l'environnement matériel et la grande vieillesse est traitée aujourd'hui par plusieurs disciplines telles que la gérontologie, la géronto-technologie,

³ Fassin et Memmi (2004) apportent une dimension actualisée des travaux de Michel Foucault au sujet de l'administration des corps féminins et masculins dans la société contemporaine française.

⁴ Nous avons développé ailleurs la problématique du genre et de la grande vieillesse, cf. Vinel (2011, à paraître).

⁵ L'identité et le soi sont définis à la suite de G. H. Mead (2006 [1934]), non pas comme une entité intrinsèque psychique à l'individu ou une image de soi, mais comme un processus dynamique défini par un « Autrui généralisé » (*id est* une structure sociale), incluant ses actions en relation avec les autres. Dans la perspective de Mead, et de ses successeurs, le soi n'existe que dans l'action en relation à la totalité sociale ou à des sous-groupes particuliers, dans lesquels l'individu est engagé, gouverne sa conduite et accomplit son soi.

⁶ Nos analyses portent donc avant tout sur des discours, et c'est une limite de notre propos, bien que les discours des personnes âgées soient souvent précis dans la description des actes corporels en interaction avec l'environnement matériel. Notre approche s'inscrit dans ce que Bessin, Bidard et Grossetti (2010) nomment le « narrativisme compréhensif » qui met en lumière le sens que les acteurs donnent à des événements ou à des changements biographiques.

l'ergonomie, l'architecture et l'étude des politiques publiques d'habitat (Dreyer, 2008 ; Iwarsson & al., 2007 ; Anfosso, Rebaudo, 2011). Il est question de l'adaptation du logement aux déficiences des personnes âgées pour un meilleur confort de vie, de la prévention des risques (chute, fugue), du développement de la domotique et de la robotique, de la difficulté des personnes âgées à utiliser des objets techniques, dit autrement : de l'inadaptation de ces objets techniques (Spech, Gueransio, de la Garza, 1999). Le handicap est aussi considéré comme une situation, c'est-à-dire une rencontre complexe et dynamique de facteurs sociaux, politiques, environnementaux et personnels qui créent la déficience (Sticker, 2003 ; loi de 2005 sur le handicap⁷), ce qui introduit l'effet de l'environnement matériel sur la perception des personnes en tant que « handicapées ».

Notre travail n'est pas littéralement différent de certaines de ces approches, mais l'ethnologie a pour tradition de porter une attention soutenue à la description détaillée au niveau du micro-quotidien. Elle permet donc de recueillir les effets les plus ténus de cet environnement matériel, standardisé, androcentré et adultocentré, sur la perception des personnes âgées. L'ethnologie met également l'accent sur le sens, à la fois personnel, social et culturel que les individus accordent à ces détails matériels en dehors des questionnements normés des techniciens.

II. Comment l'environnement matériel définit les incapacités corporelles

Dans les discours des personnes âgées, les objets et l'environnement relatifs à la mobilité sont récurrents pour définir leurs difficultés corporelles.

La canne est le premier objet évoqué ; il s'inscrit dans une interaction avec les douleurs et la peur de la chute :

« Ce que j'ai moi c'est des gros problèmes euh de... comment qu'on appelle ça... de rhumatismes, ostéoporose. Je peux pratiquement pas marcher avec ma jambe droite, je marche très difficilement, avec une canne. Parfois même avec des cannes anglaises. J'ai beaucoup de douleurs ». (Mme Girard⁸, 84 ans)

« Ah oui ! Oh oui ! Là je marche avec mes cannes. [...] Parce que j'ai peur de tomber dehors. Tu comprends ? C'est comme ça ! Et quand on a peur de tomber, c'est comme ça qu'on tombe et qu'on se fait du mal. Alors, je préfère me tenir sur mes cannes ». (Mme Thiébault, 83 ans)

Cet objet devient emblématique de la vieillesse et apparaît à certain-e-s comme un objet repoussoir, au point qu'une dame de 83 ans, qui ne se sent pas vieille affirme :

« C'est quoi un vieux ? Un vieux ça serait, il serait avec une canne. » (Mme Valtin, 83 ans)

Les configurations spatiales intérieures ou extérieures agissent aussi sur cette perception d'incapacité corporelle. Un environnement qui oblige à monter ou à descendre est particulièrement entravant. Ainsi, monsieur Gandoni (91 ans), qui débute l'entretien par l'affirmation : *« Je suis diminué de moitié déjà »*, relève avec force les impossibilités d'actions que représentent pour lui les escaliers :

⁷ La loi française sur le handicap de 2005 reprend cette conception en définissant le handicap comme : « Art. L. 114. Constitue un handicap, au sens de la présente loi, toute limitation d'activité ou restriction de participation à la vie en société subie dans son environnement par une personne en raison d'une altération substantielle, durable ou définitive d'une ou plusieurs fonctions physiques, sensorielles, mentales, cognitives ou psychiques, d'un poly-handicap ou d'un trouble de santé invalidant. » (Article 2.) Source : LOI n° 2005-102 du 11 février 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées, consultée sur <http://www.legifrance.gouv.fr>, consulté le 5/09/2011.

⁸ Les noms sont fictifs.

« Avec mes enfants ? Non. Des fois je vais chez eux quoi. Mais ma fille elle habite à B, elle est au 5^{ème}, et pas d'ascenseur. Alors qu'est-ce que je fais ? Elle installe une corde et elle me tire en haut ? (rires)

– (rires) D'accord, mais pour Noël, pour Pâques ?

– Mais c'est justement ça. Je tiens pas beaucoup à aller là-bas hein. Pour monter cinq étages comme ça. »

Mademoiselle Popin (82 ans) confirme avec précision (36 marches) que les escaliers l'ont privée d'une sortie qu'elle aimait :

« Pensez, je suis allée pendant plus de vingt ans dans un club de scrabble ! Là j'ai quitté parce que je pouvais plus y aller, parce qu'il y a le chemin et il fallait monter 36 marches. »

Des actes intimes, comme faire sa toilette et prendre une douche, sont évoqués longuement par Mme Girard : « Je peux pas rentrer dans la douche toute seule. Je peux pas, heu... j'suis plus assez euh... comment j'veux dire mobile... je peux plus heu... ni me tenir avec les bras ni avec les jambes, heu, si je lève une jambe et ben l'autre lâche hein ! ».

Dans cet acte intime étayé sur des objets inadaptés – il faut enjamber, se tenir là où le corps ne peut pas le faire – c'est aussi l'action des aidant sur son corps que madame Girard évoque. J'y reviendrai.

On constate en outre, que les interactions corps/environnement sont genrées. Ainsi, les femmes décrivent des actes corporels très précis relatifs aux tâches domestiques : peler des légumes, faire la poussière sur les meubles ou le ménage.

Par exemple, madame Girard ne peut plus lever les bras « plus haut que cela », montre-t-elle à l'enquêtrice : elle ne peut pas attraper les ustensiles dans les placards de cuisine, ni faire la poussière sur des meubles trop élevés. Même prendre les jetons, pour jouer au scrabble (ce qu'elle pratiquait au foyer de personnes âgées) ne lui est plus possible. Elle constate : « Je fais ce que je peux. Ce qui est à ma hauteur. »

Arrêtons-nous sur cette petite phrase qui en dit long : son environnement matériel n'est pas adapté à son physique (hauteur de ses bras) ce qui lui donne un fort sentiment d'incapacité. Dans l'entretien, cette dame pleure à certains moments.

On retrouve ce sentiment dans l'entretien de madame Morin (83 ans) : « Les femmes de ménage m'aident à faire les pluches et tout ça... elles me font les pluches, parce que j'ai du mal à voir aussi ».

Cet exemple montre également comment à l'interaction corps/matière, s'entremêle l'action des autres sur soi et sur son environnement. Or, pour une majorité de femmes de cette génération, et de la catégorie sociale étudiée, les actes ménagers consistent en une activité de production essentielle, soit à temps plein pour celles qui n'ont pas eu d'activités salariées, soit en plus de leur emploi. L'arrêt de ces actes, du fait de cet empêchement de l'interaction corps/objets, affecte leur biographie, contrairement aux hommes rencontrés pour qui déléguer les actes ménagers fait partie des rapports de sexe continus. Par exemple, monsieur Faber (80 ans) délègue les tâches ménagères à des prestataires de service sans que cela ne l'interpelle.

Les hommes, quant à eux, évoquent surtout des activités d'extérieur – jardin, rangements – et de bricolage comme actes difficiles à réaliser ou plus lentement. Mais ils parlent surtout en

termes globaux de fatigue, de diminution des forces, plutôt que de rapport à l'environnement matériel⁹.

La principale action étayée sur une culture matérielle que les hommes évaluent comme une perte est celle de conduire. Plusieurs affirment : « *J'ai dit stop* », et le marquent comme une rupture. Inversement ceux qui continuent à conduire soulignent qu'ils veulent le faire le plus longtemps possible. Cette situation se rencontre aussi dans les entretiens de femmes célibataires comme mademoiselle Martin (80 ans) qui insiste sur la liberté que lui confère son véhicule.

La voiture est, dans les discours des personnes âgées, un élément complexe qui inclut à la fois l'interaction corps/objet, l'interaction avec l'environnement social (commerces, amis, famille) et la perception de soi comme être autonome ou au contraire dépendant.

Les extraits d'entretiens – réalisés séparément – de monsieur (84 ans) et madame Morin (83 ans) sont saillants :

« *Regardez, on ne conduit plus ma femme et moi. On n'a plus de voiture, et la moindre course qu'on ait à faire, il faut solliciter quelqu'un.* » M. Morin.

« *Et comme on n'a plus de voiture, on est dépendant des amis qui nous emmènent. La voiture, c'était, c'est la liberté. On est complètement dépendant sans voiture. Surtout, ici il n'y a pas un commerce !* » Mme Morin.

Dans ces paroles, l'impossibilité d'utiliser le véhicule et les limites que cela entraîne font le sentiment de vieillir. Pour une grande partie des interviewés, ces changements arrivent insensiblement alors que pour d'autres un événement que l'on peut considérer comme un tournant biographique (Hughes, 1997) marque nettement une transition. Il s'agit généralement d'une opération ou d'un nouveau passage à l'hôpital.

Ainsi, Mme Morin a récemment subi une opération qui marque une rupture. C'est sa chaise, entre autres, qui lui signifie quotidiennement son vieillissement : « *Moi, j'ai pas encore senti que j'étais vieille jusqu'à cette opération là. Je me rends pas compte que j'ai 83 ans. Mais là maintenant je, évidemment avec l'opération que j'ai eu, j'ai plus mal dans les jambes alors là je me dis ça y est je vieillis moi aussi. Je fais comme les vieux j'ai du mal à me lever de la chaise.* »

L'exemple inverse de Mme Valtin dont la fille – avec qui elle réside – s'est entièrement substituée à elle pour les tâches quotidiennes et pour conduire son véhicule, corrobore cette idée. Les actions de sa fille sont décrites en continuité avec les siennes et Mme Valtin, non confrontée aux tâches et aux objets rétifs à son corps, dit que tout va bien et qu'elle ne se sent pas vieille.

« *Puisqu'elle est toujours ici. C'est Martine qui s'occupe de tout, 'Qu'est ce que tu fais à manger?', je lui demande, c'est elle qui fait. [...]*

– *Est ce que vous vous sentez vieille ?*

– *Non figures toi. Figures toi que quand on me demande mon âge, je réfléchis et je me demande quel âge j'ai. Je lui dis j'ai 83 ans. J'y pense même pas que j'ai 83 ans. J'en reviens pas d'avoir 83 ans [...].*

– *Pourquoi vous en revenez pas ?*

– *Parce que j'ai l'impression que je suis comme avant, apte à tout, capable de tout faire.* »

Ce mode d'être fait partie des tactiques que les personnes rencontrées mettent en œuvre pour détourner les difficultés d'interaction corps/environnement.

⁹ Sur la diminution des forces cf. Vinel (2011, à paraître).

III. Les ajustements biographiques appliqués à l'environnement matériel

Dans une grande majorité des entretiens, y compris avec des personnes très affaiblies physiquement, les personnes relatent des ajustements (Strauss, 1991) ou des tactiques, corporelles et techniques, mises en place pour regagner un certain degré de contrôle sur leurs biographies (Strauss, *ibidem*). Parmi elles, les personnes âgées ont un usage réinventé de l'environnement et des objets.

Par exemple, Mme Parot (80 ans) rapporte que pendant longtemps elle « *descendait à pied* » pour se rendre au foyer de personnes âgées et souvent « *remontait en bus* ». Aujourd'hui elle prend le bus :

« *Quand vous venez à l'espace saint Nicolas en bus ou à pied ?* »

– *Dans le temps je venais à pied, je descendais à pied et si je faisais des courses au match, je rentrais en bus. Mais descendre, je descendais à pied et quand je n'avais pas de courses, je remontais à pied.*

– *Maintenant vous ne le faites plus ?*

– *Non, je ne le fais plus parce que je n'arrivais plus à descendre jusqu'en bas. Oui ça n'arriverait plus. Mais de toute façon je marche quand même. »*

Mme Kern (83 ans) repasse assise et Madame Arthus (85 ans) s'assoit aussi pour préparer son repas et celui de son animal : « *Oui oui, assise, je peux faire à manger. J'ai mon frigo qui est plein de viandes, et de poissons et tout ça. Je m'assoie, je fais cuire mon repas et je fais en même temps le repas du chien. »*

Monsieur Faber (80 ans) lui préfère maintenant « *acheter sa salade* » que de la faire pousser : « *Avant je faisais mon jardin, mais maintenant stop, si j'ai envie de manger une salade, maintenant je l'achète* ».

Mademoiselle Popin rapporte qu'elle ne sort plus, qu'elle ne peut plus tricoter, ni se rendre au club de scrabble, alors maintenant dit-elle : « *Je téléphone !* ».

La majorité des hommes et des femmes affirme également prendre davantage de temps pour effectuer les tâches habituelles telles que faire le lit, le ménage, le repas, le jardinage, le bricolage. Cet allongement du temps se compte en minutes, en heures voire en jours :

« *Vous avez déjà eu une femme de ménage ou une aide à domicile ?* »

– *Non, pour l'instant j'en ai jamais voulu. Pourtant le docteur voulait que j'en prenne une quand je me suis faite opérer des jambes et je lui ai dit 'si je ne le fais dans 5 min, je le fais en 15 min tout doucement'. »* Mme Arthus (85 ans).

Mme Esser (76 ans) : « *Pour l'instant. Je touche du bois, comme je vous ai dit tout à l'heure, quand je peux pas faire quelque chose je le fais le lendemain et puis c'est tout. »*

M. Esser (78 ans) : « *En ce qui me concerne, je parlais de ce que j'ai comme occupations [débarras]... dans le temps, je dis bien dans le temps, il y a trois, quatre ans, ce que je fais aujourd'hui en quatre jours, je le faisais en une journée. »*

Un autre mode d'ajustement est d'intégrer les actions des autres dans son propre schéma corporel¹⁰ et de les considérer comme un prolongement de soi. Ceci est particulièrement vrai

¹⁰ Pour Paul Schilder (1968 [1935] : 35) le schéma corporel ou « l'image du corps » est « *l'image de notre propre corps que nous formons dans notre esprit, autrement dit la façon dont notre corps nous apparaît à nous-mêmes.* » Il est composé à la fois de sensations et des images mentales de notre corps. Marie-Pierre Julien

en ce qui concerne les rapports mère/fille – dont Françoise Héritier (1996) a montré l'identité de substance dans les représentations humaines –, et les soins prodigués par des femmes – y compris des professionnelles – dont nombre d'auteurs ont montré la naturalisation (Guillaumin, 1992 ; Pennec, 1999, Cresson, 2001 notamment).

Ainsi en est-il de Mme Valtin dont le cas a été relaté plus haut. La continuité des actes corporels mère/fille est lisible dans la conduite de la voiture :

« *Est ce que vous conduisez encore ?*

– *Non, voilà c'est ça. Quand je travaillais, je conduisais bien sûr pour aller au bureau. Moi je prenais la voiture et j'allais partout, [...] Et après, étant donné que Martine se mettait au volant. C'est Martine qui se mettait au volant toujours. Alors voilà, depuis, je ne conduis plus. »*

Plusieurs commentaires de Mme Valtin indiquent que sa fille s'est substituée à elle pour les actions corporelles, y compris enfiler les bas par exemple. Or Mme Valtin ne ressent aucune gêne, et considère que ces actes réalisés par sa fille sont « naturels » car sa fille est perçue comme le prolongement d'elle-même.

Les propos de Mme Girard suggèrent aussi qu'elle a intégré l'action des infirmières dans son schéma corporel personnel : « *Au début, ... je ne sais pas heu, la toilette intime, par exemple, au début, ça a été très dur [...] Mais je vous dirais qu'aujourd'hui, je suis bavarde, les infirmières sont gentilles [...] elles sont sympas, vraiment sympas toutes les quatre, et on bavarde, on discute... et je suis lavée, pomponnée, crémée de la tête aux pieds et je ne m'en suis même pas rendue compte (rires).* »

Il faut souligner cette dernière phrase : « *Je ne m'en suis pas rendue compte !* ». Oublier l'action des infirmières sur son corps intime, intégrer ainsi les gestes des infirmières comme s'ils étaient ses propres gestes est sa façon d'agir, de penser qui lui permet de s'approprier ces actions sur soi et de reprendre le contrôle de soi.

On retrouve cette expérience, mais de façon plus distanciée¹¹ (« *On essaie de pas trop demander* » explique madame) dans la relation père/fils relatée par M. et Mme Esser (extrait d'entretien mené en couple) :

Mme : On essaie de pas trop leur demander, ils ont leurs occupations, mais on sait que si on a besoin de quelque chose il suffit de le dire. [...]

M. : Il y a des choses que je peux pas faire. [...] Là j'appelle le fils.

S. : Là vous appelez votre fils ?

M. : Pour ça oui. [...] Je prépare tout pour qu'au moment de l'effort qu'il y a à faire on perde pas de temps.

Mme : Tu as vu hier, on a appelé le petit-fils parce qu'il y avait quelque chose à porter. Mon mari m'a dit « je peux pas ». C'était une bâche qui était très lourde, il a dit « je peux pas me baisser ». Bon, bah le petit-fils qui a 23 ans il est passé hier soir, il a dit « papy c'est bon », il est passé et il l'a fait. »

Toutefois, cette appropriation des actes corporels des aidants n'est pas majoritaire et nombre d'interviewés affirment, d'une part, que leur objectif est de faire seuls le plus de choses possibles et le plus longtemps possible, d'autre part, perçoivent l'aide comme une dette ouverte, y compris avec leurs enfants.

souligne que le schéma corporel est plastique et qu'il incorpore les objets (Julien, 1999). On constate ici qu'il incorpore aussi le corps des autres.

¹¹ Ce qui n'est pas étonnant puisqu'il s'agit de relations avec des fils.

IV. Un sentiment de dépossession

Quelques personnes rencontrées se sentent dépossédées de leur capacité d'action avec les objets ou l'environnement. Sans prolongement « naturalisé », incorporé (fille, fils, aide soignante...), ils expriment un sentiment de tristesse, de désarroi au moment de l'entretien face à ces impossibilités d'action (sortir par exemple).

Ces situations montrent les limites de la notion de travail biographique d'Anselm Strauss (1991) appliquée à la grande vieillesse, car l'idée que tout changement corporel entraînerait des actes qui permettraient de retrouver un contrôle de sa biographie et de son soi, ne tient pas compte de la finitude des forces physiques et morales de l'être humain.

Monsieur et madame Morin sont dans ce cas¹² :

« *Qu'est ce que c'est, pour vous, vieillir ?*

– *C'est apprendre à s'accepter... à s'accepter inutile...*

– *Inutile ? Inutile en quoi ?*

– *En tout... (Silence) il faut se remettre au soin de personnel soignant. Regardez pour venir ici il faut que je trouve un ami qui vienne me chercher là bas... Et un ami qui me ramène le soir...*

– *Donc pour vous ça revient à être très dépendant des autres ?*

– *Voilà... c'est une grande dépendance... [...]*

– *C'est un peu ça... (silence) [...] C'est une étape... c'est une étape, mais... C'est un constat d'impuissance. » (M. Morin 84 ans).*

« *Ça m'a rendu compte à l'évidence que la vieillesse c'est comme disait De Gaulle, comment il disait... c'est le naufrage. C'est un naufrage la vieillesse hein y a rien à faire hein. » (Mme Morin 83 ans).*

Il en est de même pour Mademoiselle Popin (82 ans) :

« *J'ai quitté le scrabble y'a deux ans, à la Toussaint... et progressivement j'ai diminué... là j'allais encore faire des courses, j'allais à la banque, le docteur venait chez moi et j'allais à la pharmacie... tous les petits commerces du coin, le petit marchand du coin... et progressivement, j'ai lâché du lest... on m'emmenait au cimetière mais maintenant je n'y vais plus parce que les tombes sont loin de la grille d'entrée... [...] Ca ça s'appelle exister sans vivre... C'est exister sans vivre. Plus de projets, que des regrets... Et bien c'est pas gai de vivre dans des conditions pareilles... [silence] [...] J'aurais jamais pensé que ça s'appliquerait à moi. J'aurais jamais pensé avoir une fin de vie triste comme ça ! Parce que vraiment c'est triste une fin de vie. »*

Conclusion

Les objets, les aménagements matériels sont inadaptés au corps des personnes très âgées (escaliers, meubles trop haut, route qui monte, rapidité nécessaire pour conduire). En interaction avec le corps, l'environnement matériel normé pour un individu « moyen » rend les personnes âgées inadaptées et non l'inverse. Les objets indiquent aux personnes qu'elles ont changé et qu'elles sont « vieilles ». Le corps en entier est souvent en jeu et les personnes parlent de diminution des forces, disent : « *Je ne peux plus* ». Le rapport entre le corps et la matière est aussi vécu dans la douleur – les membres (bras, jambes) font mal et l'action matérielle est impossible – ou le corps global ne peut plus faire l'action relative à cet environnement – monter, bricoler, conduire.

¹² Les entretiens ont été menés séparément.

Les personnes âgées mettent en place des tactiques pour adapter et s'approprier ces changements, comme inventer des usages, ralentir les actions, voire incorporer les actions des autres sur soi dans leur propre schéma. La méthode ethnologique est particulièrement adaptée à l'étude de cette interaction environnement matériel/corps, et corps de personnes âgées/corps-actions des aidants et permet de mettre au jour ces micro-actions qui montrent la capacité d'agir et de s'approprier les changements, des personnes âgées.

L'étude dans le détail montre aussi les limites de ces inventions et la force de la norme incorporée qui enjoint aux personnes de rester actifs (marcher, sortir, bouger) le plus longtemps possible, pour ne pas se sentir vieux. Elle montre aussi les distances affective, corporelle, sociale que les personnes âgées doivent garder avec l'entourage, et le désarroi, la tristesse que l'incompatibilité entre leurs capacités d'actions et les exigences sociales produit chez certains.

Références bibliographiques

- ANFOSSO, A., REBAUDO, S. (2011), « Gérontechnologies et contrôle de l'environnement au service du maintien à domicile : le projet GERHOME », *Gérontologie et société*, pp. 119-131.
- BESSIN, M., BIDART C., GROSSETTI M. (dir.), (2010), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'évènement*, Paris, La Découverte.
- CAVALLI, S., BICKEL J.-F., LALIVE D'EPINAY C., (2002), « Les événements marquants du grand âge sont-ils facteurs d'exclusion ? Une analyse longitudinale », *Gérontologie et société*, n° 102, pp. 137-151.
- CARADEC, V. (2007), « L'épreuve du grand âge », *Retraite et société*, n°52, pp. 11-37.
- CERTEAU, M. de (1980), *L'invention du quotidien*. Tome 1, *Arts de faire*, Paris, Seuil.
- CORBIN, J. M., STRAUSS A. L. (1988), *Unending Work and Care : Managing Chronic Illness at Home*, San Francisco, Jossey-Bass.
- CRESSON, G. (2001), « Les soins profanes et la division du travail hommes femmes » in AÏACH P., CEBBE D., CRESSON G., PHILIPPE C. (dir.), *Femmes et hommes dans le champ de la santé*, Rennes, éditions ENSP, pp. 303-320.
- DIASIO, N., VINEL, V. (dir.) (2007), *Il tempo incerto. Antropologia della menopausa*, Milan, Franco Angeli.
- DIASIO, N., VINEL, V. (2010), « Temps et passages de la vie féminine : l'exemple de la ménopause », in Hamelin-Brabant, L. Bujol, L., N. Vornax (dir.), *Des sciences sociales dans le champ de la santé et des soins infirmiers*, Presse universitaire du Québec, 2010, pp.59-80.
- DREYER, P. (2008), « Limiter les conséquences de la vieillesse et de la dépendance. Agir sur l'habitat et l'environnement », *Gérontologie et Société*, n° 125, pp. 167-184.
- ENNUYER, B. (2001), *Les malentendus de la dépendance*, Paris, Dunod.
- FACCHINI, C. (1997), « Nuove pluralizzazioni nei passaggi life-marker », *Adulità*, pp. 63-71.
- FASSIN, D., MEMMI, D. (dir.) (2004), *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences sociales.
- FOUCAULT, M. (1976), *Histoire de la sexualité*, Tome 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, Tome III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994), *Dits et Écrits I 1954-1975*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001), *L'Herméneutique du sujet*. Cours au collège de France 1981-1982, Paris Gallimard.
- GUILLAUMIN, C. (1992), *Sexe, race et pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes.
- HERITIER, F., (1996), *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob.
- HUGHES, E. C. (1997), "Carrières, cycles et tournants de l'existence" in Hughes E. C., *Le regard sociologique*, Paris, EHESS, pp. 165-173.

- IWARSSON, S. *et als.* (2007), "Importance of the Home Environment for Healthy Aging: Conceptual and Methodological Background of the European ENABLE-AGE Project", *The Gerontologist*, 47(1), pp. 78-84.
- JULIEN, M.-P. (1999), « Introduction. Des techniques du corps à la synthèse corporelle : mises en objets » in Julien M.-P., Warnier, J.-P., *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan, pp. 15-27.
- JULIEN, M.-P., ROSSELIN, C. (dir.) (2009), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*. Paris, CTHS.
- LOCK, M. (1986), "Introduction", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 10, 1-5, pp. 1-5.
- LOCK, M. (1993), *Encounters with Aging. Mythologies of Menopause in Japan and North America*, Berkley, University of California Press.
- MARTIN, E. (1987), *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press.
- MEAD, G. H. (2006 [1934]), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.
- MOULINIE, V. (1998), *La chirurgie des âges. Corps, sexualité et représentations du sang*, Paris, Éditions de la MSH.
- PANDOLFI, M. (2007 [1981]), "Memory within the Body : Women's Narrative and Identity in a Southern Italian Village", in Lock, M. and Farquhar, J. (eds.), *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*, Durham and London, Duke University Press, pp. 451-458.
- PENNEC, S. (1999), « Les femmes et l'exercice de la filiation envers leurs ascendants » in Guillou, A., Pennec, S., *Les parcours de vie des femmes. Travail, famille et représentations publiques*, Paris, L'Harmattan, pp. 129-153.
- SAPIN, M., SPINI, D., WIDMER, E. (2007), *Les parcours de vie. De l'adolescence au grand âge*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes.
- SCHILDER, P. (1968 [1935]), *L'image du corps*, Paris, Gallimard.
- SPECH, M., GUERANSIO, J.-C., DE LA GARZA, C. (1999), « L'utilisation réelle des objets techniques du quotidien par les personnes âgées », *Réseaux*, vol. 7, n° 96, pp. 97-120.
- STIKER, H.-J. (2003), « Approche situationnelle du handicap. Les enjeux », *Nouveaux regards*, n° 23, pp. 40-43.
- STRAUSS, A. (1991), *La trame de la négociation*, Paris, L'Harmattan (textes présentés par I. Baszanger).
- VINEL, V. (2009), "Ricordi di sangue: trasmissione e silenzio sulle mestruazioni nella Francia urbana", in Cozzi, D., Diasio, N., *Linee di sangue. La Ricerca Folklorica*, Venezia, pp. 79-91.
- VINEL, V. (2011), « Travail biographique et genre au grand âge », communication au colloque international « Genre et âges de la vie », Nancy, 2-3 mai, à paraître.
- VINEL V., VOLERY I., LEGRAND M. (2009), « Individualisation du vieillissement et genre. Une approche de la littérature institutionnelle et de l'expérience des personnes âgées », Colloque international et pluridisciplinaire, « Vivre le vieillir : des lieux, des mots, des actes », Université Toulouse II-Le Mirail 11-13 mars.

Quel statut accorder aux savoir-faire dans nos recherches ?
Réflexions à partir de deux terrains :
l'alimentation des adolescents (ANR AlimAdos)
et le passage d'âge enfance-adolescence (ANR CorAge)

Marie-Pierre Julien
Chercheuse associée
UMR 7236 – LCSE – Strasbourg
mariepierrejulien@yahoo.fr

Quelques chercheurs en anthropologie, comme Nicoletta Diasio ou Virginie Vinel présentes à l'occasion de cet atelier, travaillent, depuis quelques années maintenant, à comprendre les conséquences sociales, les changements de savoir-faire, les modifications d'identifications liés aux transformations corporelles aux deux extrémités de la vie : l'enfance et la grande vieillesse. D'autres chercheurs ont abordé ces thématiques à partir de terrains sur le handicap. On peut remonter à Merleau-Ponty (1945) avec l'aveugle et sa canne dont les travaux furent très inspirés de ceux de Schilder (1935) sur le membre fantôme. Plus récemment le numéro du *Journal des Anthropologues* (2010), le livre de Ameisen et al. (2010) ou celui sur les accidents d'Ève Gardien (2008) nous invitent, en observant des situations « anormales », à nous questionner sur les transformations quotidiennes du corps tout au long de la vie, sur les conséquences de ces transformations sur les relations aux objets, et sur les savoir-faire. Ce quotidien est évidemment très compliqué à observer et les ergonomes ont pu s'en emparer sous un angle intéressant du fait de commandes qui leur sont faites et légitiment leur présence sur les lieux de travail quotidien, mais on peut regretter qu'ils concentrent leurs études sur les gestes et leurs conséquences corporelles sans s'appesantir outre mesure sur leurs conséquences sociales. Pourtant, si les ethnosciences ont depuis longtemps montré les liens entre savoir et habileté corporelle, c'est dans les années 2000 que les ethnologues français ont réaffirmé l'ancrage corporel de l'expérience renouant les liens entre le biologique et le culturel (Delaporte 2002 ; Descola, 2005).

Dans la recherche ANR AlimAdos¹ les chercheurs ont suivi dans deux régions de France (Alsace et PACA) 1500 adolescents pour observer ce qu'ils mangeaient, quand, comment et avec qui. La méthodologie d'enquête a consisté en des observations, entretiens semi-directifs, observations participantes, focus groupes, carnets hebdomadaires de prises alimentaires. La recherche ANR CorAge² porte sur les transformations du corps et les techniques de soi associées au passage d'âge 9-13 ans et s'appuie sur une méthodologie similaire. Dans ces populations qui expérimentent, acquièrent des habitudes, des savoir-faire, dans différentes situations avec des hésitations, des ratés et des abandons, il est question de ce corps fait de chair, de sensations, à travers lequel elles éprouvent des émotions, ce corps qui leur permet d'agir et qui est l'objet de leurs actions. Dans les deux recherches, je m'intéresse autant à l'apprentissage des savoir-faire qu'aux conséquences de ces pratiques sur les jeunes et leurs identifications.

1 La recherche AlimAdos (2008-2011), PNRA a été financée par l'OCHA et l'ANR. Elle a mobilisé une douzaine de chercheurs de l'UMR 7243 LCSE (Strasbourg) et de l'UMR 6578 (Aix-Marseille), sous la direction scientifique de Nicoletta Diasio.

2 La recherche CorAge (2010-2013) est financée par l'ANR, PNEE. Elle mobilise une dizaine de chercheurs de l'UMR 7243 LCSE (Strasbourg) et de Laboratoire Lorrain de Sciences Sociales (2L2S) sous la direction scientifique de Nicoletta Diasio et Virginie Vinel.

Ces terrains m'ont engagée à réexaminer les différentes acceptions des concepts d'habitudes, d'habitus, de pratiques, de savoir-faire, la place de l'apprentissage et de l'expérience, des situations... comme j'aimerais vous le présenter ici.

I. Le soin de soi entre normes sociales et choix personnels

Que se soit dans le cadre de CorAge ou déjà d'AlimAdos les observations ont montré que les enfants et les adolescents sont des sujets, au sens foucauldien du terme, c'est-à-dire soumis au pouvoir, celui des adultes et des normes sociales, familiales, scolaires, de la publicité, du groupe de pairs mais également comme des sujets de leurs actes dans le fait par exemple d'apprendre et maîtriser plusieurs façons de faire en fonction des réseaux d'actions dans lequel ils agissent. Comme le souligne Alan Prout (2000), la conception maussienne repose sur une théorie de la socialisation dans laquelle les enfants et les adolescents ne seraient que le produit de dispositions incorporées, accumulées passivement et graduellement, afin d'accéder à la plénitude du monde adulte. Cette conception est aujourd'hui invalidée par les travaux de sociologie de l'enfance française (Sirota, 2006) et anglo-saxonne (James, 1993).

La multiplicité des savoir-faire des jeunes et la façon dont ils les mettaient en œuvre en fonction des situations sociales furent au cœur de ces deux recherches. Ils ne mangent pas de la même façon à la cantine et à la maison, avec leurs grands-parents, avec leurs parents ou leurs copains. Mais ils ne se lavent pas, ne se parfument pas ou ne se coiffent pas de la même façon en partant de la maison le matin, en classe de neige, en colonie de vacances ou en sortant du cours de piscine avec la classe. Ainsi, les questions des poils ou de l'utilisation du déodorant sont intéressantes à observer dans différentes situations, malgré leur trivialité apparente. Nous avons cherché à comprendre en quoi ils diffèrent des savoir-faire des autres classes d'âge (enfance et âge adulte) dont ils aiment se distinguer, et s'ils diffèrent d'une situation à une autre.

Par exemple Diva, qui a 11 ans au moment de l'entretien, vit dans un bourg de 2000 habitants du Haut-Rhin avec sa mère, ouvrière dans l'industrie automobile. Elle voit son père un week-end sur deux et sa grande sœur de 20 ans fait ses études à l'université de Strasbourg où elle vit la semaine. Elle a plusieurs « demi »-grands frères et sœurs. Diva n'aime pas les vêtements de filles, elle porte toujours une casquette et met son téléphone et son argent dans une sacoche. Comme Siar Mukien³ discutait avec elle des parfums, déodorants et crèmes pour la peau, Diva raconta comment elle a réclamé son premier « déo » lorsque sa sœur lui a fait remarquer son odeur après une après-midi passée dehors à courir avec ses copains : « *j'suis rentré à la maison et j'me suis mis comme ça et Sabah elle m'a dit 'Hou !!! Vas prendre une douche toi !'* ». Un peu plus tard dans l'entretien on se rend compte que Diva maîtrise plusieurs savoir-faire. Elle se présente comme un garçon manqué à l'enquêteur, au collège ou dans le village mais dans l'intimité familiale, et particulièrement dans les relations avec l'une de ses sœurs, elle apprend les savoir-faire du maquillage, du vernis et même sait marcher « *comme une fille* » avec des talons haut et en faisant « *clak-clak* ».

Ces terrains sur le corps et le soin de soi sont difficiles d'accès parce qu'ils touchent et à l'intimité et au quotidien. Pour récolter des informations, nous avons croisé des observations (visite de chaque pièce de la maison avec les enfants), les récits des parents et ceux des enfants. Nous avons pris en compte la réflexion, au sens de réflexivité, des jeunes pour comprendre ces savoir-faire et leur mise en œuvre. Dans la famille d'Arthur, personne n'utilise de « déo », c'est donc à l'école et en colo qu'il en a entendu parler et qu'il l'a vu utiliser. Un

3 Merci à Siar Munkien d'avoir participé à l'enquête dans le cadre de son stage de Licence et d'avoir fait des enquêtes de grande qualité.

jour, il est rentré chez lui en en réclamant un : dans sa classe de 4e, les jeunes venaient de déclarer - non sans fierté car cela soulignait qu'ils devenaient adolescents - à la suite de 2 heures de sport qu'ils « puaiient » tous et qu'ils devaient, désormais, apporter chacun leur « déo ». Lors de sa fête d'anniversaire, le déodorant était en évidence dans sa chambre pour que les copains puissent le voir.

Les adolescents évoquent facilement la lourdeur des normes sociales, leur nombre et aussi leurs contradictions (Julien, 2009). Dans le cadre d'AlimAdos, Batiste (16 ans) avait résumé les injonctions normatives contradictoires : « *on doit manger de tout même si on aime pas, mais pas en grande quantité même si on a très faim, se faire plaisir tout en restant mince !* ». Ainsi, cette multiplicité et ces contradictions peut être considérées comme source de problèmes comme de Singly en parlant de : « *l'existence de plusieurs types de normes dont la contradiction engendre des effets négatifs* » (2003 : 4). Mais en suivant les jeunes dans différentes situations on peut rendre compte aussi de la façon dont ils apprennent à jouer avec ces normes d'un contexte à l'autre et combien ils y trouvent des formes de maîtrise et de liberté. La mise en perspective du discours et des observations apparaît toujours fondamentale.

AlimAdos a aussi montré qu'il est épistémologiquement payant de mettre en perspective ces actions situées pour les comprendre. Nous avons beaucoup gagné en compréhension en suivant les adolescents dans plusieurs situations : cantine, rue et foyer. C'est par rapport au repas familial que le repas de cantine n'est pas bon. C'est par rapport au repas de rue que le repas à la maison est contraignant. Mais c'est par rapport au repas en groupe, que le repas à la maison est calme et reposant : « *parce que le midi il y a toujours des disputes et c'est agréable de revenir et de ne pas être dans la dispute. Parfois, je me dis c'est dommage aussi, parce qu'il se passe pleins de trucs entre midi et deux* » (Marie, 16 ans).

Une autre conséquence épistémologique de l'utilisation de la notion de sujet est de nous enjoindre à prendre en compte les conséquences des actions sur les sujets qui agissent (Bayard et Warnier, 2004 ; Julien, Rosselin, 2002). Les travaux d'Agnès Jeanjean sur les égoutiers (2006), la communication de Cyril Laudanski sur les travailleurs intérimaires, celle de Philippe Rosini sur les employés des entreprises funéraires ou encore celle de Virginie Vinel sur le 3^{ème} et le 4^{ème} âge sont très pertinents sur ces questions.

Les techniques du corps et les savoir-faire ont donc été considérés comme des techniques de soi au sens de Foucault (1994) en insistant sur le fait que ces procédures ne sont pas définitives : elles varient tout au long de la vie (cf. la communication de N. Diasio) parce que le corps change, les cultures matérielles à disposition également et donc les identifications aussi (Julien, Rosselin & Warnier, 2009). Aussi, ces identifications peuvent être contradictoires (Julien, 2012) ce qui ne signifie pas que les gens mentent mais que ces identifications sont situées : selon les situations le sujet s'identifie à différents groupes. Diva se laisse maquiller par sa sœur dans l'intimité de cette relation familiale où certains savoir-faire se transmettent d'aînée à cadette, mais aime à se présenter comme un garçon manqué à l'école ou avec les copains dans le village. Elle a une casquette, ne porte jamais de jupe ou de robe et ne se maquille pas.

Tous ces points épistémologiques me conduisent aujourd'hui à interroger le statut donné à l'action et au savoir-faire (que je pose ici comme synonyme) dans le cadre de ces recherches.

II. Qu'est-ce que nous apportent les théories de l'action ?

Schématiquement, les théories de l'action se répartissent en plusieurs groupes d'approches strictement-contradictoires qui se chevauchent : celles qui s'inscrivent dans la tradition holiste et pour qui l'action s'explique par les contraintes institutionnelles qui préexistent à l'agent et

contraignent ses actions (Durkheim ou Mauss mais aussi Bourdieu dans une certaine mesure). Au contraire, les théories plus individualistes insistent sur la rationalité de l'acteur qui mobilise différents moyens en fonction de ses fins (voir les travaux de Weber à Boltanski ou Davidson...). Les théories intellectualistes dans lesquelles l'analyse d'une situation détermine l'action (Goffman) et les théories pragmatistes (Dewey, Peirce ou Schultz mais aussi Mead jusqu'à l'ethnométhodologie de Garfinkel) pour qui l'action est première et à la source de la connaissance. Les théories mentalistes mettent en avant l'importance des représentations et du langage dans l'analyse des situations et des actions engagées (Wittgenstein) alors que les théories non mentalistes s'intéressent aux actions qui découlent des sensations (Dewey). A cela il faut aussi ajouter les approches objectivistes qui définissent les situations d'action indépendamment des acteurs et celles, subjectivistes, qui s'intéressent aux interprétations que les acteurs ont de la situation et qui déterminent leurs actions (interactionnisme symbolique ou encore les théories de l'action située de Suchman ou Theureau). Cette description schématique permet de recouvrir à peu près l'ensemble des auteurs en sciences sociales qui s'intéressent à l'action depuis un siècle, chacun développant des analogies et des différences radicales d'avec ses collègues, utilisant parfois les mêmes concepts pour en donner des sens différents ou adoptant des mots très différents pour décrire des conceptions semblables. Ainsi il ne suffit pas d'utiliser le mot *habitude*, *habitus*, *pratiques* ou *savoir-faire* pour se définir dans tel ou tel courant de penser. « *La disposition de Peirce ou de Bourdieu n'est pas celle de Wittgenstein, l'habitude n'a pas le même sens chez Peirce, Dewey, Turner, et pas non plus le même poids explicatif* » soulignent Christiane Chauviré et Albert Ogien (2002 : 19).

Plutôt que de reprendre chaque acception de chaque concept, je propose de nous interroger sur l'apport de ces concepts dans une recherche comme CorAge, c'est-à-dire pour étudier les savoir-faire et les techniques de soi des 9-14 ans.

Je ferai l'hypothèse qu'en fonction de la perspective épistémologique dans laquelle on raisonne, trois objectifs se distinguent à l'étude de l'action et des savoir-faire : soit comprendre les causes de l'action (pourquoi), soit décrire les actes dans une perspective de recensement des savoir-faire et de comparatisme par exemple (répondre à la question comment), soit enfin comprendre les conséquences de ces actions sur les groupes et l'individu en envisageant l'action comme l'un des éléments de construction des identités définit comme processus et non plus comme cause.

Si les identités des groupes sociaux ont été les premiers objets de la sociologie, elles ne pouvaient pas être directement étudiées par les sociologues de sorte que les *habitus* ou les techniques du corps, ont été le moyen mobilisés pour comprendre ces identités. Tant Mauss que Durkheim ou Bourdieu s'y sont donc intéressés. Dans cette approche holiste, les identités sociales sont la cause des actions des individus, même si Bourdieu (1980) montre aussi comment les *habitus* influencent en retour les constructions identitaires. La régularité des pratiques sociales naît des contraintes institutionnelles qui pèsent sur elles et les actions qui sont prises en compte dans ces analyses sont des actions régulières.

Mais alors il faut se demander comment évaluer cette régularité (Chauviré et Ogien, *op.cit.*) ? Ne dépend-elle pas, comme le rappelle Cartwright (2002), des procédures employées pour la détecter ? Si la philosophie kantienne voit dans la régularité le fondement des lois de la nature et de la démarche scientifique dont l'objectif est de mettre en évidence ces lois, les sociologies d'inspiration hummienne (peu présentes en France mais plus nombreuses dans les pays anglo-saxons) dénie toute existence à la régularité considérant qu'il n'y a ni cause ni effet dans la nature. Sans nécessairement adopter leur point de vue on peut malgré tout s'interroger sur les modalités de prise en compte des régularités.

En ce qui concerne les 9-13 ans, comment prendre en compte les actions ponctuelles et les expérimentations ou encore sur quelle temporalité définir une régularité ? Nous avons pu observer souvent des savoir-faire visiblement maîtrisés mais peu utilisés durant le temps des

observations, comme Diva qui sait marcher avec des talons ou se maquiller mais seulement à l'intérieur de la maison. Quel statut donné à ce savoir-faire dans notre recherche ? Comment prendre compte régularité et irrégularité ?

A ce modèle s'oppose un autre modèle, qui répond à la question comment, et pour qui la régularité des conduites résulte de l'activité ordonnatrice mise en œuvre par les individus pris dans un cours d'action. Cette approche est plus particulièrement celle des théories interactionnistes et ethnométhodologiques. Influencées par les théories pragmatistes, ces approches ont mis l'activité au centre de leur recherche et laissent une place à l'invention ou à la créativité en marge de l'incarnation des savoirs. Si ces travaux ont mis en évidence différents types d'action allant de l'habitude, action « automatique », à l'action créative, ils ne s'intéressent plus aux conséquences de l'action sur les acteurs sauf sous l'angle de l'incorporation et des traces mentales que laisserait l'expérience transformée en habitude. Mais qu'en est-il des actions ponctuelles et irrégulières ?

Une troisième voie serait de concevoir l'action en gardant cette place laissée à la créativité et inventivité, à côté de l'habitude, incorporation des objets dans l'action au point de pouvoir faire sans réfléchir, mais en s'intéressant à l'échec soit dû à des modifications dans les situations, soit dû à la modification des contextes, des objets ou des états corporels du sujet agissant (pour ne pas dire acteur) par exemple : grandir, être fatigué, être préoccupé, vieillir... Bohman, Karsenti, Garreta ou Bourdieu E.⁴ ont chacun à leur manière tenté de reconsidérer les délimitations entre ce qui relève dans l'action du conditionnement, de la maîtrise d'une technique, de l'exercice d'une capacité, de la possession d'un savoir-faire, de la mise en œuvre d'un raisonnement pratique mais sans jamais remonter jusqu'aux conséquences de ces actions sur le sujet et sur ses identifications et aux modifications de celles-ci dans l'action.

Ces questions du statut de l'action, de la prise en compte des régularité ou irrégularité, sont importantes lorsque l'on travaille sous contrat, soit pour les collectivités publiques soit pour les industriels : ce qui intéresse nos commanditaires est souvent cette perspective qui pose la régularité des conduites comme la manifestations d'un ordre sous-jacent et préexistant afin qu'on leur définisse les façons de faire d'une population et qu'ils puissent alors proposer des produits ou des services adaptés. Et il n'est pas toujours aisé de faire comprendre combien il est intéressant de travailler sur les processus plutôt que sur les structures comme le préconise Howard Becker : « *En se concentrant sur les activités plutôt que sur les gens, on se force à s'intéresser au changement plutôt qu'à la stabilité* » (2002 : 90).

Conclusion

En conclusion j'aimerais revenir sur la notion de situation qui nous a aidé dans ces recherches à prendre en compte les différents statuts du savoir-faire et à faire le lien entre savoir-faire et constructions identitaires. La question de la prise en compte de la situation n'est évidemment pas nouvelle. Des chercheurs comme W. Thomas (1923 trad. 1979) de l'École de Chicago la mettent à l'ordre du jour en sociologie dès les années 1920 en utilisant une méthodologie ethnologique. La valeur heuristique de la situation a été démontrée par nombres de chercheurs issus de l'interactionnisme, souhaitant mettre en exergue les processus de construction émergeant de l'interaction. Ils ont principalement cherché à expliquer l'action en tenant compte de trois éléments : 1) le rapport des conduites individuelles avec l'environnement, 2) les compétences mises en œuvre, 3) le monde social qui est présent sous la forme d'une multitude d'univers particuliers (Ogien, 1999 : 69). De son côté, le courant de l'action située (J. Theureau) développe des méthodes pour rendre compte du sens construit dans une

4 Articles de ces auteurs dans CHAUVIRE C. et OGIEN A. (2002), *La régularité*, Raisons Pratiques, Paris, Ed de l'EHESS.

situation donnée par les acteurs impliqués. Les recherches de Lave (1991) en sciences de l'éducation sont également fondamentales en ce qu'elles situent les apprentissages dans leur contexte en tenant compte de tous les acteurs présents qui permettent ou empêchent la transmission des savoir et savoir-faire.

Il me semble que, dans les deux recherches AlimAdos et CorAge, nous avons été plus proches de la notion de situations définies en anthropologie par Gluckman et Mitchell (École dite de Manchester) dans les années 1950. Pour ces auteurs, l'analyse d'une situation unique n'a pas beaucoup d'intérêt, le chercheur doit l'inscrire dans un réseau de situations qui lui permettra de comprendre l'articulation des constructions identitaires socioculturelles. Et il faut souligner qu'à la différence de la perspective interactionniste, la perspective situationnelle a été construite par Mitchell et Gluckmann pour être particulièrement efficace dans l'étude des interactions non prévues par la structure (conflit, mobilité rapide...). Une analyse des situations les unes par rapport aux autres permet de mettre en évidence des continuités de pratiques à travers par exemple les transferts de connaissances et de compétences, les discontinuités et la maîtrise de plusieurs savoir-faire distincts. Ces recherches questionnent la construction des stabilités par le groupe social tant du corps que des situations et parallèlement la construction sociale des passages d'âge par exemple. Cette malléabilité biologique et sociale, les multiplicités normatives qui les alimentent, l'aspect multiple des identifications qui en découlent avec les contradictions qu'il engendre, engageant, me semble-t-il, à prendre en compte la question des irrégularités dans l'approche des notions comme le savoir-faire, l'habitus, l'habitude...

Références bibliographiques

- AMEISEN, J.-C., HEILBRUNN, B., HERITIER, F., HUNYADI, M. (2010), *L'éternel singulier. Questions autour du handicap*, Paris, Le bord de l'eau.
- BAYART, J.-F. et WARNIER, J.-P. (dir.) (2004), *Matière à politique, Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Ceri-Karthala.
- BECKER, H. (2002), *Les ficelles du métier*, Paris, La Découverte.
- CHAUVIRE, C. et OGIEN A. (2002), *La régularité*, Raisons Pratiques, Paris, Ed de l'EHESS.
- CARTWRIGHT, N. (2002), « D'où viennent les lois de la nature ? » in Chauviré C. et Ogien A., *La régularité*, Raisons Pratiques, Paris, Ed de l'EHESS.
- DELAPORTE, Y. (2002), *Le regard de l'éleveur de rennes. Essai d'anthropologie cognitive*, Louvain-Paris, Peeters.
- DESCOLA, P. (2005), *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- GARDIEN, E. (2008), *L'apprentissage du corps après l'accident*, Grenoble, PUG.
- FOUCAULT, M. (1994), *Dits et écrits*, Tome IV, Paris, Gallimard.
- James, A. (1993), *Chidwood identities : self and social relationships in the Experience of the child*, Edimburgh, EUP.
- JEANJEAN, A. (2006), *Basses œuvres. Une ethnologie du travail dans les égoûts*, Paris, ed. Du CTHS.
- JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES (2010), *Handicaps*, n°122-123, Paris, AFA.
- JULIEN, M.-P. (à paraître, 2012) « Les ateliers d'ethnologie en milieu scolaire : de l'interculturalité aux identifications multiples », in Atzenhoffer R. et Zapata A., *Interculturalité-enjeux et limites*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, coll. "Regards interdisciplinaires et échanges trilingues".
- JULIEN, M.-P. (à paraître, 2012), « Sujet, subjectivation, subjectivité et sciences sociales », in Deniot J. et Réault J. (ed.), *L'odyssée du sujet, Les cahiers du Lestamp-Habiter Pips*, Nantes.
- JULIEN, M.-P. (2009), « Les normes, la faim, la liberté », in Diasio N., A. Hubert et Pardo V., *Alimentations adolescentes en France, Les cahiers de l'Ocha*, n°14, Paris, OCHA, pp. 112-122.

- JULIEN, M.-P. et ROSSELIN, C. (2002) « C'est en laquant que l'on devient laqueur. De l'efficacité du geste à l'action de soi sur soi chez les Chinois du Faubourg Saint-Antoine », *Techniques et Cultures*, n° 40, 107-124.
- JULIEN, M.-P., ROSSELIN, C. et WARNIER J.-P. (2009), « Subjectivité et subjectivation » in JULIEN M.-P. et ROSSELIN C. (dir.), *Le sujet contre les objets... tout contre*, Paris, CRHS, pp. 111-149.
- LAVE, J. (1991), « Acquisitions des savoirs et pratiques de groupe / Situating Learning in Communities of practice », *Sociologie et sociétés*, vol. 23, n°1, p. 145-162.
<http://id.erudit.org/iderudit/001418ar>
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MITCHELL, J.-C. (1987, 2000), « The Situational Perspective », in Mitchell J. C. *Cities, Society and social Perception : A central african Perspective*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-33. [Trad. : Villes, Société et perception sociale : une perspective en Afrique centrale, CNRS, Regards].
- OIGEN, A. (1999), « Emergence et contrainte. Situation et expérience chez Dewey et Goffman » in de Formel M. et Quéré L., *La logique des situations*, Raisons pratiques, Paris, Ed. de l'EHESS.
- PROUST, A., *The body, childhood and society*, London, Macmillan, 2000.
- SCHILDER, P. (1935-1968), *L'image du corps*, Paris, Gallimard, Tel.
- SINGLY de F., (2003), « Les tensions normatives de la modernité », *Éducation et Société*, n°11-1, pp. 11-33.
- SIROTA, R. (dir), *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Éd. PU Rennes, 2006.
- THOLONIAT, Y. et de L'ETOILE, B., « Max Gluckman (1940) : 'Analysis of a Social Situation in Modern Zululand » , *Genèses*, 2008/3, n°72, pp. 119-155.
- THOMAS, W. I. (1923 trad. 1979), « Définir la situation », in Joseph I. et Grafmeyer Y., *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Les éditions du Champ Urbain.
- THEUREAU, J., « L'hypothèse de la cognition (action) située et la tradition d'analyse du travail de l'ergonomie de langue française », *@ctivités*, 1(2), pp. 11-25, 2004.
<http://www.activites.org/v1n2/theureau.pdf>

Le geste horloger comme patrimoine immatériel de l'Arc jurassien suisse ?

Hervé Munz
Doctorant
Institut d'ethnologie
Université de Neuchâtel, Suisse
herve.munz@unine.ch

I. Patrimoine culturel immatériel et gestualité technique dans la pratique horlogère de l'Arc jurassien suisse

Le geste horloger constitue-t-il une forme de patrimoine immatériel dans l'Arc jurassien suisse ? La question a de quoi troubler tant elle semble inopportune. En effet, d'une part, n'y a-t-il rien de moins immatériel qu'un geste ? *A fortiori*, un des enseignements majeurs de l'anthropologie est justement de ne jamais dissocier les dimensions matérielles et immatérielles des phénomènes sociaux, en considérant avant tout leurs rapports mutuels et inextricables (Gonseth et Hertz, 2008). D'autre part, en quoi des gestes propres à un domaine d'activité technique relèveraient-ils d'une forme de patrimoine local (Munz, 2012b, Munz et Geslin, 2010) ?

La raison pour laquelle je me suis permis, en liminaire, de poser une telle question s'explique toutefois par le fait que j'effectue actuellement ma thèse dans le cadre d'un projet collectif¹ qui interroge la mise en place, dans le contexte suisse, de la *Convention de l'Unesco pour la sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel* (PCI). Conçue en 2003 par l'Unesco, ratifiée en 2008 par la Suisse, cette *Convention* définit le patrimoine culturel immatériel comme « *les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel.* »²

La *Convention* précise que « *ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine* »³. En outre, elle stipule que les pratiques dans lesquelles se manifeste le patrimoine culturel immatériel sont regroupées dans cinq catégories distinctes, à savoir :

- les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel ;
- les arts du spectacle ;
- les pratiques sociales, rituels et événements festifs ;
- les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ;
- et les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel.

Dans le cadre de cette recherche, je m'intéresse, d'une part, aux mouvements de patrimonialisation de l'horlogerie dans l'Arc jurassien suisse⁴ (Munz 2011b, 2012a). D'autre

¹ Projet collectif et interdisciplinaire, soutenu par le Fonds National de la Recherche Scientifique suisse, qui s'intitule *Le don de Midas*. Celui-ci réunit des anthropologues, des sociologues, des muséologues et des linguistes.

² <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00006> [Site consulté le 14 décembre 2011].

³ *Ibidem*.

⁴ La mise en place de la *Convention* du PCI fait partie de ces mouvements de patrimonialisation.

part, je suis amené à confronter le paradigme de PCI (Kirshenblatt-Gimblett, 2004 ; Ciarcia, 2006 ; Smith et Akagawa, 2009 ; Bortolotto, 2011) – et la catégorie de « *savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel* » qu'il produit – aux formes que revêt la pratique actuelle de l'horlogerie et aux modes par lesquels se transmet le métier d'horloger (Munz et Geslin, *op. cit.*). Pour ce faire, je réalise une ethnographie des processus d'apprentissage et de transmission du métier d'horloger/ère dans des écoles techniques, des ateliers et des manufactures. Je questionne ainsi la manière dont le corps des praticien(ne)s, la construction des connaissances et les enjeux patrimoniaux se constituent réciproquement (Chevallier, 1991 ; Adell, 2008 ; Adell et Pourcher, 2011 ; Hafstein 2007, 2011) dans le milieu horloger (Munz 2012b).

Dans la présente contribution, je souhaite interroger le rôle du corps des horlogers dans les dynamiques de mise en œuvre, de transmission et de valorisation des habiletés horlogères, et organiserai mon propos en deux points. En prenant tout d'abord l'exemple de l'apprentissage du limage d'un tournevis, je me demanderai en quoi la formation initiale des horlogères/ers suppose, avant tout, l'acquisition de techniques corporelles spécifiques ? En second lieu, je montrerai comment les techniques corporelles et les gestes déployés dans la pratique horlogère sont désormais objectivés, tant par les marques horlogères que par les politiques publiques de la région, comme les lieux d'accès privilégiés à l'histoire et à la tradition de l'horlogerie jurassienne.

II. L'apprentissage horloger comme « habitude » des corps : le limage d'un tournevis

Mon premier point concerne la transmission institutionnelle du métier d'horloger. En Suisse, la première étape de formation que les jeunes gens, désirant devenir horlogers/ères, doivent accomplir est l'apprentissage du métier d'horloger dans une école technique. Ayant généralement entre quinze et dix-huit ans, ces jeunes apprenti-e-s suivent trois années de cours théoriques et pratiques en milieu scolaire, entrecoupées de différents stages en entreprises. Ces trois années de formation doivent les conduire à l'obtention d'un *Certificat Fédéral de Capacité* qui institue alors socialement leur statut d'horloger/ère praticien/enne. La formation horlogère est, par ailleurs, subdivisée en différents modules. Dans le travail que je mène actuellement avec les écoles d'horlogerie, je me suis focalisé sur les ateliers pratiques que suivent les apprenti-e-s de première année. Il est intéressant d'y constater que le premier exercice du module de base auquel les horlogers/ères en herbe se trouvent confronté-e-s les conduit à apprendre à limer un tournevis.

Comme je le montre ailleurs (Munz, 2012b), ces apprenti-e-s sont disposé-e-s à leur établi et reçoivent de leur enseignant une tige de métal qu'ils doivent tout d'abord couper avec une pince, puis emmancher. Une fois la tige emmanchée, il leur faut alors limer son extrémité avec des limes de différentes tailles de sorte qu'ils obtiennent un tournevis avec deux faces planes, symétriques et de même longueur. Cet exercice n'a rien de simple, d'autant plus que les élèves y sont soumis lors de leurs trois premières semaines de cours pratique. Ce qui représente dix demi-journées d'atelier, soit presque soixante périodes de quarante-cinq minutes à limer ces tournevis, à nettoyer les limes, à corriger les arêtes, à retravailler le « coup » de lime.

Je me suis demandé pourquoi la formation horlogère débutait et insistait autant sur l'apprentissage d'une opération qui ne concerne pas l'horlogerie à proprement parler mais bien plutôt la micromécanique. Outre le fait d'apprendre à fabriquer ses propres outils, les enseignants-horlogers en charge de la formation ont alors souligné qu'en apprenant à limer, les nouveaux horlogers apprenaient d'abord à *être* à l'établi et à s'y comporter. Le début de la première année de formation est ainsi conçu comme un temps de progressive incorporation

d'un rapport au travail qui suppose une rigueur corporelle spécifique et doit nécessairement précéder l'acquisition des connaissances et habiletés strictement horlogères. Ainsi, lors du premier jour de limage, cette rigueur corporelle s'est traduite dans une démonstration, menée par l'enseignant, de la bonne position de travail de l'horloger à l'établi. Cette démonstration normative décrivait les positions et les gestes à adopter pour s'assurer la plus grande réussite dans son activité. Le formateur prit soin de montrer la position « *jamais adossée !* » que devaient adopter le dos et le bassin sur la chaise. Il rappela que pour ce qui concernait les yeux, l'un devait toujours être ouvert et l'autre toujours habillé d'un « migros » (loupe), et commenta : « *Apprenez à toujours l'avoir sur l'œil quel que soit l'objet que vous regardez !* ». L'enseignant précisa en outre la manière dont les apprenti-e-s devaient disposer leurs bras et leurs épaules en fonction de l'établi en indiquant : « *Vous devez régler la hauteur de votre établi pour que vos bras et vos épaules forment une parfaite équerre !* » La position des jambes sous l'établi fut également exemplifiée. Celles-ci ne devaient jamais être « *dépliées* » afin de « *maintenir la stabilité des gestes !* ». La démonstration concerna, enfin, les mains des praticien-ne-s : celle qui tenait le tournevis devait le faire fermement, l'autre s'occupant de passer la lime « *bien à plat* », de manière « *soutenue* », « *nette* », « *verrouillée* » et « *robotique* ».

Ces normes gestuelles étaient présentées par les enseignants tant comme des critères de réussite du geste juste, que comme des mises en garde hygiéniste relevant d'un souci de santé du corps au travail. « *En vous tenant mal, vous finirez comme tellement de vieux horlogers qui se plaignent de leur dos !* » relevait l'enseignant. L'habitué des corps au cadre de l'atelier s'énonçait également sous la forme d'une volonté de préserver ces corps. Ceci n'a toutefois pas empêché la mise en place d'une forme de discipline des corps au travail. Durant ces premières semaines de formation, les pieds des apprenti-e-s ont ainsi parfois été attachés au sol avec du scotch pour éviter que leurs jambes ne se déplient et les dossiers des chaises ont quelques fois été garnis de cure-dents de sorte que le dos des futur-e-s horlogers/ères ne soit pas tenté de s'y adosser.

Par l'apprentissage du limage, ce dressage corporel *soft* avait également pour objectif explicite la transmission de valeurs (Faure, 2002) telles que la persévérance. Un autre enseignant m'a ainsi déclaré : « *le métier d'horloger, ça implique de rester assis à l'établi huit heures durant* ». L'un de ses collègues a renchéri : « *il faut apprendre une vérité toute simple... l'horizon d'un horloger ne dépasse pas la taille d'une feuille A4 !* ». Apprendre à limer consiste également à apprendre et à répéter des gestes de base qui permettent d'être à l'établi en y incarnant des valeurs que les enseignants associent à l'horlogerie : patience, minutie, précision, ordre, propreté.

Il est ainsi intéressant de noter que le corps des horlogers/ères en devenir est, dès le début de la formation, investi par l'exigence d'incorporer ces diverses « valeurs » qui doivent alors se traduire dans des techniques corporelles spécifiques (Mauss, 1960 ; Faure, 2000 ; Wacquant, 2000). L'incorporation d'une sorte d'éthique pratique liée aux caractéristiques de la profession précède et soutient l'acquisition graduelle des compétences horlogères et sert de repères à l'évaluation du travail bien fait (Marchand, 2010 ; Vigarello, 2007). De plus, les enseignants insistent également sur le fait qu'en éduquant les nouveaux/elles apprenti-e-s au métier, le limage n'est pas synonyme de savoir-faire horloger mais transmet progressivement un savoir-vivre à l'atelier et une capacité d'observation qui fait du « voir » une technique qu'il faut apprendre et se rapproche du « savoir-voir » que décrit Cornu (1991) ou de la « vue habile » (*skilled vision*) dont parle Grasseni (2004). Ce savoir-vivre situé dispose, par ailleurs, le corps des apprenti-e-s et conditionne la mise en œuvre progressive de leur « sens mécanique », affûté par l'expérience. La définition du savoir-faire horloger que délivrent les enseignants

inclut ainsi une grande attention aux corps des horlogers/ères et aux valeurs que ceux-ci doivent incarner pour être identifiés comme tels.

III. La théâtralisation des corps ou le geste horloger comme figure de la tradition

En second lieu, j'aimerais montrer ici qu'en un peu moins de quinze ans, au nom de la valorisation de l'horlogerie régionale, différentes actions émanant des musées, des politiques publiques, des marques et des représentants du tourisme ont conduit à faire du corps des horlogers/ères un espace, une "scène" où s'expriment, s'observent et s'éprouvent l'histoire horlogère et le savoir-faire technique de la région. Le corps des praticiens/ennes est ainsi progressivement devenu un signe dénotant la qualité des produits dans les stratégies de communication horlogère et un lieu d'accès privilégié à l'histoire de l'horlogerie jurassienne. Par la théâtralisation des corps, le geste horloger est désormais mis en scène comme une figure de la tradition régionale.

Je convoquerai très succinctement ici trois exemples qui illustrent cette importante tendance. Je vais tout d'abord m'intéresser à la théâtralisation des gestes techniques des horlogers/ères en évoquant les stratégies de communication de différentes marques horlogères. Nombreuses sont, en effet, les marques qui organisent systématiquement des visites de leurs usines. Ces visites ne sont pas destinées au grand public mais à un public ciblé, composé essentiellement d'important-e-s client-e-s et de journalistes. Lors de ces déambulations régulières (un horloger travaillant pour l'une de ces firmes me disait voir défiler, en moyenne, plus d'une dizaine de personnes par semaine !), les visiteurs/euses découvrent et voient les horlogers/ères travailler *in situ*.

Il convient également de citer les foires annuelles et les salons promotionnels comme *Baselworld*⁵ à Bâle ou le *Salon International de la Haute Horlogerie*⁶ à Genève où certaines marques horlogères exhibent leurs compétences manufacturières en présentant, durant tout la durée de l'évènement, des horlogers/ères ou des représentant-e-s des métiers d'art intervenant dans la confection de la montre (émail, gravure, laque), en démonstration sur un établi. Selon leurs aveux, dans de tels contextes d'activité, ces praticien-ne-s ne peuvent pas *effectivement* travailler à cause de la poussière, du bruit et des constantes interactions qu'ils/elles nouent avec les visiteurs/euses. Mandés par les marques, ces praticien-ne-s sont là pour mettre en scène et démontrer leur talent en exécutant quelques gestes sur des pièces d'entraînement, et pour répondre aux questions. Toutes les marques n'organisent toutefois pas de telles démonstrations. Celles qui entreprennent de telles actions sont toutes des marques dont le *marketing* et la communication discursive et iconographique jouent sur leur ancrage historique et territorial, et convoquent les notions de « tradition », et de « patrimoine » (ex. Blancpain⁷, Jaeger-Lecoultré⁸, Jaquet-Droz⁹, Vacheron-Constantin¹⁰).

En second lieu, depuis un peu plus de dix ans, le champ touristique de l'Arc jurassien suisse s'est mis à utiliser le corps des horlogers/ères comme attraction et témoignage de la vitalité des traditions régionales. A partir d'un projet qui a tout d'abord conduit à la mise en place, dès 2000, d'une « Route de l'horlogerie »¹¹, les responsables touristiques de la région ont progressivement décidé de promouvoir le tourisme expérientiel et d'inviter le public à découvrir l'histoire technique de la région en visitant les musées vivants que sont les ateliers

⁵ <http://www.baselworld.com/fr-CH.aspx> [Site consulté le 14 décembre 2011].

⁶ <http://www.sihh.org/2012/> [Site consulté le 14 décembre 2011].

⁷ <http://www.blancpain.com/la-marque> [Site consulté le 14 décembre 2011].

⁸ <http://www.jaeger-lecoultre.com/fr/fr/luxury-watches/manufacture-1.html> [Site consulté le 14 décembre 2011].

⁹ <http://www.jaquet-droz.com/> [Site consulté le 14 décembre 2011].

¹⁰ <http://www.vacheron-constantin.com/fr/> [Site consulté le 14 décembre 2011].

¹¹ <http://www.myswitzerland.com/fr/la-route-de-l-horlogerie.html> [Site consulté le 14 décembre 2011] et <http://www.juratroislacs.ch/fr/decouvertes/watch-valley.html> [Site consulté le 14 décembre 2011].

d'artisan¹², les petites usines¹³ et en suivant des initiations à l'horlogerie¹⁴. La tradition ainsi mise en scène a été incarnée dans les corps des horlogers/ères en face desquels le grand public se trouvait confronté : la tradition horlogère de la région a ainsi été objectivée en quelque chose de tangible et d'éprouvable.

Enfin, le troisième exemple que je désire convoquer ici concerne les usages explicitement patrimoniaux du corps des horlogers. En effet, le projet de candidature des villes de La Chaux-de-Fonds et du Locle au Patrimoine mondial de l'Unesco pour leur « urbanisme horloger » a suscité la mise en place, dès 2007, d'un projet de valorisation événementielle du patrimoine matériel et immatériel de l'horlogerie neuchâteloise. L'évènement fut dénommé les *Journées du patrimoine horloger*¹⁵ et organisé annuellement, puis dès 2010 de manière biennale, sur le mode de la journée porte ouverte : tous les ateliers, usines, écoles et musées d'horlogerie des deux villes ouvrent leurs portes et accueillent les visiteurs. Il est permis à quiconque, moyennant une inscription préalable et gratuite, d'entrer dans les ateliers et d'y voir travailler les horlogers/ères qui constituent le patrimoine à découvrir. La tradition horlogère mise en scène est l'objet d'une expérience immédiatement éprouvée et cette théâtralisation atteste ainsi de la pérennité de l'activité. L'évènement remporte un succès qui, d'année en année, ne se dément pas puisqu'il a réuni 4 300 visiteurs, le temps d'une journée, lors de l'édition de l'année 2010 (Hellmann, 2011).

La création des *Journées du patrimoine horloger*¹⁶ dans les villes de La Chaux-de-Fonds et Le Locle a ainsi joué un rôle central dans l'objectivation patrimoniale du corps des horlogers. Leurs gestes sont alors publiquement devenus des « lieux » où se manifeste la continuité de la pratique horlogère et où s'exprime l'« histoire vivante » des deux localités.

IV. Conclusion

Qu'il s'agisse de constituer et de transmettre, de manière située, les connaissances et habiletés qui fondent l'industrie horlogère ou de valoriser celles-ci, le corps est au centre de nombreuses attentions dans l'horlogerie de l'Arc jurassien. Tour à tour, il conditionne l'apprentissage et la mise en œuvre des compétences et se trouve utilisé comme un signe valorisant la qualité de la production horlogère. A cet égard, la "tradition" horlogère de l'Arc jurassien est une invention récente (Munz, 2011a) et performative en ce sens qu'elle est recréée, en permanence, dans la théâtralisation de gestes techniques qui expriment, en retour, sa vitalité. Les corps des horlogers/ères sont mis en scène comme des marqueurs de la continuité historique de l'horlogerie dans la région, mais également comme des opérateurs d'authentification et de certification des montres qui y sont fabriquées. Ainsi, la gestualité déployée dans la pratique horlogère correspond bien à une forme de "patrimoine" local, mais un patrimoine que la théâtralisation de cette gestualité même contribue grandement à créer.

Références bibliographiques

- ADELL, N. (2008), *Des hommes de devoir : les compagnons du Tour de France (XVIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
- ADELL, N. et POURCHER Y. (dir.) (2011), *Transmettre, quel(s) patrimoine(s)?[^]: autour du patrimoine culturel immatériel*, Paris. M. Houdiard.

¹² <http://www.juratourisme.ch/fr/decouvertes/watch-valley/guillocheur-artisanal-saignelegier.1568.html> [Site consulté le 14 décembre 2011].

¹³ <http://www.juratourisme.ch/fr/decouvertes/watch-valley/louis-chevrolet-porrentruy.1627.html> [Site consulté le 14 décembre 2011].

¹⁴ <http://www.myvalleedejoux.ch/fr/loisirsetculture/centredinitiationhorlogerie> [Site consulté le 14 décembre 2011].

¹⁵ <http://www.urbanismehorloger.ch/index.asp/3-0-75-8023-131-207-1/> [Site consulté le 14 décembre 2011].

¹⁶ <http://www.urbanismehorloger.ch/index.asp/3-0-75-8023-131-207-1/> [Site consulté le 14 décembre 2011].

- BORTOLOTTI, C. (éd), ARNAUD A. et GRENET, S. (collab.) (2011), *Le patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme.
- CHEVALLIER, D. (éd.) (1991), *Savoir faire et pouvoir transmettre : transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- CIARCIA, G. (2006), *La perte durable ; Étude sur la notion de "patrimoine immatériel"*, Paris, Les carnets du Lahic, n°1, Lahic/Mission à l'ethnologie.
<http://www.lahic.cnrs.fr/spip.php?article327> [Consulté le 31 janvier 2012].
- CORNU, R. (1991), « Voir et savoir », in CHEVALLIER, D. (dir.), *Savoir faire et pouvoir transmettre: transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 83-100.
- FAURE, S. (2000), *Apprendre par corps. Socioanthropologie des techniques de danse*, Paris, La Dispute.
- FAURE, S. (2002), « Les cadres sociaux de l'incorporation », *Le Passant ordinaire*, 42.
(<http://www.passant-ordinaire.com/revue/42-504.asp> [consulté le 31 janvier 2012].
- HAFSTEIN, V. (2007), « Claiming Culture : Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™ », in HEMME D. ET AL. (éd.), *Prädikat "HERITAGE": Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*, Berlin, LIT Verlag, pp. 75-100.
- HAFSTEIN, V. (2011), « Wrestling with the past: national culture, heritage, and the male body », conférence donnée lors de la rencontre annuelle de la Société Internationale d'ethnologie et de folklore (SIEF), *People make places – ways of feeling the world*, 17-21 avril 2011, Lisbonne.
- GONSETH, M.-O. et HERTZ, E. (2008), « Quelques réflexions anthropologiques sur un territoire émergent », *Bulletin Schweizerische Akademie der Geistes-und Sozialwissenschaften = Bulletin Académie suisse des sciences humaines*, 2, pp. 38-41.
- GRASSEN, C. (2004), « Skilled vision : an apprenticeship in breeding aesthetics », *Social Anthropology*, 12(1), pp. 41-55.
- HARRIS, M. (éd.) (2007), *Ways of knowing : anthropological approaches to crafting experience and knowledge*, New York/Oxford, Berghahn Books.
- HELLMANN, A. (2011), « L'artisanat horloger comme attraction touristique », conférence donnée lors du *Colloque culture/tourisme ; Le patrimoine culturel immatériel : une chance pour la culture et le tourisme*, 27 octobre 2011, Lucerne, Musée suisse des transports.
- KIRSCHENBLATT-GIMBLETT, B. (2004), « Intangible heritage as metacultural production », *Museum International*, 56, 1-2, pp. 52-65.
- MARCHAND, T. H.J. (2010), « Embodied Cognition and Communication: studies with British fine woodworkers », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(1), pp. 100-120.
- MAUSS, M. (1960), « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 363-386.
- MUNZ, H. (2011a), « L'artisanat traditionnel dans l'horlogerie suisse: une catégorie introuvable? », *Le Patrimoine culturel immatériel. Folklore suisse, Bulletin de la Société suisse des traditions populaires*, 101/1, pp. 8-13.
- MUNZ, H. (2011b) [à paraître], « Les (im)mobiles frontières du patrimoine horloger de l'Arc jurassien », in WASTL-WALTER, D. ET AL. (dir.), *Géo-Regards ; Mobilité et Développement transfrontalier*. Société neuchâteloise de géographie et Institut de géographie de l'Université de Neuchâtel, Neuchâtel, Alphil.
- MUNZ, H. (2012a) [à paraître], « La fabrication et les usages politiques du patrimoine horloger dans le Pays de Neuchâtel », in HERTZ, E. ET AL. (dir.), *Ethnographiques.org ; Ethnographies des pratiques patrimoniales : temporalités, territoires, communautés*, 24(1).

- MUNZ, H. (2012b) [à paraître], « L'"ébauche" du geste. Apprentissage horloger et (trans)formation des corps », *Tsanta 17*, Société Suisse d'Ethnologie, Zurich, Seismo Verlag.
- MUNZ, H. et GESLIN P. (2010), « Le patrimoine culturel immatériel à l'épreuve des savoir-faire horlogers de l'Arc Jurassien », *Museums.ch*, 5, AMS, ICOM-Suisse, pp. 26-29.
- SMITH, L., AKAGAWA, N. (éd.) (2006), *Intangible Heritage*, New York, Routledge.
- UNESCO, (2003), *Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, 32e session de la Conférence générale de l'UNESCO, 29 septembre-17 octobre 2003, Paris. <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00006> [consulté le 20 octobre 2011].
- VIGARELLO, G. (2007), « Science du travail et imaginaire du corps », *Communications*, 81, pp. 61-70.
- WACQUANT L. (2000), *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille, Agone, Comeau et Nadeau Éditeurs.

Savoir-faire, culture matérielle et corps en transformation. Synthèse.

Marie-Pierre Julien

1 : Laboratoire Cultures et Sociétés en Europe (LCSE)

Université de Strasbourg : UMR7236

MISHA 5 allée du Général Rouvillois CS50008 67083 Strasbourg cedex - France

mariepierrejulien@yahoo.fr

Cet atelier s'est déroulé sur 5 sessions, d'une heure et demie chacune, au cours des deux premières demi-journées du congrès. Ces sessions ont connu un franc succès, 5 à 6 personnes ne trouvant où s'asseoir à chaque fois, malgré les chaises que nous avons rapportées du couloir. Le seul problème fut donc l'espace de la salle. Le bilan est donc extrêmement positif.

Le timing a été difficile à respecter car les participants ont manifesté le besoin d'échanger entre eux en plus de leur présentation. Aussi, j'ai privilégié l'échange en permettant les débordements. Cela n'a pas facilité l'organisation, pour ceux qui passaient d'un atelier à un autre, à chaque session (ou même pour certains entre les sessions). Mais je prévenais que dans cet atelier nous privilégions le travail collectif de réflexion et donc la présence à l'ensemble des sessions.

La richesse des discussions fut alimentée par le fait que les sessions ont mélangé les communications de chercheurs confirmés et les communications de chercheurs débutants. Certaines communications ont présentés des documents vidéo, sans soucis particuliers grâce au vidéoprojecteur présent dans la salle.

Deux publications sont en préparation à la suite de l'atelier, en plus des actes du colloque pour lequel nous sommes en train de relire les textes des communications. Les participants ont manifesté le désir de se retrouver régulièrement. Des journées thématiques se préparent en province, dans un premier temps à Nice (peut-être Strasbourg) et Orléans pour 2012 et 2013.

“

**Enseignement et diffusion de
l'ethnologie**

”

L’outil ethnographique, une nécessité pour l’éducation et la maturation des élèves

Provost Gisèle
Professeure de Lettres
Musée national des Arts et Traditions populaires
(Paris – France)
gip@noos.fr

J'ai été conviée à cet échange pour témoigner d'une expérience autour de la notion d'atelier d'ethnographie en milieu scolaire. Professeure de lettres, j'ai été détachée, en tant que professeure-relais, interface entre une structure éducative et culturelle, au musée national des Arts et Traditions populaires, dans le cadre d'une politique partenariale souhaitée par le rectorat de l'Académie de Créteil qui représente trois départements, les 94, 93 et 77. Dans ce cadre, j'ai monté les premiers ateliers d'ethnographie en milieu scolaire, en 1997, en amont de l'exposition *Tropiques Méfis*¹ - sur le thème du métissage culturel. Le parcours de ces ateliers a été présenté dans le hall du musée en 1998, en même temps que l'exposition.

I. Propos des ateliers

Cette idée d'atelier est venue de ma situation même. J'enseignais simultanément dans une ZEP auprès d'une population majoritairement d'origine africaine, et éprouvais particulièrement, à chaque rentrée scolaire, un malaise grandissant devant la dissymétrie de situation des professeurs qui se vantaient d'avoir *fait* tel pays lointain (utilisation particulière du verbe faire), et l'immobilisme des élèves qui, pour la plupart ne prenaient pas de vacances. Je m'interrogeais sur la connaissance "touristique" des uns, l'acculturation des autres et notre méconnaissance les uns des autres. Le recours à l'ethnologie m'a semblé salutaire.

La notion d'atelier d'ethnologie à l'école cumule la volonté d'une sensibilisation à un parcours en sciences humaines et celle d'une éducation sociale de l'enquêteur. L'atelier s'inscrit dans la "pédagogie de projet", avec des élèves auteurs et acteurs de leur enquête. Stimulant choix et autonomie, il privilégie l'éducation à la relation exigée par l'ethnologie : civilités, écoute de l'altérité enquêteur-enquêté. Mais il active aussi une grande part des connaissances et des compétences exigées par les programmes disciplinaires et des champs transversaux. Le français, *premier outil de l'égalité des chances*², est totalement sollicité. L'Instruction civique favorise tout projet interdisciplinaire à responsabilisation citoyenne.

La qualité essentielle et unique de cette démarche est de partir du vécu des élèves, pour les amener à trouver la bonne distance, pour interroger et évaluer des façons de vivre multiples. Chemin faisant, ils apprennent, de l'expérience même qu'ils font, des notions et des valeurs qui peuvent leur permettre de se confronter à la relativité des cultures, de faire retour sur leur propre vécu, et partant, être incités à la tolérance. Nous serons donc satisfaits si ce qui leur paraissait naturel, évident, ne l'est plus.

Innovant en 1997, les ateliers s'inscrivent en 2012, encore davantage dans les directives de l'Éducation nationale. Car celle-ci se charge de promouvoir d'une part une culture scientifique (initier aux méthodes d'enquête et donner la pratique d'outils : formuler des hypothèses, collecter des données, trier, élaborer des catégories, des sous-thèmes, analyser - par récurrence, comparaison, variabilité ; savoir présenter des synthèses - tableaux, diagrammes...). Elle souhaite diffuser d'autre part, une culture humaniste : "*faire acquérir le*

¹ Florence Pizzorni-Itié, commissaire de l'exposition, conservatrice du Patrimoine, MNATP.

² Directives du Socle Commun de connaissances et compétences, 2005.

sens de l'identité et de l'altérité, ouvrir à la diversité des situations humaines, analyser le sentiment d'appartenance, reconnaître ce que l'humain a d'universel". C'est ce que définissent déjà les textes du Socle Commun, c'est-à-dire un minimum à intégrer en fin de collège, qui est l'aboutissement de la scolarité obligatoire.

A l'instar des ateliers de pratiques artistiques ou scientifiques (sciences dures), j'aurais souhaité faire nommer un ethnologue-résident sur une ou plusieurs années dans un établissement. Mais innovation et budget obligent, je n'ai pu dégager que 12 heures d'intervention par atelier devant élèves, le plus souvent dans un cours, parfois dans des dispositifs particuliers - itinéraire de découverte, heure de vie de classe, PPCP³ TPE, classe à PAC, clubs UNESCO...

Les premiers ateliers qui avaient tendance à juxtaposer les façons de faire d'un professeur et d'un ethnologue n'ont pas toujours été concluants. En réaction, un immense travail d'ouverture des deux professions l'une à l'autre, de structuration du déroulement de l'atelier a été effectué, par les acteurs eux-mêmes - plus d'une centaine de personnes - empiriquement, pendant 9 ans. Nous avons dû définir une structure de référence (l'atelier-type, structure ouverte, offert à tous quelques repères stables) et formaliser des fiches pédagogiques enseignant / ethnologue / élève.

Une grande partie de cette expérience totalement "collective" a été relue par Anne Monjaret⁴, et nous l'avons toutes deux synthétisée dans un ouvrage publié par l'Éducation nationale : *Apprentis-ethnologues... quand les élèves enquêtent*⁵ (Monjaret, Provost, 2003) afin qu'elle soit transmise et serve de base à une plus large réflexion. Plusieurs associations poursuivent aujourd'hui très diversement cette aventure, ici même, dans le dialogue, puisque ce colloque les a réunies autour d'une table ronde.

II. L'installation de l'atelier : tout un emboîtement de mises en relation

1. En amont

D'un point de vue administratif, en tant que professeure-relais bâtissant des projets annuels, je lançais en fin d'année scolaire, en direction des établissements, sur le site du Service culturel du Rectorat, des suggestions de thèmes d'étude liés aux expositions du musée (ou dans un contexte intermusées), ou plus singulièrement, portés par des chercheurs, des conservateurs, et croisant les programmes scolaires. Inversement, le rectorat me soumettait les propositions qu'il avait reçues, émanant d'une équipe pédagogique, voire d'un principal à cause d'une difficulté locale (comme un manque de communication intergénérationnelle, des formes de discrimination). Ces ateliers naissants intégraient ensuite un projet inter-établissements annuel (PIE) qui regroupait une quinzaine d'établissements. J'en diffusais le planning aux équipes, par courriel, afin que se tissent des liens entre elles. Je prenais contact avec chaque enseignant-pilote de projet-coordonateur de l'équipe de son établissement et sollicitais les ethnologues dont les terrains, les préoccupations s'adaptaient le mieux aux sujets envisagés. Il fallait ensuite structurer les différentes démarches interdisciplinaires, affiner l'intégration au temps scolaire, aux niveaux des classes, aux "projets locaux" des établissements, impliquer des artistes et/ou des associations.

A la rentrée, en octobre, une journée de formation était organisée, de préférence au musée. Elle regroupait tous les ateliers programmés. A cette réunion, se joignaient parfois, chef d'établissement ou de projet de ville, coordinateur de REP⁶, conseiller pédagogique, délégué

³PPCP : Projet pluridisciplinaire à caractère professionnel, TPE : Travaux personnels encadrés, PAC :Projet artistique et culturel.

⁴Anne Monjaret CNRS, directrice de recherche, CERLIS.

⁵Edition CRDP, Académie de Créteil.

⁶REP : Réseau d'éducation prioritaire.

d'élèves, responsable d'associations locales, chercheur ou conservateur du musée, souvent un artiste (écrivain, conteur, plasticien...). Un dossier était remis à chacun, il contenait des fiches méthodologiques commentées : premier rendez-vous avec l'informateur, entretiens, observation... A la fin de cette journée, chaque équipe repartait avec son "Cahier des charges" qui précisait le rôle de chacun, comprenait le calendrier prévisionnel des passages de l'ethnologue, définissait le travail nécessaire en amont et en aval de chaque séance, le travail des élèves, les modes d'évaluation (qui ne renvoyaient pas uniquement à des notes), toujours du double point de vue pédagogique et ethnographique.

De la qualité relationnelle du binôme professeur/ethnologue dépend l'efficacité de l'atelier. Ils se doivent d'inventer un discours convergent, baptisé "le cours à deux voix". Par exemple, dans un lycée, afin de préparer des élèves à la notion d'altérité, ce binôme a choisi de coupler l'étude en français, d'un groupement de texte sur la notion d'étranger (du XVI^e au XVIII^e siècle), avec une enquête de terrain où les élèves se confrontent aux difficultés de la rencontre. Leur questionnement étant le suivant : est-il possible d'apercevoir l'autre dans sa singularité, à travers l'écran de notre propre culture ?

Ce binôme va devoir aussi prendre en considération les normes de l'institution, sous peine de tomber dans des dérives improductives, mal comprises par les élèves et auxquelles nous avons parfois assisté. Totalement disponibles, ils guident conjointement, de leur charisme et de leurs compétences, la relation adulte/jeune, adaptent leur langage et leur élocution à la maturité des élèves. Ils ont à convaincre, entraîner, satisfaire un même public, totalement disponible et confiant, plein de vitalité, mais aussi hétérogène, exigeant, mobile et souvent purement consommateur : sauts d'attention, engouement et ennui, indiscipline, difficultés de compréhension, lenteur de réaction. Tous deux courent le risque d'être perçus comme des personnages abscons s'ils sont trop abstraits, des diversions s'ils ne structurent pas leur propos, comme des intrus s'ils lassent. Ils ont surtout à mener ensemble une importante "gestion d'un suivi" dans lequel ils se renvoient la balle, tout en faisant la part belle aux interventions des élèves.

2. En classe

La première séance - rencontre de l'ethnologue avec les élèves - suit un protocole incontournable. L'ethnologue témoigne de sa profession, de ses recherches, partant trace un bref historique de l'ethnologie, suscite l'intérêt des élèves. Il définit quelques notions essentielles de la discipline, insistant sur celles qui seront actualisées. Cette introduction passée, le "Sujet" envisagé est reformulé par les élèves (une pré-enquête peut aider à le préciser). Les "informateurs" sont définis (généralement, des personnes différentes d'eux, par l'âge, le statut social et/ou leurs origines culturelles).

Les séances suivantes sont consacrées à l'enquête. Des fiches méthodologiques-élèves, spécifiques d'un atelier donné, sont distribuées et commentées. Les apprentis-ethnologues se constituent le cahier de terrain qui leur servira de guide et de repère. Véritable journal de bord, ils y consignent tout le déroulement de l'atelier : les conseils de l'ethnologue, les rendez-vous avec les informateurs, les entretiens, des croquis d'observation, des tableaux de classement, des éléments d'analyse personnelle ou collective. Les professeurs soutiennent ces exercices délicats - s'adapter au langage de l'informateur, transcrire fidèlement leur entretien, savoir prendre des notes, décrire précisément une situation, une personne, faire un compte-rendu de retour de terrain. Les entretiens semi-directifs, sont souvent privilégiés car ils aident les élèves à instaurer progressivement le dialogue avec l'informateur, s'efforçant de tendre vers la conversation courante, demandant d'utiliser un registre phatique, des questions de relance, de s'impliquer pour détendre l'atmosphère. Pour les entraîner davantage à cette pratique, avant d'aborder le terrain, l'ethnologue procède à des simulations en classe (jeux de rôle) où il les incite à jouer sur la qualité du relationnel. Les apprentis-ethnologues se

déplacent le plus souvent par équipe de 3 : celui qui observe, celui mène l'entretien, celui qui prend des notes. Une construction de l'échange s'élabore en deux à trois rencontres. Un magnétophone, un appareil photo ou une caméra vidéo peuvent être utilisés.

Le terrain n'est pas toujours facile, et je cite pêle-mêle, quelques commentaires d'élèves : *"C'est un travail qui demande de prendre contact avec des personnes qui n'ont pas envie de vous répondre ou pas de temps à vous consacrer"*.⁷ Il faut souvent faire preuve *"d'audace"*, de défi et de sens de l'improvisation (Ex : *"Tu ne prévois rien pour ce soir, je t'invite au MacDonald"*).

La phase d'observation en rebute plus d'un : *"Epier chaque mouvement, chaque geste... Bref, on devient un agent secret... Noter tout ce qu'on perçoit... On va passer pour des idiots."* C'est l'ennui quand il ne se passe rien, et de la gêne quand on ressent le malaise de son informateur. Plusieurs remarquent que leur présence change les attitudes et les discours habituels des personnes observées. Les élèves essaient cependant d'être neutres et de réduire les risques de « biais » (éléments susceptibles de fausser l'enquête). Les préjugés négatifs, plus évidents, sont assez rapidement balayés, mais certains se laissent influencer par leur sympathie pour l'informateur, omettent de comparer actes et discours ou font preuve d'ethnocentrisme en ne s'interrogeant pas sur ce qui leur paraît naturel.

Une séance entière est consacrée au premier retour d'enquête durant laquelle les élèves examinent collectivement les résultats de leur travail. La dimension de l'oral, importante pendant cette séance, fait partie aujourd'hui des apprentissages évalués (de la prise de parole, à l'entraînement au dialogue, à la formulation d'opinion, au débat argumenté). L'ethnologue les guide dans le dépouillement et l'analyse des observations. Ces moments sont les temps forts des ateliers, passionnés, parfois houleux, selon que les élèves acceptent ou non ce qui leur est renvoyé, notamment s'ils ont enquêté auprès d'informateurs qui leur sont proches.

L'enquête ethnographique terminée, l'exposé de synthèse de l'ethnologue se doit d'être général et étayé d'exemples. L'atelier se conclut souvent de façon festive. Plasticienne, je souhaitais que les élèves portent le "ressenti" de cette expérience dans un registre différent - une œuvre de restitution, de réappropriation- destinée à être communiquée : fabrications d'objets, articles, courriers, œuvres littéraires ou plastiques, actions théâtrales, expositions (CDI, médiathèque, mairie, MNATP).

III. Retour de terrain et miroirs

A partir des bilans enseignant/ethnologue, voici, en bref et à titre d'exemple, les conclusions de quatre ateliers dont les intitulés suivent. Ils se déroulent en lycées ou lycées professionnels, et ont pour objet "le monde scolaire".

1. "Hiérarchie et cloisonnement dans l'institution"⁸

Le proviseur d'un lycée polyvalent souhaite développer une réflexion sur la façon d'améliorer la communication interne dans son établissement. L'un des objectifs de l'enquête menée par une classe de seconde européenne est de repérer les problèmes existants et de proposer des actions concrètes au Conseil de Vie lycéenne.

Cet établissement donne vite l'image d'une micro-société où sévit l'anonymat. Une attitude méprisante vis à vis du personnel ATOSS⁹ est repérée : il est rarement cité, on parle de "quartier réservé" pour les lieux qui lui sont attribués. On constate que cette discrimination

⁷ Toutes les réflexions d'élèves en italiques sont tirées de carnets de terrain, de bilans ou de l'ouvrage précédemment cité.

⁸ D'après les bilans de Kali Argyriadis, ethnologue/Marijo Dubertret, Marilène Qéré, respectivement professeures d'espagnol et de lettres, voir aussi *op. cit.* : pp 50-60.

⁹ ATOSS Personnel administratif : techniciens ouvriers sociaux et de santé.

s'effectue aussi, et surtout, par le silence. Le lycée apparaît désormais, non seulement en tant que dispensateur d'enseignement, mais aussi comme producteur de divisions hiérarchiques qui conduisent à une méconnaissance des uns et des autres - lycée classique/professionnel, travail manuel/intellectuel, civilisés/sous-développés ; filières féminines/masculines ; hiérarchie des diplômes et des statuts... Conséquemment une allusion est faite à la violence exercée à l'égard de cette institution par les "jeunes des quartiers".

Les élèves publient les résultats de leur enquête dans le journal du lycée, afin de provoquer un débat au niveau de tout l'établissement. Ils proposent que dorénavant "*les personnels du lycée mangent ensemble sans différences de rang social*", que les élèves du secteur professionnel aient leurs cours d'enseignement général dans les mêmes locaux qu'eux. Une enseignante prend l'initiative de faire nettoyer les tables de la classe par les élèves, profitant de l'occasion pour encourager le dialogue avec les agents de service. La proposition est étendue à tout l'établissement, l'année suivante.

2. "Corps, communication et apparence"¹⁰

Une enseignante en communication, a souhaité travailler avec une 1^{ère} STT, sur le langage non-verbal, les gestes, le choix des vêtements et des accessoires.

Lors de l'analyse, un fort goût des élèves se précise pour les vêtements de marques et pour les accessoires coûteux. Une jeune fille dit dépenser plus de 100 € par mois en shopping. Un jeune garçon a commis une agression pour un jogging. L'atelier s'interroge. Ces marques sont-elles des signes de reconnaissance ? Arborer ostensiblement des signes extérieurs de richesse ne revient-il pas à adhérer à un modèle hiérarchique ? Ces vêtements sont-ils porteurs de certaines valeurs : force, agilité, souplesse, jeunesse, corps parfait ? Peut-on échapper à ces mécanismes sans risquer de se marginaliser par rapport au groupe ? Les élèves qui n'avaient aucune explication sur leur engouement évaluent la part culturelle, identitaire et « générationnelle » de leur comportement, de leur façon de se vêtir, de se montrer aux autres. Décortiquer l'attitude d'autrui a eu un effet miroir. Un élève conclut : « *Tout individu s'identifie à un groupe de personnes et essaie de plaire à ce groupe* ». Ils découvrent que leur mode de penser comporte un certain nombre de préjugés qui limitent la réflexion personnelle.

3. "Codes vestimentaires et construction de l'identité : approche de la consommation"¹¹

L'ethnologie relaie un lycée dans sa mission d'introduire les jeunes d'une classe de vente à la vie professionnelle. L'atelier appréhende les différents aspects de la consommation de masse à travers le fil conducteur du vêtement.

Les élèves partent des habitudes vestimentaires de la classe : le "gothic" écoute du Hard rock, s'habille en noir. Le "classic" écoute des tubes à la mode, s'habille en jean, chemise, chaussures de ville. Le "rappeur", écoute du rap, s'habille avec des tee-shirts de basketteurs américains taille XXL, porte des bijoux voyants et donne une image agressive du chanteur "black" américain.

L'analyse des enquêtes fait tomber ces stéréotypes approximatifs. La classe apprend qu'elle est qualifiée par d'autres de "Pokemon jaune", en référence aux joggings des élèves... Ce qui la vexe et lui montre que les préjugés des uns sont aussi peu fondés que les croyances des autres. Ceci conduit à débattre de l'apparence, thème sous-jacent au sujet. Un paradoxe est soulevé : comment concilier uniformité et singularité ? Peut-être dans la manière de porter un

¹⁰ D'après les bilans de Kali Argyriadis, ethnologue/Claire Jacqmin, professeure de vente, voir aussi *op.cit.* : pp. 61-69.

¹¹ D'après les bilans de Vanessa Doutréleau, ethnologue/Claire Michel, professeure de communication, voir aussi *op. cit.* : pp. 70-77.

pull rouge, vendu à des milliers d'exemplaires, ou encore dans le fait d'être le/la premier(e) à porter la toute nouvelle paire de basket de chez Nike.

L'évidence d'une consommation suscitée par les médias, et non pas par les besoins se révèle. L'identité culturelle vestimentaire des lycéens ne se rattache pas tant à une culture d'origine, qu'à "la mode" (groupe musical, stars, sport, cinéma, show-business), en d'autres termes, à ce que les magasins et magazines vendent aux jeunes. Le consommateur ne pouvant acheter que ce qui est proposé, ils perçoivent que leur marge de manœuvre est réduite. Les marques, soucieuses de plaire au plus grand nombre, vendent avant tout des attitudes. Les produits qui y sont attachés (vêtements, et accessoires) sont un mode d'identification et un moyen de communication, bref un "code culturel".

4. "Le bien s'asseoir à Melun"¹²

L'atelier fait le lien entre les apprentissages professionnels d'une section énergétique, une création esthétique et la compréhension culturelle de l'acte de s'asseoir. Il s'inscrit dans un projet plus général qui est de concevoir et fabriquer des sièges pour le délassement des visiteurs du musée national des Arts et Traditions populaires.

Les lères répertorient le "bien s'asseoir dans l'établissement". Ils décrivent, photographient les sièges utilisés ou les objets détournés qui servent à s'asseoir et glanent des précisions auprès des utilisateurs. Ils constatent vite que dans un lycée professionnel, chaque siège est codé, représentatif de la classe sociale et de la fonction de l'utilisateur. Il a sa place et presque son propriétaire. Il ne peut pas être inter-changé, sans perdre sa définition. Celui du proviseur très confortable, tourne sur lui-même, possède des roulettes. *"Pourquoi lui et pas les autres? - C'est pour impressionner!"* Une discussion s'engage sur paraître social et pouvoir *"Le siège de l'intendant est moins confortable et plus vieux. Dans la classe, le professeur a une chaise un peu rembourrée. L'élève a une chaise en bois et métal, rigide. Plus on descend dans l'échelle sociale, moins le siège est beau et confortable."*

Les terminales se répartissent des lieux, dans la ville. Dans les centres commerciaux, des sièges apparaissent, les gens peuvent désormais s'installer dans des fauteuils en osier, spacieux et rassurants, pour attendre, se reposer, discuter, passer le temps (personnes âgées...). Le public bien accueilli, va séjourner et sans doute consommer davantage. C'est une démarche commerciale, mais aussi une initiative qui définit un nouveau lieu de sociabilité. Par contre, à la gare de Melun, les sièges ont disparu. On ne veut peut-être pas que les gens s'y attardent, s'y couchent, notamment les personnes sans domicile fixe.

Cependant la commande de départ du MNATP a été ironiquement dévoyée et le résultat a été la production de chaises-sculptures monumentales, impraticables - qui ont été exposées dans le hall au lieu de servir au réconfort des visiteurs.

IV. Atelier et limites culturelles

L'Éducation nationale est lentement poreuse à la modernité. La linguistique et la grammaire de texte ont été acceptées difficilement. Depuis quelques années, on remarque l'arrivée lente mais progressive dans le savoir scolaire de notions familières à l'ethnologie. Mais les concepts-outils des chercheurs qui passent dans le domaine éducatif y déploient une force, qui peut être perçue, selon les mentalités, comme éclairante, subversive ou émancipatrice.

Dans le cadre du Groupe académique Droits de l'homme-Cultures, je me suis appuyée en 2001 sur la *Circulaire de Jack Lang contre les discriminations* pour monter au MNATP des stages visant à en déconstruire les processus. Conséquemment, en 2005, à Vitry, l'année qui a suivi le meurtre de Sohanne dans cette ville, un atelier sur le genre a été monté, en collège,

¹² D'après les bilans de Sylvie Perault, ethnologue/Maïa Thébaud, professeure d'art appliqué, voir aussi *op. cit.* : pp. 112-116.

dans une classe majoritairement féminine. L'atelier s'est confronté à la limite brûlante de l'actualité. Le professeur, un homme, féministe, et l'ethnologue, une femme, ont été violemment pris à partie par les élèves. Ces derniers, leurs familles restant persuadées qu'on voulait leur imposer une idéologie toute "occidentale" qui n'était pas la leur.

A la rentrée 2011, le BO n°18 - souligne la complémentarité des enseignements et de la vie scolaire, et afin de lutter contre les violences - réaffirme que la garantie d'un cadre de travail plus serein, passe par la prévention des discriminations, il ajoute : *par l'égalité entre les filles et les garçons*. Malgré cela, simultanément, une polémique se déclenche autour de l'introduction de la notion de genre dans les manuels de SVT.

Cependant au XXI^e siècle, l'éducation peut encore moins se contenter d'évidences. L'ethnologie est bien cette discipline transversale porteuse de finalités éthiques et civiques qui donnent sens aux pratiques scolaires. Sa présence bien légitime dans les manuels contribuera, dans nos sociétés individualistes, ethnocentrées et manipulées, à renouer des dialogues avec le collectif, l'autre, à former des citoyens qui pourront mieux évaluer le lien social et s'investir à bon escient, dans le perpétuel combat démocratique.

MONJARET, A. PROVOST, G. (2003), *Apprentis-ethnologues... quand les élèves enquêtent*, CRDP. Académie de Créteil.

Didactique et contextes culturels : l'apport de l'anthropologie

Mustapha Gahlouz

Enseignant

Lycée J. P. Timbaud, Brétigny-sur-Orge

LACNAD - INALCO

mustapha.gahlouz @free.fr

I. Problématique

Comment penser le rapport de l'enseignement, de l'architecture, de la construction ou de l'habitat aux pratiques vernaculaires de conception et de réalisation de l'espace bâti et de son environnement [forme, relations à l'espace, matériaux locaux, techniques de construction, main d'œuvre, etc.], c'est-à-dire dans quelle mesure ces pratiques peuvent être intégrées selon une perspective rationnelle dans l'enseignement ? Il s'agit de répondre à une double préoccupation didactique. Il s'agit, tout en satisfaisant la quête d'une méthode d'approche des pratiques sociotechniques relatives à la conception et à la réalisation de l'espace bâti et de son environnement dans les sociétés dites traditionnelles [celui de la société kabyle (Kabylie, Algérie) ancienne que nous étudions ici particulièrement], d'examiner le rapport et l'apport de l'anthropologie à la didactique.

Dans la formation des architectes, l'architecture et la construction, traditionnelles, ne bénéficient pas souvent d'apports théoriques qui les expliciteraient. L'environnement bâti qu'elles produisent, qui n'est effectivement pas commandé par l'architecte, est présenté plutôt comme le produit d'une architecture appelée, selon les auteurs, populaire, indigène ou folklorique, qui n'a pas reçu les faveurs d'une certaine théorie de l'architecture. Dénué de sa signification architecturale, cet environnement bâti se trouve relégué par une certaine théorie architecturale qui consacre la coupure architecture – construction (alors qu'il s'agit de deux dimensions d'une activité unique) (Epron, 1985) à la position de produit d'une « simple » activité technique. Il devient alors objet d'étude de plusieurs disciplines qui l'envisagent selon des points de vue différents ([Haudricourt, 1964). La « volonté esthétisante » contenue dans la forme est évacuée ou « diluée » pour ne retenir de cet habitat que les aspects liés à sa fonctionnalité ou à sa réalisation (technique). La qualité esthétique qui y est investie est présentée, non pas comme créée spécialement pour chaque édifice, mais transmise de génération en génération et relevant par conséquent de la tradition.

Dans l'enseignement technologique, la lecture anthropologique et ethnologique des objets techniques (et par conséquent des pratiques sociotechniques), examinés comme produit d'une organisation sociale, marchandise ou trace d'une civilisation donnée, est préconisée simultanément à d'autres lectures essentielles de ces objets (lecture structurelle, lecture fonctionnelle, recherche du principe) (Martinand, 1995). Cependant cette lecture est rarement effectuée. Cela tient au « coût » des études relatives au contexte sociotechnique relatif à l'objet. Dans notre étude qui concerne l'habitat et la construction traditionnels en Kabylie (Algérie), les pratiques sociotechniques relatives à la conception et à la réalisation de l'espace bâti et de son environnement nécessitent, en effet, une approche spécifique à la situation sociale, politique, économique et culturelle étudiée. De ce fait, les pratiques sociotechniques dont relève l'objet risquent de ne pas être assez clairement définies. Ceci a pour conséquence que les concepts utilisés à des fins didactiques sont souvent exclusivement liés à des considérations scientifico-techniques strictes, et ne permettent pas d'entrevoir l'objet technique dans son caractère synthétique (concours de facteurs) qui le différencie du caractère analytique de l'objet scientifique.

Deux questions doivent donc être élucidées pour caractériser ces pratiques et envisager leur traduction dans l'enseignement : Quelle lecture anthropologique peut-on faire de ces pratiques pour les caractériser ? Quel concept peut-on faire émerger à des fins didactiques et au service de disciplines diverses mais pouvant s'intéresser à un même objet comme l'architecture, la construction, l'éducation au patrimoine ou la géographie ?

II. Exploitation de l'approche anthropologique : une approche par les médiations régissant les pratiques sociotechniques

Chez certains anthropologues, c'est à la tradition qu'est attribuée la capacité régulatrice qui explique le maintien d'un modèle d'habitat dans la société indigène préindustrielle. Et la disparition de la tradition comme force régulatrice est imputée à deux causes essentielles. Ce sont, le développement de la spécialisation et de la différenciation d'une part, et le développement de nouvelles contraintes réglementaires qui aurait mis fin à une discipline librement consentie d'autre part. Si nous ne contestons pas ces deux arguments, avancés notamment par A. Rapoport, (Rapoport, 1972) l'idée de la discipline librement consentie par l'opinion publique peut prêter à confusion et occulter les conditions politiques, socioéconomiques, matérielles et symboliques auxquelles sont nécessairement corrélées ces contraintes réglementaires. Le cadre réglementaire régissant la construction de l'époque préindustrielle n'a pas introduit les mêmes contraintes que celles introduites par l'accélération de l'urbanisation au XIX^e siècle. Les conditions générales imposées au propriétaire qui se propose de bâtir dans la cité préindustrielle du M'zab (région du sud-algérien) par exemple (Cuperly, 1987) et celles imposées en 1852 par le préfet parisien Haussmann, à travers l'invention du permis de construire, si elles ne diffèrent pas dans l'objet de leur contenu, diffèrent dans leurs fondements (notamment du pouvoir qui les édicte et des moyens que détient ce pouvoir pour les faire respecter), dans leur visée d'aménagement et de contrôle de l'espace et dans leurs implications sociales. Il s'agit manifestement de deux situations sociopolitiques et culturelles différentes.

Entre une société privilégiant la transmission orale comme la société kabyle et une société à tradition écrite, l'importance et l'influence aussi bien des outils symboliques (comme l'écriture et le graphisme) que des politiques d'aménagement de l'espace sur les pratiques sociotechniques de construction, ne peuvent être omises¹.

On ne peut donc séparer l'ordre technique de l'ordre politique qui le fonde ; on ne peut le séparer aussi des diverses médiations dont il se sert. L'utilisation d'outils symboliques comme l'écriture et le graphisme, l'instauration de règles (règlements, normes) ou l'organisation du travail à travers notamment sa division dite scientifique, tout en s'avérant des éléments décisifs dans l'évolution des systèmes technologiques de la construction, doivent être comprises comme conditions internes de fonctionnement d'une organisation sociale, politique et économique qui leur confèrent des attributs de pouvoir et de légitimité². Dès lors, un

1 Dans les pays développés, et notamment en France, l'utilisation massive des outils symboliques a joué un rôle considérable dans l'évolution des systèmes technologiques de la construction. Historiquement, elle s'est enclenchée avec l'apparition de l'ingénieur, qui a non seulement rationalisé les pratiques techniques mais aussi bouleversé les modes de transmission des savoirs (Dewart & Lemoine, 1981).

Ce développement s'est aussi accompagné, notamment en France, d'une politique d'aménagement du territoire, donc de maîtrise et de contrôle de l'espace, menée par un État de type moderne, à travers un pouvoir coercitif qui se manifeste dans ce que l'on pourrait qualifier de juridico-discursif, mais aussi à travers la normalisation et la technique. A ce pouvoir reposant sur la technique, la normalisation et le contrôle, se joint un pouvoir fonctionnant sur la censure, la répression et l'occultation, dont les effets se ramènent tous, comme le souligne M. Foucault, à l'obéissance (Foucault, 1975).

2 Il n'est pas sans rapport que les médiations servent une politique d'aménagement de l'espace comme traduction des fondements et des visées d'un pouvoir qui entend maîtriser et contrôler l'espace dont il a la charge. Dès lors, le problème de la maîtrise et du contrôle de l'espace renvoie nécessairement à la question de

éclairage des rapports entre système technique et société se révèle être celui des rapports que le système de représentations de cette société entretient avec les connaissances spécifiques qui accompagnent la conception et la réalisation du bâti.

Dans le cas qui nous intéresse, les pratiques sociotechniques relatives à la conception et à la réalisation de l'espace bâti et de son environnement relèvent d'une société à tradition orale. Les médiations dans l'accomplissement d'une activité technique, qu'elles consistent en des outils symboliques, des normes ou des formes d'organisation de travail, sont fonction de l'environnement sociotechnique et politique dans lequel se déroule cette activité. Mais, la combinaison de ces médiations n'est pas la même dans toutes les sociétés. Les règles qu'elles édictent aussi ne prennent pas nécessairement les mêmes formes. Dans les sociétés à tradition orale, ces règles ne sont pas toujours objectivées, et c'est justement de cette objectivation que dépend la compréhension des éléments qui régissent la conception et la réalisation de leur espace bâti et de son environnement. Et ces éléments ne sont pas directement identifiables notamment lorsqu'il s'agit de pratiques peu « rationalisées » qui n'explicitent pas directement leurs fondements et leurs motivations. Elles le sont encore moins quand on veut les inscrire en rapport à des pratiques modernes rationnelles (au sens de l'ingénieur). La perspective comparatiste qui en résulte risque de s'enliser dans les dichotomies classiques (Lévi-Strauss, 1962) : domestiqué/sauvage, connaissance scientifique/pensée magique, ingénieur/bricoleur, etc. qui, aussi pertinentes soient-elles, ne vont pas au-delà du constat. La perspective, si elle est nécessairement comparatiste, ne peut être efficace que si, en abordant des situations socioculturelles différentes, elle situe les différences entre cultures et les questions d'évolution qui leur sont inhérentes dans l'utilisation des médiations investies dans une pratique.

Cette perspective se révèle possible par l'adoption d'un cadre d'analyse qui s'appuie sur le modèle que nous propose A. Wisner (Wisner, 1997 : 248). Ce modèle qui relève aussi bien de l'anthropotechnologie que de l'ethnologie culturelle, considère les relations systémiques entre l'individu et son environnement au cours d'une activité technique. Il contient trois relations mutuelles entre le sujet, l'objet et la communauté au cours de l'accomplissement d'une activité technique :

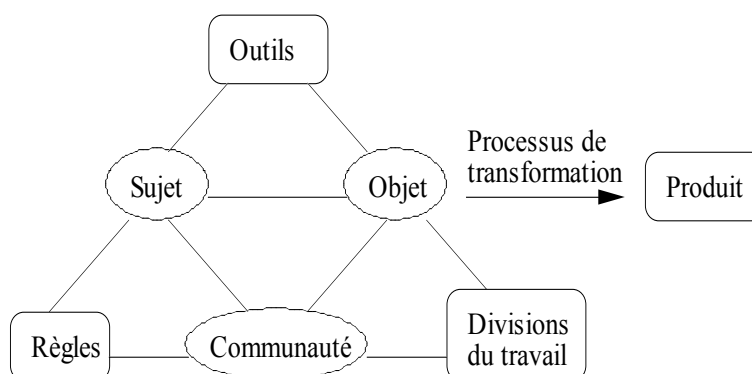


Fig.1. Structure de base d'une activité (d'après Engeström)

l'exercice du pouvoir dans la société politique globale. Or, tout contrôle est conditionné par une emprise sur l'espace sur lequel il s'exerce, et le contrôle d'une population suppose le contrôle de son territoire.

Il y a donc une double relation de dépendance. La première, entre le type d'emprise sur l'espace et le type de pouvoir qui s'exerce sur cet espace. Aucun contrôle ne peut être exercé sans une emprise sur l'espace et aucune population ne peut être contrôlée sans que son territoire le soit ; la deuxième, entre les formes d'organisation spatiale et les structures sociopolitiques. Cela signifie que le modèle d'espace bâti, en tant qu'empreinte matérielle, correspond à un type d'emprise sur l'espace correspondant lui-même à un type de pouvoir ou d'autorité exercé sur cet espace (Loschak, 1978).

in WISNER A., 1997, op. cit., p. 248.

- la relation entre le sujet et l'objet a pour médiateur des outils (ce qui est utilisé dans les processus de transformation y compris les outils matériels ou intellectuels)
- la relation entre le sujet et la communauté a pour médiateur des règles (les normes explicites ou implicites, les conventions et les relations sociales au sein de la communauté)
- la relation entre l'objet et la communauté a pour médiateur les divisions du travail (l'organisation explicite et implicite en relation avec le processus de transformation de l'objet en produit).

III. Une lecture anthropojuridique des pratiques relatives à la conception et à la réalisation de l'espace bâti et de son environnement dans la société kabyle ancienne

1. Privilégier une approche par les médiations que sont les règles

En privilégiant une entrée par les « règles », l'approche que nous adoptons tente de mettre en rapport le modèle d'espace bâti de la société kabyle ancienne avec les normes en vigueur dans l'espace social correspondant et d'expliquer ce rapport en mettant en évidence les conditions politiques, matérielles, économiques et symboliques qui les mettent en relation. Ce choix se justifie par le fait que cette entrée permet une confrontation beaucoup plus immédiate avec ce que reflètent effectivement l'espace bâti et son environnement : un édifice matériel par lequel sont représentés même de manière indirecte, l'édifice social et le pouvoir qui le soutient. Il est donc légitime de soutenir que le droit, en tant que reproducteur des formes principales de la solidarité sociale et émanation d'un pouvoir ou d'une autorité qui l'édicte, constitue un biais adéquat pour en rendre compte. Le droit dont il est question est un droit coutumier régissant une société privilégiant la transmission orale. Il est étudié à travers l'analyse de contenu d'un corpus de coutumiers de villages appelés qanouns recueillis à la fin du XIX^e siècle.

2. Hypothèse

L'hypothèse que nous faisons est que la forme prise par l'habitat kabyle peut s'expliquer par un système de référence dans lequel les pratiques sociotechniques de conception et de réalisation de l'espace bâti et de son environnement sont régies par des règles admises par les membres de la communauté en tant qu'acteurs directs ou indirects de ces pratiques. Il n'a pu se développer sans qu'il soit socialement contrôlé aussi bien dans sa conception que dans sa réalisation. D'une part, cette hypothèse attribue le pouvoir de contrôle et de maîtrise de l'espace bâti et de son environnement qui en découle à l'instance dirigeante du village kabyle, en l'occurrence l'assemblée des hommes. D'autre part, elle assigne aux textes « légaux », en l'occurrence les coutumiers, la tâche de rendre compte, en partie, du système régissant la conception et la réalisation de l'espace bâti et de son environnement dans cette société.

3. Résultats de l'étude des qanouns

L'analyse des qanouns confirme cette hypothèse, puisque les dispositions qui y sont contenues révèlent que :

- l'appartenance aux diverses unités sociales formant le village, constitue un véritable marquage territorial³. La notion d'espace public ne vaut que pour les gens qui y habitent ;

³ Par la forme qu'il prend, mais aussi par les liens territoriaux et de descendance qui unissent ceux qui l'habitent, l'espace bâti de la société kabyle traditionnelle présente l'image d'une série de collectivités emboîtées (Basagana & Sayad, 1974). Cette série de collectivités emboîtées suggère une appropriation sélective de l'espace qui s'amenuise au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre, c'est à dire de la maison. Nous pressentons ainsi que tout habitant de cet espace établit des distinctions de plus en plus fortes au fur et à mesure qu'il sort de son premier cercle d'inscription. Celle-ci se fait sur la base de son appartenance parentale d'abord, de son

- ce marquage est renforcé par un droit de préemption sur la terre dévolu au parent le plus proche et une exclusion de la femme de l'héritage pour empêcher l'étranger de s'emparer de la terre ;
- il existe une immunité territoriale qui exclut le droit de poursuite d'un individu dans une maison ou d'un étranger dans le village où il se réfugie, et des dispositions régissant l'hospitalité qui mettent l'étranger sous responsabilité collective déléguée ;
- seules les lois édictées par son assemblée sont applicables à l'intérieur du village ;
- des différenciations sont opérées sur les lieux que nous avons appelés espaces à forte charge différenciatrice comme la maison ou la fontaine et assorties d'injonctions, d'interdictions ou d'assignations renvoyant au sexe, au statut, à l'âge ;
- ce contrôle et cette maîtrise de l'espace s'étendent à la réalisation même du bâti puisque la construction de la maison kabyle intéresse toute la collectivité et est l'objet d'une *tivizi*, c'est-à-dire d'une forme d'entraide et d'assistance réciproque entre familles de la communauté villageoise. L'intervention de toute la communauté peut s'expliquer en partie par la nécessité de construire une maison complexe qu'on ne pourrait réaliser autrement (nécessité technique liée aux ressources humaines) ou encore pour des raisons économiques. Cependant, si les membres de la communauté villageoise vont satisfaire à cette obligation d'entraide, ce n'est pas seulement pour apporter leur contribution matérielle à un des leurs, c'est aussi pour manifester leur accord. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que cette entraide ne joue en matière de construction que pour les travaux de fondation et de toiture, c'est-à-dire les deux termes extrêmes de l'édification d'une demeure, d'un cycle de travaux et de rites que marque le partage des repas communiels. La construction comprend des aspects rituels et religieux importants qui font appel à des consécration et des communions⁴. En substance, le processus de la construction apparaît comme un accord tacite fixé dans des procédures de diverses natures qui apparaissent alors comme des « règles ». S'il n'y a pas de spécialisation, le découpage du chantier s'appuie sur une distribution des rôles et une représentativité des groupes dont la présence traduit une approbation de l'activité, un consensus sur l'activité, et en même temps un moyen de la contrôler.

IV. Exploitation didactique

1. Un concept fédérateur : l'idée de paroi

De cette lecture un concept clé émerge : c'est celui de paroi. L'idée que nous soutenons est que le cadre bâti peut être considéré comme une combinaison de parois en vue de finalités diverses (Moles A. & Röhmer E., 1978).

Du point de vue structurel, nous pouvons en effet dissocier et donc recombinaison dans un jeu libre de la fonction constructive diverses fonctions que peuvent remplir les murs que sont les parois par leur consistance physique et matérielle : fonction de support, fonction d'isolation thermique et phonique, etc.

Au-delà de sa matérialité et de sa consistance physique, tout un éventail de considérations pour concevoir une paroi, renvoient à des aspects plus subtils de la perception psychologique, sociale ou juridique puisque le mur (paroi) s'est avéré dans notre étude comme limite spatiale entre des groupes humains. Les parois régissent les relations d'appartenance au territoire de telle sorte que nous pouvons dire que la proximité géographique détermine le degré de

appartenance territoriale ensuite, ces dernières le faisant évoluer entre-temps à travers les liens politiques que noue la communauté du village.

⁴ Le rituel ici, peut être interprété de plusieurs façons : comme formalisation du processus et du procédé d'apprentissage et donc comme renforcement de la portée des pratiques ; comme non savoir ou comme modèle explicatif non cohérent à l'acte et qui, vu l'indigence des forces productives qui caractérise cette société, comme une sorte de prémonition contre l'incertain. Il est aussi en rapport avec l'institutionnalisation des relations intergroupales et par voie de conséquence, individuelles.

parenté. Ainsi, même si elle n'est pas physique, la paroi est de nature sociale. D'autre part, les formes spatiales expriment non seulement des conditions spécifiques d'occupation et d'usage de l'espace, mais aussi une fonction de représentation rendant compte d'une structure sous-jacente et souvent inconsciente. De l'étude de l'habitat kabyle, il ressort que les murs et les portes (barrières) contribuent non seulement au balisage de l'espace en y créant des unités de lieux, mais induisent un comportement inséré dans un volume [espace] créé par ces unités de lieux.

De plus, psychologiquement, si l'érection d'une paroi (comme par exemple, construire le mur entourant la cour et le fait de garder, toujours fermé, le porche par lequel s'ouvre l'enceinte de la cour sur la rue), représente la discontinuité d'une propriété sensorielle, en l'occurrence la visibilité, elle constitue aussi une séparation brusque qui diminue nécessairement l'importance des phénomènes, notamment d'intimité et de fidélité.

Enfin, symboliquement, en séparant deux espaces sémantiques distincts, la paroi attribue le caractère sacré ou profane, permis ou interdit, sûr ou incertain, etc., des espaces qu'elle induit.

2. Conséquences pour l'enseignement

Il y a donc, au-delà de sa matérialité et de sa consistance physique, tout un éventail de considérations pour concevoir une paroi qui renvoient à des aspects plus subtils de la perception psychologique, sociale ou juridique et qui dépassent le cadre du seul contexte scientifico-technique strict dans lequel sont le plus souvent confinés, faute d'une lecture anthropologique des pratiques, les concepts technologiques dans l'enseignement. Envisager ces considérations implique pour l'enseignement de l'architecture et de la construction traditionnelles la sollicitation de cadres d'analyse divers et qui ne sont pas nécessairement convergents. La tâche qui lui incombe alors est de faire les jonctions entre divers types de savoirs, de concepts, etc., et d'en gérer les contradictions ou les complémentarités.

Au-delà, cette étude montre qu'il n'y a pas lieu de classer les pratiques sociotechniques en termes de noblesse. Didactiquement, toute pratique, quel que soit le contexte socioculturel dans lequel elle se déploie, a son intérêt. Les pratiques sociotechniques anciennes notamment, chargées de leur contenu de tous ordres (technique, économique, juridique, anthropologique, etc.), peuvent faire l'objet d'une transposition dans l'enseignement au même titre que les activités industrielles les plus évoluées. Il faut, pour ce faire, qu'en abordant des situations socioculturelles différentes, cette transposition situe leurs différences entre cultures dans l'utilisation des médiations investies dans une pratique.

Bibliographie

- BASAGANA, R., SAYAD, A. (1974), *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, Mémoires du CRAPE, t. XXII.
- CUPERLY, P. (1987), « La cité ibadite : urbanisme et vie sociale au XI^e siècle, d'après un document inédit : le kitab talkhis al-qisma et le kitab usul al-aradin d'Abu L'abbas Ahmad », *Awal*, n°3, pp. 89-114.
- DEWARTE, S., LEMOINE, B. (1981), *L'architecte et les ingénieurs : deux siècles de construction*, Paris, Ed. Le moniteur.
- EPRON, J.-P. (1984), *L'architecture et la règle. Essai sur les doctrines architecturales*, Alger, OPU.
- FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- GOODY, J. (1979), *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Ed. de Minuit.

- GAHLOUZ, M. (2002), *Droit coutumier, contrôle et maîtrise de l'espace bâti et de son environnement dans la société kabyle de la fin du XIX^e siècle*, Th. Anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.
- HAUDRICOURT, A.-G. (1964), « La technologie science humaine », *La pensée*, 115, pp. 28-35.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MARTINAND, J.-L. (1995), Rudiments d'épistémologie appliquée à une discipline nouvelle : la technologie, in M. DEVELAY (coord.), *Savoirs scolaires et didactiques des disciplines. Une pour aujourd'hui*, Paris, E. S. F.
- MAUNIER, R. (1930), « Les rites de la construction en Kabylie », in *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Félix. Alcan, 1930, pp. 153-177.
- MAUNIER, R. (1937), « Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord », *l'Année Sociologique*, série C, fasc. 2, pp. 35-61.
- MOLES A., RÖHMER E. (1978), *Psychologie de l'espace*, Paris, Casterman.
- RAPOPORT, A. (1972), *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod.
- WISNER, A. (1997), « Aspects psychologiques de l'anthropotechnologie », *Le travail humain*, tome 60, n°3, pp. 229-254.

“

**Le développement durable à l'aune de l'anthropologie :
état des connaissances et questionnements**

”

Le développement durable à l'aune de l'anthropologie : État des connaissances et questionnements

Françoise Lafaye
Chargée de recherche
Université de Lyon, CNRS, F-69120, ENTPE, EVS, UMR 5600
francoise.lafaye@entpe.fr
Nathalie Ortar
Chargée de recherche
Université de Lyon, CNRS, F-69120, ENTPE, LET, UMR 5593
nathalie.ortar@entpe.fr

Cet atelier est né de la rencontre de deux anthropologues. Sans analyser les mêmes objets, l'une travaillant sur les pratiques quotidiennes, l'autre sur les risques industriels, nous avons cependant eu l'intuition que nos préoccupations de recherche se rejoignaient sur certains aspects, notamment qu'elles rencontraient fréquemment le terme de « développement durable » et les questions qui lui sont associées. En outre, le fait que nous soyons chargées de recherche au Ministère de l'Écologie, du Développement Durable, des Transports et du Logement¹ (MEDDL), en poste dans une école d'ingénieurs dont l'objectif désormais affiché est de former des experts de ce domaine, nous a bien entendu familiarisé à ce vocable.

Mais doit-on considérer cette notion comme unifiée et renvoyant à une définition canonique, acceptée par tous ? De fait, le développement durable constitue une notion floue et sujette à critiques et à controverses. Si le terme fait consensus, il est également polysémique.

Institutionnalisé en 1987 par le rapport Brundtland, ce terme de développement durable continue de faire référence à un ensemble de perturbations auxquelles notre environnement est soumis. Du réchauffement climatique à l'épuisement des ressources énergétiques, en passant par les conséquences de pollutions générées par l'activité humaine, le débat engagé se concentre sur l'avenir de notre planète et suppose de profonds changements dans nos comportements et nos pratiques. Dans un contexte où préoccupations environnementales et revendications écologistes se développent, certains vont jusqu'à prôner la remise en cause d'un des maîtres mots de nos sociétés : la croissance, et invitent à repenser l'économie mondiale.

Les interprétations proposées de ce constat et les solutions à trouver pour pallier à la dégradation de notre planète sont, elles, loin d'être uniques et univoques. Elles renvoient à des valeurs, à une idéologie, qui suscitent des controverses de nature diverse (scientifique, politique, etc.). Et c'est là que réside le paradoxe de cette notion. Le développement durable est présenté comme un principe d'actions structuré sur trois piliers : l'environnement, l'économie et le social. Tout en faisant consensus, les modalités de sa mise en œuvre restent à inventer. En effet, au-delà des généralités, l'examen des débats et des actions menées au nom du développement durable montre que les conceptions du monde à l'œuvre sont multiples et souligne les difficultés liées à la combinaison de ces trois piliers.

En matière d'action publique, par exemple, alors que le développement durable est présenté comme un principe d'action et figure dans de nombreuses politiques publiques, la notion même reste floue. Dans un entretien, Michèle Pappalardo (2010), commissaire au

¹ Aujourd'hui, Ministère de l'écologie, du développement durable et de l'énergie (MEDDE).

développement durable, évoque ses missions : faciliter et encourager la prise en compte du développement durable par l'ensemble des acteurs privés et publics. Ces missions, présentées comme transversales et stratégiques, montrent par-là même la non-stabilisation de cette notion de développement durable.

D'un point de vue scientifique, la situation n'est guère plus claire. Edwin Zaccai s'interroge sur les effets que peuvent avoir les multiples références au développement durable sur les disciplines et montre que le développement durable n'apparaît pas comme un paradigme général, mais qu'il est réinterprété selon chacune d'entre elles. Outre cet apport, l'auteur ne déroge pas à la difficulté de caractérisation de ce qu'il nomme un « concept » (2007 : 380) expliquant quelques lignes plus bas, à l'aide d'une paraphrase qu'il s'agit d'« une notion large et consensuelle, porteuse de promesse de renouvellement positif » (*ibid.*).

Un certain nombre de recherches en SHS se sont emparées de ce phénomène et tentent d'en analyser différents aspects. D'un point de vue politique, les recherches produites s'intéressent à la nature du projet que suppose le développement durable. Yannick Rumpala propose une analyse des discours produits concernant ce qui peut être considéré comme une nouvelle forme du projet politique. Tentant de repérer « les schémas communs avec lesquels les situations et les enjeux sont envisagés » (2010 : 111), il étudie les discours qui selon lui conduisent aux systèmes de pensées. Plus que la constitution d'un projet collectif, il voit dans les discours sur le développement durable « la convergence d'affirmations sur la nécessité d'un engagement général » (*Ibid.* : 127), et invite à y voir non pas un projet manquant de cohérence mais un « un métarécit » exprimant une intention, une « forme de volonté orientée vers un but. » (*Op. Cit.*).

D'un point de vue économique, Nicolas Buclet (2009) présente le développement durable comme un ensemble d'enjeux collectifs qui appellent des modes d'action politique renouvelés. Il serait donc un projet visant à redéfinir les relations de l'homme avec son environnement. Ainsi, constatant la concomitance de l'essor des problèmes environnementaux et de l'extension de la sphère marchande dans un monde industrialisé, il voit dans le développement durable un principe dynamique qui permettrait de réorganiser les activités humaines et la coopération entre acteurs, et dont le contour apparaîtra dans l'action.

Economiste lui aussi, Serge Latouche est plus critique à l'égard de cette notion, l'inscrivant dans « l'ère des développements à particules » (2003 a : 23). Tout comme Mathieu et Guermont (2005), il y voit un système idéologico-politique permettant de légitimer des choix économiques productivistes. Reprenant les trois piliers du développement durable, il considère celui-ci comme : « un arbitrage entre des objectifs contradictoires : l'efficacité économique, l'équité sociale et la protection de l'environnement » (Latouche, 2003 : 46).

Objet de polémique et de débat, fuyant et flou, éminemment idéologique, nous terminerons ce paragraphe sur le « portrait en creux » qu'en fait Dominique Pestre pour qui le développement durable « tel qu'il est défini, raconté ou mis en œuvre depuis deux décennies et demie, n'est pas une chose ou une pratique univoque dont nous pourrions simplement dire la vérité. Il ne constitue pas une évidence, un avenir dont les valeurs et les institutions seraient partagées, une nécessité commune que chacun s'empresserait de mettre en œuvre » (2011). En cela, il éveille la curiosité du chercheur qui ne peut que tenter de le saisir.

Appréhender le développement durable suppose de l'envisager dans son ensemble –tant du point des pratiques sociales qu'il suscite que des innovations techniques qu'il suggère ou encore des controverses au centre desquelles il prend forme.

Etudier ce phénomène implique donc la mise en place d'une approche pluridisciplinaire. Mais dans cette nouvelle dynamique de recherche, que peut apporter l'anthropologie ? En effet, notre discipline est « naturellement » interpellée par ce phénomène, par le holisme qui en constitue l'essence, et il semble crucial qu'elle se pose dès maintenant la question de ses apports spécifiques à l'analyse des changements induits par les transformations des conditions d'existence sur la planète. De plus, comme le montre Philippe Descola, l'anthropologie « n'a cessé de se confronter au problème des rapports de continuité et de discontinuité entre la nature et la culture » (2002 : 14). C'est dans la dynamique de ces rapports que prend corps le développement durable.

Formées à la même discipline, nous avons décidé de nous emparer de cette notion étendue et d'envisager collectivement ce que notre discipline peut apporter à sa compréhension, ou du moins ce qu'elle peut en dire. Cet atelier se proposait donc de participer à la construction du développement durable en tant qu'objet de recherche anthropologique au travers de travaux de terrain, de questionnements méthodologiques - se posant la question de l'adaptation des outils habituellement utilisés - ou de réflexions théoriques. Il avait pour objectif d'interroger les conditions d'exercice de la démarche anthropologique et de confronter les acquis et les limites des savoirs existants - comme ceux de l'anthropologie du quotidien ou de l'anthropologie du risque - à un tel objet de recherche.

Partant de nos expériences professionnelles, et de nos préoccupations de recherche, il nous semblait qu'un savoir parcellaire existait déjà. Sans se revendiquer du développement durable, il pouvait largement contribuer à la compréhension de ce phénomène sans le réduire. Par exemple, nous avons supposé que l'anthropologie du quotidien, au travers de ses thèmes « classiques » tels que modes de vie, parenté, travail, relation au temps... et des concepts classiques de la discipline, pouvait contribuer à aborder le développement durable dans sa complexité mais aussi dans ses réalités. En effet, comment appréhender les éléments qui contribuent à une prise de conscience, préalable à un changement volontaire de comportement, ou des changements imposés aux individus par la précarité énergétique et/ou la dégradation de l'environnement, sans ce recours à ce qui structure la vie des individus et des groupes. De la même manière, l'anthropologie des risques s'intéresse aux choix faits, aux arbitrages opérés et aux décisions prises *in fine* en matière de dangers générés par l'activité humaine. Comment appréhender les conséquences de ces changements et des prises de risques sur les environnements et les modes de vie ?

Plusieurs collègues ont entendu notre appel et sont venus ouvrir ce chantier. Ils l'ont appréhendé par des entrées totalement différentes. Ainsi Nathalie Ortar a étudié les manières dont la population de la Baie de San Francisco s'empare de ces nouvelles contraintes environnementales et tente (ou pas) de modifier ses modes de vie en ce sens, alors que Anne-Sophie Sayeux a abordé les solutions qui sont généralement avancées pour pallier au manque énergétique et leur signification sociale, en particulier le co-voiturage. Françoise Lafaye a mis en évidence les tensions existantes entre le respect de l'environnement central dans la démarche éco-quartier et la pollution résiduelle des sols lorsque le projet se situe sur un ancien site industriel pollué. Dans un autre ordre d'idées, Etienne Bourel évoque les effets pervers des mesures environnementales dans la gestion de la forêt dans un pays du Sud et Mariecke Blondet a étudié la place allouée aux populations dans la mise en œuvre de réserves naturelles et des zonages environnementaux. Enfin dans une approche plus théorique, Tobias Girard aborde l'ambiguïté de la durabilité et l'effacement du politique dans l'analyse des risques.

Références bibliographiques

- BUCLET, N. (2009), *Les déclinaisons territoriales des stratégies de développement durable : à la recherche de l'espace-temps perdu*. Mémoire d'HDR, Université de Compiègne.
- DESCOLA, P. (2002), « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, pp. 9-25.
- LATOUCHE, S. (2003) a. « L'imposture du développement durable ou les habits neufs du développement », *Mondes en développement*, n° 121, pp. 23-30.
- LATOUCHE, S. (2003) b. « Johannesburg : une étape significative dans la construction de la gouvernance internationale du développement durable », *Mondes en développement*, n° 121, pp. 31-46.
- MATHIEU, N. et GUERMONT, Y. (2005), *La ville durable, du politique au scientifique*, Paris, Cemagref-CIRAD-Ifremer-INRA, coll. « Indisciplines ».
- PAPPALARDO Michèle, (2010), « Le développement durable en action : Entretien avec Madame le commissaire général au développement durable, Michèle Pappalardo », *Revue française d'administration publique*, 2, n°134, pp. 267-275.
- PESTRE, D. (2011), « Développement durable : anatomie d'une notion », *Natures Sciences Sociétés*, n° 19, pp. 31-39.
- RUMPALA, Y. (2010), « « Développement durable » : du récit d'un projet commun à une nouvelle forme du futurisme ? », *A contrario*, 2, n° 14, pp. 111-132.
- WEBER, J., (1996), *Aujourd'hui demain. Le développement durable*, Conférence d'ouverture des journées Sciences et Citoyens, organisées par le CNRS, 1^{er} novembre.
- ZACCAÏ, E. (2007), « Développement durable et disciplines scientifiques », *Natures Sciences Sociétés*, (15/4), pp. 379-388.

Les habitants de la baie de San Francisco face au développement durable : pour une anthropologie du quotidien

Nathalie Ortar
Chargée de recherche
LET UMR 5593 – ENTPE/Université Lumière/CNRS
(Vaulx-en-Velin/Lyon - France)
Nathalie.Ortar@entpe.fr

La société est confrontée à de nombreux changements et défis liés au réchauffement climatique, à l'épuisement des ressources énergétiques, aux conséquences de pollutions générées par l'activité humaine. Au cœur des challenges posés par le changement climatique et le besoin de construire une société plus durable se pose la question des changements de comportement et des routines quotidiennes. Des recherches telles que celle de l'historien Martin Melosi (2010), de l'anthropologue Laura Nader (2010) ou des sociologues Dennis Kingsley et John Urry (2010), présupposent que pour arriver à modifier les schémas actuels de consommation de l'énergie, et dans le cas de la recherche de Kingsley et Urry (2010) de déplacement, nous avons besoin de comprendre les chemins pris jusqu'à présent et les choix – politiques, économiques, autant que sociaux – effectués de façon à comprendre le contexte actuel d'usage de l'énergie.

Un tel questionnement incite à réfléchir au contexte d'observation et d'analyser du point de vue de l'anthropologie la question du développement durable. La sociologue E. Shove (2003) a ouvert la réflexion à ce sujet. Dans ses travaux elle analyse l'historicité de la notion de confort et sa normalisation obtenue notamment en imposant de nouvelles façons de construire les logements qui ont imposé l'usage de la climatisation. Cet usage décidé en amont par les constructeurs lors d'ententes commerciales, et le développement de façon concomitante du chauffage dans toutes les pièces des maisons, ont progressivement imposé une notion de température de confort attendue de façon uniforme à tous les endroits de la planète quelque que soit la latitude des pays visités. Sa recherche sur la propreté s'attache également à montrer les mécanismes économiques, industriels, et dans ce cas hygiénistes, qui impulsent un changement de norme et provoquent une transformation des routines quotidiennes, et des normes de la propreté corporelle autant que du linge. Son travail a ouvert la voie à de nouvelles façons d'aborder le quotidien mettant en expérience par exemple la notion de confort intérieur ainsi que le montre Hélène Subremon (2009) dans sa recherche sur la notion de confort où elle compare l'usage de l'énergie dans plusieurs foyers européens. De ces recherches se dégage l'importance d'appréhender le quotidien par le biais des routines.

Notre vie quotidienne est régie par nos routines. Certaines sont conscientes, mais la plupart sont tellement intégrées à notre vie que nous ne réalisons que rarement qu'elles en sont une partie intégrante. Certaines paraissent immuables quand d'autres changent rapidement. Les anthropologues Ehn et Löfgren (2010) se sont attachés à décrire cette notion de routine dans un ouvrage où ils tentent d'analyser les mécanismes de nos actions quotidiennes. « *Le mot routine vient de route, un petit chemin. Cette métaphore nous fait réfléchir à comment les routines sont créées de la même façon que les chemins, à travers de nombreuses répétitions, mais aussi combien elles deviennent envahissantes.* » (Ehn and Löfgren, 2010 : 81)

Analyser le quotidien, sa répétition, ce qui fait justement son caractère routinier peut sembler de prime abord peu adapté à une analyse du changement, or nos routines changent au cours de notre vie voire de l'année ou des circonstances. « *Comment une nouvelle activité est-*

elle progressivement transformée en une habitude familière ? Comme le chemin que nous évoquions tout à l'heure, comment chaque pas suit-il le précédent ? S'agit-il d'une solution pratique à un problème spécifique ou une façon de mettre de l'ordre au rythme des jours ? » s'interrogent Ehn et Löfgren (2010 : 82), des interrogations que nous avons repris à notre compte pour tenter de saisir le changement dans le quotidien et par là l'origine des routines et les facteurs qui influencent le changement.

D'août 2010 à juin 2011 nous avons conduit une enquête de terrain dans la baie de San Francisco sur les routines quotidiennes et ce que les individus entendent à propos du développement durable. Elle se base sur une quarantaine d'entretiens réalisés auprès de familles et de célibataires, une ethnographie du quotidien et des institutions. Dans le cadre de cet article nous nous proposons d'interroger quelques uns des changements ou des absences de changement observés. Lors des entretiens, la notion de développement durable, plus que toute autre notion, impose la nécessité de devoir aller au-delà d'un discours destiné à répondre aux attentes de l'enquêteur. L'entretien portait sur les pratiques quotidiennes sans mentionner le développement durable. Nous aborderons en premier lieu des routines qui paraissent identiques puis celles qui ont évolué.

I. La propreté et l'énergie : une apparente continuité de routines

Les routines entourant la consommation de l'énergie et la propreté présentent de nombreuses similitudes. Les deux semblent être acquises à travers l'éducation et semblent peu changer dans le temps. A propos des habitudes entourant la propreté, deux éléments sont apparus stables : les produits utilisés et la façon de nettoyer, que cela concerne le ménage ou la lessive. Pour le ménage les produits les plus cités étaient des produits assez anciens qui existaient déjà lors de l'enfance des informateurs.

Dans le processus de description des pratiques, certaines routines apparaissent plus centrales. Ce sont des habitudes prises durant l'enfance en aidant ou regardant les parents. Elles représentent également un cœur des habitudes sur lesquelles les parents se focalisent durant l'enfance.

“Getting up, getting dress, brushing his teeth, combing his hair, having his breakfast, putting his dishes away in the sink, rinsing them off. Reading every morning, getting himself to school, going to school. Teaching him to be responsible for his own area, his bedroom, the family room, that kind of thing.” (Homme, 55 ans, cadre)

Toutefois, le fait que les habitudes semblent stables ne signifie pas qu'elles n'ont pas évolué. Si les habitudes de nettoyage n'ont pas changé dans les descriptions et si la foi dans le produit « Clorox » enseignée durant l'enfance reste immuable, l'usage des produits est devenu de plus en plus sophistiqué avec la multiplication des produits spécialisés comme les lingettes nettoyantes qui se retrouvent dans chaque pièce avec des fonctions différentes. Leur usage est présenté comme simplifiant le cours des tâches ménagères et de permettre une plus grande réactivité lorsqu'un incident ou une tâche se produit. Si la même marque est toujours utilisée c'est donc sous des formes diverses. L'apparente absence de changement ne résiste pas à l'analyse et procède plus d'une volonté marketing de maintien d'une marque que de routines restées inchangées. Ainsi que le souligne Elisabeth Shove (2003) dans sa recherche citée, nous retrouvons l'importance d'analyser le rôle des évolutions du marché des produits de consommation pour comprendre l'évolution des routines. Dans le cas du ménage, la production des biens de consommation a renforcé des routines existantes apprises durant l'enfance.

La plupart des gens qui indiquent avoir des routines relatives à l'énergie les ont apprises dans leur enfance sous l'influence de parents élevés durant la crise économique de 1929. A l'opposé des routines entourant la propreté où la conscience d'agir selon un schéma enseigné

durant l'enfance est fort, une telle conscience ne semble être révélée à l'informateur que lors de l'entretien supposant une absence de questionnement au quotidien.

“Where did you learn your energy routines ?

- 25A From nobody. You know, it's interesting now that you say it, that was a big thing in my house growing up. Turn out the lights. But nobody was really, I guess back then they were being as energy conscious as they could by keeping the lights off and stuff. But nobody's ever like recycling, nobody's ever done that and I don't do that either.” (homme, 55 ans, cadre)

La considérable augmentation de la consommation d'énergie invite toutefois à relativiser les discours. Tourner l'interrupteur permet d'économiser de l'argent, le lien entre un geste et une économie apparaît ainsi ancrée mais ne semble pas s'étendre à l'ensemble des objets consommateurs en énergie. L'entretien s'avère également insuffisant pour appréhender les comportements réels dans un contexte où le sens donné aux mots n'est pas nécessairement le même pour les deux locuteurs : que signifie effectivement faire attention à sa consommation énergétique ? Comment s'y prend-t-on ? Seule l'observation peut rendre compte de façon fine de l'ensemble des routines dont il est nécessaire de discuter ensuite.

II. Se nourrir : un changement constant

L'entretien permet toutefois de révéler les changements en cours, alors même qu'ils peuvent être niés ou minorés par les informateurs. Les routines ayant trait à la nourriture apparaissent comme les plus paradoxales. En effet, alors que les individus les présentaient comme étant restées inchangées depuis leur enfance, elles sont également celles qui ont le plus évolué et celles où les contradictions entre la vie que l'on pense mener et celle qui est réellement menée apparaissent les plus criantes. Dans les deux verbatim suivant, l'attention à la nourriture en général et à sa qualité en particulier est présentée comme forte. Toutefois des contradictions émergent entre le prix que l'on pense payer et le coût réel, ainsi que sur la vie que les personnes pensent réellement mener.

“Do you buy any organic food ?

- All the time. I don't like to spend more money for organic but I finds its more... we have enough processed foods in our diet anyway and with my granddaughter having a weight problem and I have a weight problem, I don't want her to be in the diabetic range and the doctor already said that she is. [...] I try to look for the organic fruits and vegetables. If they are on sales I will buy them. If they are not then I will not, it is just too expensive. [...] I am going to buy the one that is bigger thank you very much and less expensive so it's why I don't buy organic fruits and vegetables. But I try to buy any of the other foods we eat organic like cereal, the eating right cereal and eating right snacks those are better for us.

- Think about the last 3 days, what did you eat for each meal for each day ?

- I hate to admit but every breakfast I had a banana nut muffin, we stop by java express on the way out of town in the morning and get a coffee and a banana nut muffin. Lunch: Wednesday I didn't eat very much, I had an eating right frozen lunch. For dinner we had tacos. Then we had Kentucky fried chicken and last night, this isn't normal for us, we had a Chinese food. Thursday lunch I had Greek food. Friday I didn't have lunch (female, 51, employee).

- Do you buy organic food ?

- Um, sometimes yes. If its on sale, otherwise I don't buy it because it's expensive.

- The last 3 days, what types of meals did you eat ?

- Last night I had BBQ'd tri tip, baked potatoes, asparagus, and garlic bread. I had this at work because a coworker barbecued it for us. Yesterday for lunch I went out to eat Mexican with my girlfriend, her mom, my sister and my brother in law. And for breakfast I had cereal and a protein drink. I also had a few protein drinks between meals and some fruit as well. Friday night I took my beautiful girlfriend out to dinner. That morning I made myself

breakfast, and for lunch I had a sandwich I made myself. And Thursday I had taco Bell for dinner, shame on me. For lunch I made myself a sandwich and breakfast as well. I also had snacks around the day like protein drinks and fruit.” (Homme, 32 ans, employé)

Ces deux personnes assurent faire attention à la nourriture, à sa qualité et les deux expliquent, dans une autre partie de l’entretien, qu’ils aiment cuisiner. Comme la plupart des gens interrogés ils trouvent la nourriture issue de l’agriculture biologique trop chère alors même qu’ils mangent dans des restaurants la plupart de leurs repas, ce qui leur coûte plus cher que de consommer des aliments issus de l’agriculture biologique. L’établissement des menus sur les trois derniers jours a permis d’établir ainsi l’importance des changements en cours même si les personnes interrogées ajoutaient systématiquement lorsqu’elles prenaient conscience du nombre de repas pris à l’extérieur : “*this isn’t normal for us*”.

L’autre élément qui a beaucoup changé au cours du temps est la diversité de la nourriture consommée. De la nourriture déjà préparée à la nourriture « ethnique », la consommation alimentaire contient une variété de produits et de façons de cuisiner qui a considérablement augmenté au fil du temps. Ces transformations, comme celles concernant la diversité des produits de nettoyage, impliquent un changement dans l’attitude du consommateur mais pas dans les savoir-faire culinaires appris ou leur abandon au profit de plats déjà préparés. De fait, les changements de routine portent sur un déplacement de la connaissance des gestes appris dans l’enfance en regardant et essayant de faire, d’un savoir-faire manuel donc, à la connaissance du consommateur. Alors que cette connaissance augmente, aidée en cela en Californie par la diversité des groupes ethniques présents, les savoir-faire culinaires s’appauvrissent.

Analyser le changement par le biais des routines apparaît ainsi pertinent. Une telle approche nécessite toutefois de multiplier les méthodologies d’enquête et de pratiquer une solide ethnographie pour aller au-delà des discours, discours utilisés autant pour se valoriser auprès de l’enquêteur que pour ne pas avoir à analyser soi-même les changements en cours au sein de son quotidien et leur implication sur la vie familiale. Cette recherche encore exploratoire permet de relever l’importance des changements au sein même du quotidien et leur invisibilité pour les acteurs. Ces deux constats rendent l’utilisation de méthodes d’investigation croisant ethnographie et entretiens dès lors indispensable à l’analyse du quotidien.

Bibliographie

- EHN, B., LÖFGREN, O. (2010), *The secret world of doing nothing*, Berkeley, University of California Press.
- KINGSLEY, D., URRY, J., (2010), *After the car*, Cambridge, Polity Press.
- MELOSI, M. (2010), “Energy transitions in historical perspectives”, in Nader, L. (ed.), *The energy reader*, Malden, Oxford, Blackwell, pp. 45-60.
- NADER, L. (2010), “Barriers to thinking new about energy”, in Nader, L. (ed.), *The energy reader*, Malden, Oxford, Blackwell, pp. 198-218.
- SHOVE, E. (2003), *Comfort, Cleanliness and Convenience : the Social Organization of Normality*, Berg.
- SUBREMON, H. (2009), *Habiter avec l’énergie. Pour une anthropologie sensible de la consommation d’énergie*, thèse de sociologie, Université de Paris X-Nanterre.

Pour une anthropologie critique du développement durable à partir d'une étude de sa mise en œuvre dans le cadre de l'exploitation forestière au Gabon

Etienne Bourel
Doctorant contractuel
CREA - Université Lumière Lyon 2
(Lyon – France)
Etienne.Bourel@univ-lyon2.fr

Ma communication vise à proposer une analyse critique de la mise en place du développement durable dans le secteur de l'exploitation forestière au Gabon. Elle est relative à des recherches entamées en 2009 dans le cadre d'un master, prolongées actuellement dans le cadre d'une thèse et qui m'ont déjà permis de réaliser quatorze mois d'enquête de terrain.

Au Gabon, le secteur forestier connaît actuellement des transformations majeures à la faveur de la prise en compte du développement durable, à travers le concept de « Gestion Durable des Forêts ». Le but, pour les entreprises, étant de mettre en place une « gestion forestière » à travers les trois aspects du développement durable dans la foresterie que sont la production forestière, les aspects sociaux (qui comprennent les relations des entreprises avec les travailleurs, leurs familles et avec les populations locales) et les aspects liés à la faune dans les concessions. Il y a pourtant un écart majeur entre les perspectives officielles, affichées et les réalisations concrètes opérées à travers ce changement de mode de fonctionnement, et c'est ce que je vous propose d'examiner.

I. L'émergence de la problématique environnementale sur la scène internationale, dans le Bassin du Congo et au Gabon

L'exploitation industrielle de la forêt gabonaise a commencé à la fin du XIX^e siècle. Longtemps, la forêt n'a été considérée par les forestiers qu'au regard de sa valeur économique potentielle, comme une « mine à ciel ouvert » (Kialo, 2007). Sur la scène internationale, c'est en 1972, au cours de la conférence de Stockholm que les considérations environnementales ont commencé à émerger. Cependant, c'est une décennie plus tard, en 1983, que la préservation des forêts tropicales est devenue un enjeu aussi important que le commerce du bois, avec la création de l'Organisation Internationale des Bois Tropicaux (O.I.B.T.), organisme officiant sous les auspices des Nations Unies et rassemblant pays producteurs et pays consommateurs. Ces considérations ont été, par la suite, précisées durant les Sommets de la Terre de Rio de Janeiro en 1992 et de Johannesburg en 2002.

En Afrique, au niveau du Bassin du Congo, des réunions intergouvernementales ont été mises en place durant les années 1990. Il en est résulté la tenue de Conférences Ministérielles organisée dans le cadre de la Commission des Forêts d'Afrique Centrale (COMIFAC). Ces conférences ont progressivement abouti à ce que soit voté dans chacun des pays de la sous-région de nouveaux textes de loi intégrant les considérations liées au développement durable. Le Cameroun fut ainsi pionnier en ce domaine en entérinant un nouveau code forestier dès 1994. Au Gabon, ce renouvellement législatif ne s'est pas produit avant le dernier jour de l'année 2001. Il est important de noter que ces réformes ne sont pas la résultante unique de considérations environnementales puisqu'elles sont aussi le fruit de pressions de la Banque Mondiale et du Fond Monétaire International pour encourager une plus grande

industrialisation locale de la filière bois (consistant à transformer les grumes en produits tels que des madriers, des planches etc.) (Kialo, 2007).

Sans rentrer dans des détails trop précis, les objectifs du nouveau Code forestier gabonais peuvent être résumés en quatre points :

- Appliquer une stratégie d'aménagement et de gestion durable des forêts.
- Prévoir une fiscalité incitant la bonne pratique de la gestion durable.
- Aider au développement d'une industrie de transformation locale des grumes.
- Impliquer les populations locales.

II. Les acteurs de la gouvernance forestière à Libreville

Pour les entrepreneurs, devenir un « gestionnaire forestier » représente de profonds changements dans la profession qu'ils exercent. Il ne s'agit plus pour eux seulement d'exploiter, de vendre et/ou de transporter les grumes. Théoriquement, les aspects sociaux et environnementaux sont censés devenir des activités à part entière des gestionnaires forestiers. Chaque décision est supposée être prise en concertation avec les différents partenaires, envisagées et réfléchies en fonction des impacts sociaux et environnementaux potentiels qu'ils peuvent générer. La formation de personnels qualifiés constitue désormais la clé du succès de la gestion forestière. De la même manière, si chaque entreprise doit chercher à internaliser progressivement ces compétences, un ensemble d'acteurs vient désormais les seconder, elles comme l'Etat, dans la mise en place de ce processus.

Ainsi, ce que l'on peut appeler une « gouvernance forestière » est apparue durant ces dernières années autour des questions de la gestion forestière. Portée par un ensemble d'acteurs, elle renvoie à tous les mécanismes de régulation prévalant dans un système économique et social pour avancer vers un but commun, en l'occurrence le développement durable. Ces acteurs peuvent être classés en différentes catégories :

- Le ministère des Eaux et Forêts et ses organismes liés.
- Les entreprises privées.
- Les syndicats (patronaux notamment).
- Les ONG.
- Les organisations gouvernementales internationales.
- Les bureaux d'études.
- Les centres de recherche.

Les membres de ces organisations se trouvent très majoritairement à Libreville, la capitale du pays, et constituent un milieu d'interconnaissance. Il ne s'agira pas de rentrer ici dans l'analyse des relations entre ces différents acteurs mais simplement de mentionner que, malgré les multiples rencontres, ateliers, déclarations d'intentions et l'établissement de programmes, un décalage est manifeste avec la mise en place de réalisations concrètes au sein des concessions forestières.

III. Les entreprises ayant déjà mis en place la gestion durable des forêts

Dans ce contexte, l'impulsion d'engager des changements vers le développement durable au sein des compagnies forestières émane souvent des compagnies elles-mêmes. Si les changements se sont récemment accélérés, trois entreprises majeures (françaises pour deux d'entre elles et franco-suisse pour la troisième) ont anticipé ces changements dans le secteur forestier depuis les années 1990 et sont, désormais, écocertifiées par le label le plus connu internationalement : le label F.S.C. (Forest Stewardship Council). Ce label est censé apporter

des garanties aux consommateurs sur la bonne qualité de la production forestière, sur les aspects sociaux et sur la gestion de la faune dans les concessions de ces entreprises.

Toutefois, il est admis que si ces entreprises, toutes présentes depuis plusieurs dizaines d'années dans le pays, ont accepté de s'engager dans ces changements, ce n'était pas dans une visée philanthropique mais bien dans une perspective intéressée de recherche de profits à travers la possibilité de pénétration ou de maintien des parts de marché sur le marché européen, le seul à être réellement demandeur de labels verts. En effet, les labels écocertificateurs, par les garanties qu'ils apportent, « visent à gommer l'image d'un capitalisme destructeur » (Tozzi, 2011 : 43) et ont un effet prescriptif de comportements d'achats.

IV. Les effets de ce nouveau contexte sur les entrepreneurs nationaux

Par ailleurs, si ces entreprises ont été capables d'anticiper les changements de contexte dans le secteur forestier, les conséquences de ces changements sont différentes sur les entrepreneurs nationaux.

En effet, depuis 2008, une ordonnance ministérielle est venue compléter la législation et a considérablement complexifié les règles d'obtention d'un permis forestier par une procédure d'adjudication. Celle-ci n'a, pour le moment, eu lieu qu'une seule fois, en mai 2009 et elle est désormais un passage obligatoire pour qui veut s'engager dans des activités légales dans le pays. Cette situation était précisément celle dans laquelle se trouvait un entrepreneur gabonais lorsque je le rencontrais la même année. Il me permit de réaliser des travaux de terrain sur son chantier forestier en 2009 et 2010, durant mes recherches de master. Les complexifications récentes de la procédure d'obtention de permis forestier l'empêchaient de s'engager dans une activité légale car il n'arrivait pas à obtenir de concessions de la part du ministère. Si, au premier degré, cet échec renseigne sur le maintien des logiques clientélares et corruptives par delà les complexifications législatives, de manière plus large, il renvoie au fait que l'entrée dans une logique de durabilité pour une entreprise forestière nécessite des moyens humains, financiers et techniques tellement conséquents qu'aucun entrepreneur gabonais n'est actuellement en mesure de les fournir sans aides ou soutiens externes. Il en découle une marginalisation des entrepreneurs nationaux au profit des entreprises internationales.

Ainsi, le secteur forestier évolue actuellement vers une situation d'oligopole puisque, au niveau national, le nombre de détenteurs de permis forestiers diminue et qu'un nombre relativement restreint de grandes entreprises européennes et asiatiques possèdent des surfaces de plus en plus grandes. Se joue ici le renforcement de pratiques impérialistes qui vient doubler la forme d'« impérialisme vert » qui a consisté, pour les pays du Nord, à jouer un rôle moteur dans la mise en place des critères de durabilité qui se sont ensuite imposés aux pays du Sud.

V. La perception de ce contexte par différents employés du secteur forestier

Pour reprendre le cas de l'entreprise informelle dans laquelle je me suis rendue, l'entrepreneur ayant continué ses activités informelles, les ouvriers forestiers qu'il embauchait continuaient à travailler sans contrat de travail ni protection sociale, avec des payes versées de manière aléatoire et dans des conditions de logement, d'alimentation et de soins des plus précaires. Parmi les facteurs rendant cette situation possible, il convient de mentionner la confiance découlant d'une forme de parenté fictive : les travailleurs se considéraient « en famille » ou « entre frères » car ils étaient tous Africains et, plus particulièrement, tous Gabonais. Pourtant, la trahison régulière de cette confiance par l'entrepreneur ainsi que leurs

conditions de travail et de vie amenaient plusieurs de ces travailleurs à désirer rejoindre des entreprises internationales, et en premier lieu celles qui sont écocertifiées. Dans la mesure où ils percevaient celles-ci, de manière homogène, comme françaises, il s'en suivait une (ré)-ethnisation de la perception des rapports sociaux aboutissant au fait que les nouvelles normes et les nouveaux savoirs techniques étaient acceptés car perçus comme étrangers, « blancs » et ainsi vus positivement (Bazin, 1998, Dougnon, 2007).

Ceci me fut confirmé ultérieurement, il y a deux mois, par un travailleur au cours d'un entretien réalisé peu après son départ volontaire d'une entreprise asiatique à cause de la mauvaise qualité de la rémunération et du cadre de vie qu'elle proposait à ses employés :

« Mais attends, vous croyez que réellement, malgré je ne sais pas quelle politique nos hommes d'Etat font, mais nous on est français. Logiquement, ce qui manque seulement à nous donner c'est la nationalité [...] On n'est pas des Français ? Est-ce que, logiquement, aujourd'hui, on est prêt à se détacher avec les Français ? Je ne crois pas. Tout ce qu'on fait aujourd'hui, on est, on copie les Français. Tout. » (Extrait d'un entretien réalisé le 26/07/11).

Lors d'un entretien réalisé avec un des coordinateurs (de nationalité centrafricaine) de la mise en place de la certification forestière dans une entreprise majeure parmi celles présentes au Gabon, c'est dans les termes suivants que celui-ci s'exprima à propos de l'attrait des entreprises certifiées sur les travailleurs :

« C'est clair, c'est clair. Au fur et à mesure qu'on avance vers la certification, on pose des actes, parfois de notre bonne volonté, parfois exigés par la loi, parfois exigés par le référentiel. Et c'est la somme de ces actes qui donnent le label, qui donnent le certificat. Au finish c'est : amélioration des conditions de vie des travailleurs, des belles maisons, des salaires décents. Tout ça, des salles de cours, des loisirs. Et puis voilà, le tapage médiatique à la télé, les gens voient et disent : "Ouh, mais voilà, il faut que je parte travailler à [entreprise de l'aménagiste], il faut que je parte travailler à la C.E.B., il faut que je parte travailler à Rougier !" C'est un aboutissement qui motive certains travailleurs respectueux du travail dans telle entreprise. » (Extrait d'un entretien réalisé le 07/08/11).

A ceci, il conviendrait de répondre que parmi les différents aspects que comporte la Gestion Durable d'une concession forestière, figure certes un volet social, mais que celui-ci est généralement le parent pauvre des aménagements réalisés. Les efforts consentis ne permettent souvent qu'une mise en conformité avec les textes législatifs en vigueur. L'évaluation des aménagements forestiers réalisés et l'obtention d'éco-certificats passent en effet par des expertises qui, bien que se basant sur des fantasmes de véracité et d'objectivité, sont réalisées par des individus qui ne peuvent que faire preuve de subjectivité. Dans un contexte sociétal poussant à la certification, une marge de manœuvre est toujours accordée aux entreprises. De plus, le respect de l'environnementalisme, désormais de mise, se traduit par une codification poussée des faits et gestes attendus des travailleurs correspondant à une forme de gouvernementalité particulièrement aboutie (Luke, 2006). Enfin, il est possible de mettre en contradiction les garanties apportées par les labels grâce à des analyses scientifiques émanant de données empiriques, d'où il ressort que la situation pour les populations locales se dégrade au contact des chantiers aménagés durablement et que les travailleurs sont, finalement, surtout tirés vers le haut par les salaires (Mengue Medou et Waub, 2005).

Il est en ce sens, possible de parler d'une « aliénation symbolique » qui prend place dans l'imagination des travailleurs et qui vient redoubler celle qu'ils vivent en tant que prolétaires, c'est-à-dire personnes à qui un processus est imposé. En devenant désormais des lieux rêvés, des « pays de cocagne » pour les travailleurs, les entreprises écocertifiées exercent sur eux un

contrôle en les assujettissant à un ordre sur lequel ils ne peuvent pas effectivement agir, ceci s'opérant par le biais d'artefacts technologiques de plus en plus élaborés (Marion, 2011).

Conclusion

En conclusion, et au risque de paraître quelque peu dichotomique, les enjeux de la mise en place du développement durable dans le secteur forestier gabonais peuvent être lus à deux niveaux, le premier matériel et le second symbolique :

- Si les entreprises internationales cherchent à réaliser des bénéfices, c'est surtout un travail d'image et de perception qu'elles opèrent auprès des consommateurs européens.
- En termes de rapport Nord/Sud, le développement durable correspond à une réorientation des conditions moralement acceptables de la production impulsée largement dans les pays du Nord et devant s'appliquer dans les pays du Sud d'une façon telle que ce ne sont que les entreprises internationales émanant de grandes nations européennes ou asiatiques qui sont en mesure de répondre aux nouveaux critères et ainsi élargir l'ampleur de leurs activités.
- Enfin, pour les travailleurs, le pouvoir exercé sur leurs corps se trouve démultiplié par une codification extrêmement aboutie des faits et gestes qu'ils sont censés effectuer au travail. Quand à l'attrait que les entreprises écocertifiées exercent sur eux, il est donc possible d'en parler en termes d'« aliénation symbolique ».

En conclusion, le développement durable apparaît comme correspondant à une nouvelle phase d'affirmation du capitalisme, ceci opérant par le biais d'un raffinement de la rationalité technicienne.

Références bibliographiques

- BAZIN, L. (1998), *Entreprise, politique, parenté : une perspective anthropologique sur la Côte-d'Ivoire dans le monde actuel*, Paris, Montréal, L'Harmattan.
- DOUGNON, I. (2007), *Travail de Blanc, travail de Noir. La migration des paysans dogon vers l'Office du Niger et au Ghana (1910-1980)*, Paris, Karthala-Sephis.
- KIALO, P. (2007), *Anthropologie de la forêt. Populations pové et exploitants forestiers au Gabon*, Paris, L'Harmattan.
- LUKE, T. (2006), « On Environmentality : Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism » in Haenn, N. et Wilk, R. (eds.), *The Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*, New York, New York University Press, pp. 257-269.
- MARION, L. (2011), « Critique du progressisme technocratique » in Abraham, Y.-M., Marion, L. et Philippe, H. (dir.), *Décroissance versus développement durable. Débats pour la suite du monde*, Montréal, Ecosociété, pp. 34-43.
- MENGUE MEDOU, C. et WAAUB, J.-P. (2005), « Evaluation des impacts socio-économiques : cas d'unité forestière d'aménagement de la compagnie forestière Leroy-Gabon », *Vertigo*, 6-2, <http://vertigo.revues.org/index4392.html>, consulté le 4 août 2009.
- TOZZI, P. (2011), *Pour une gestion durable des forêts. Des intentions aux actes*, Paris, Rue d'Ulm.

Covoiturage aujourd'hui : une écologie des liens sociaux

Anne-Sophie Sayeux
MCF
Université Blaise Pascal
(Clermont-Ferrand – France)
EA4281 ACTE – Associée à l'UMR 5185-CNRS
Sayeux.annesophie@gmail.com

Le covoiturage en France ne cesse de s'amplifier : de nombreux sites web proposent des mises en relations entre conducteurs et passagers, des régions mettent en place des systèmes de covoitages locaux, certaines écoles offrent la possibilité aux parents de partager les déplacements quotidiens maison-école, et des magasins même, tels qu'Ikea, organisent le covoiturage de leurs clients. Cette forme de mobilité attire de plus en plus d'individus, le site covoiturage.fr a d'ailleurs enregistré son millionième inscrit lors de l'été 2011.

Quelles sont leurs motivations de ces usagers ? L'argument écologique est souvent mis en avant par les médias et les sites Internet, mais est-ce bien là le mobile principal des covoitureurs ? D'autre part, comment ne pas s'étonner de ce mode de mobilité partagée engageant l'acteur à prendre une part non négligeable de risques ? Contrairement à d'autres modes de transports, tels le train, la voiture est un espace confiné duquel on ne peut s'échapper que si le véhicule est à l'arrêt. De plus, on ne connaît pas à l'avance l'attitude des conducteurs ou des passagers. Enfin, l'assurance d'arriver à bon port et à l'heure reste aléatoire. Dès lors, on se retrouve dans un de face à face qui devient le lieu de rituels d'interactions (Goffman) fort intéressants à observer.

Notre terrain met en avant trois motivations principales chez les usagers dont l'économie est la pierre angulaire.

- L'économie est bien entendue ici l'économie financière, mais c'est aussi une économie de temps (Vincent, 2007 : 269). Celle-ci n'est pas restrictive au temps gagné et quantifiable, c'est aussi une rationalisation du temps dans le sens où, comme l'a abordé Vincent (*op.cit.*) dans sa thèse, ce temps partagé n'est pas un temps perdu.

- La mauvaise praticabilité des transports en commun incite un grand nombre d'individus à utiliser le covoiturage. Elle est liée à la question d'économie de temps au sens strictement quantifiable : alors que le trajet Clermont-Ferrand-Bordeaux prend plus de 6h00 en train, il ne comptera que quatre heures en voiture. D'autre part, sur ces trajets mal desservis, les horaires ne sont pas toujours adaptés aux besoins de voyageurs. Ainsi trouvent-ils un moyen de déplacement répondant mieux à leurs nécessités.

- Le goût pour les relations humaines est l'aspect qui est le plus régulièrement cité dans les motivations. Indéfectiblement, le plaisir de la rencontre est évoqué dans les discours. C'est là l'économie du temps gagné, qui transforme la perception du temps et donne un sens au voyage, dépassant le seul besoin de se déplacer.

Mais qu'en est-il alors des questions environnementales ? On peut légitimement s'interroger, d'autant plus que les principaux arguments des organisateurs de covoiturage, publics ou privés, mettent en avant la réduction de l'impact carbone grâce à cette forme de transport partagé. Vincent (2008 : 61) montre que les motivations politiques de certaines collectivités pour développer ou soutenir le covoiturage souhaitent majoritairement répondre aux impératifs de l'Agenda 21 concernant les questions environnementales. La réduction de l'utilisation de la voiture est un des engagements des États ayant signé le protocole de Kyoto, demandant aux différents pays de prendre des mesures afin de réduire les émanations de gaz à effet de serre. La France s'est engagée en 2004 à travers le Plan Climat à agir sur le

comportement des voyageurs et à rationaliser les modes de déplacement urbains. L'Europe, enfin, agit sur la politique communautaire des déplacements urbains en encourageant l'usage d'alternatives, considérées comme « bonnes pratiques ». Pourtant, les intéressés eux-mêmes évoquent rarement l'aspect environnemental lorsqu'ils sont interrogés sur leurs motivations. Sur un nombre important de covoiturages, la réduction de la pollution a été évoquée à peine 5 fois, et une seule fois de manière « militante », par un conducteur engagé au quotidien pour respecter possible l'environnement (alimentation, habitat, transport, etc.). Le reste du temps, l'aspect écologique est plutôt considéré comme la cerise sur le gâteau, tel que peut le résumer cette exclamation d'un enquêté : « *le covoiturage a plein d'avantages, et en plus, c'est écologique !* ». Dès lors, si l'environnement n'est pas la priorité des usagers du covoiturage, il nous faut décrire de l'intérieur pourquoi et comment on fait du covoiturage aujourd'hui, quels en sont les codes, le sens, et en quoi le covoiturage pourrait être envisagé comme une écologie des liens sociaux.

Références bibliographiques

GOFFMAN, E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Les éditions de Minuit.

VINCENT, S. (2008), « *Les alternatives* » : *analyse sociologique d'usages de déplacements alternatifs à la voiture individuelle. Des pratiques en émergence ?* Université Paris V – René Descartes, UFR Sciences Humaines et Sociales, Sorbonne, sous la direction du Pr D. Desjeux.

Des éco-quartiers sans histoire ou comment combiner mémoire et avenir ? Passé, mémoire et concertation

LAFAYE Françoise
Chargée de recherche
Université de Lyon. ENTPE/UMR CNRS EVS
francoise.lafaye@entpe.fr

L'euphorie, liée à l'action, que l'on retrouve dans les projets d'aménagement, de réhabilitation ou de rénovation, fait parfois oublier qu'au-delà de la nouveauté et de l'action pour le futur, les projets s'inscrivent sur des territoires qui ont un passé, une histoire. En effet, non seulement, ils ont été modelés par des usages, mais ils sont aussi un élément identitaire fort pour les acteurs qui l'ont pratiqué auparavant. Espaces vécus, ils restent ancrés dans les mémoires individuelles, mais aussi collectives des populations. Dans ce contexte, que faire de ce passé lorsqu'il s'agit d'entreprendre la transformation d'un lieu, de lui donner une nouvelle attribution ou d'en changer la configuration ?

A la recherche de l'Habitant des éco-quartiers

Les éco-quartiers posent avec acuité la question de l'histoire de leurs territoires. Considérés comme un élément essentiel d'une manière durable de concevoir la ville, ils inscrivent le temps au cœur de leurs préoccupations. Annoncés comme « tournés » vers l'avenir - puisque construits pour assurer l'avenir des générations futures - ils n'en demeurent pas moins au prise avec cette question du passé du site puisque l'une des caractéristiques de ces projets est de se faire sans présent et donc sans usagers de ces espaces, sinon des riverains. Les uns sont partis (agriculteurs, ouvriers ou habitants), les autres arriveront pour occuper ces habitations conçues dans une perspective environnementale qui se propose de modifier en profondeur les modes d'habiter et les comportements. Parfois, les habitants des immeubles à réhabiliter sont présents, mais seront-ils les habitants des nouveaux immeubles ?

Plus que dans d'autres opérations d'urbanisme, la démarche éco-quartier nécessite l'adhésion et l'appropriation du projet par les populations, puisqu'il s'agit de modifier des comportements, des savoir-être et des savoir-vivre jugés dépassés. La participation ne peut alors se concevoir que comme une gageure, au paroxysme de ce que rencontrent les dispositifs participatifs qui ont déjà des difficultés à trouver des interlocuteurs alors que les populations sont identifiées et concernées (Nonjon & al., 2007). Les opérations qui abordent la question, c'est-à-dire qui souhaitent associer les populations en amont du projet, ont ainsi d'énormes difficultés à interpeller d'éventuels co-producteurs de projet hors institutionnels et techniciens. En outre, qui est autorisé à se prononcer sur le futur projet : les anciens habitants, les riverains (lors de reconquête urbaine), etc. Les associations constituées sont alors une aubaine pour convoquer cette figure de « l'habitant » présente désormais plus ou moins explicitement dans les projets de renouvellement urbain (Noyer et Raoul, 2008).

Exemple de cette difficulté à intégrer cet « Habitant », interlocuteur de la concertation, l'éco-quartier Danube à Strasbourg a fondé la sienne sur un « atelier projet » qui réunit : « ... des acteurs divers de la production de la ville : partenaires institutionnels, experts, associations, université, constructeurs et groupes d'autopromotion, et à la marge des habitants. »

(Présentation du projet pour Concours EcoQuartiers 2009 Quartier Danube : 12).

Les temps des éco-quartiers

Qui dit usages, dit usagers, dit populations ayant pratiqué ou pratiquant le site. Cet usage quotidien des lieux fait de l'habitant un expert. Dans ce contexte, peut-il exister une relation entre les usages passés et futurs du site, les interlocuteurs possibles et leur engagement dans le projet ? En ce qui concerne les opérations implantées sur d'anciennes terres agricoles, les cas de figures sont multiples et varient d'un extrême à l'autre. A la fois au cœur du propos environnemental mais également générateur d'inquiétudes en termes de déplacement et de consommation énergétique, ces éco-quartiers ou ces hameaux peuvent être aussi un moyen d'infléchir les baisses démographiques et de conserver des équipements ou de générer des dynamiques micro-économiques qui vont s'accorder plus ou moins à la philosophie du développement durable et à ses trois piliers : environnemental, économique et social. De Vitteaux (21), où le maire de cette commune rurale soutient que son éco-hameau se passe grandement de concertation dans la mesure où les habitants en sont encore inconnus et où les « voisins » s'intéressent peu au projet, à Faux la Montagne (30) qui a généré une véritable dynamique locale dans la conception même du projet, les enjeux ne sont pas de même nature. A l'opposé, les sites urbains qui répondent eux aussi à des enjeux environnementaux, celui de limiter l'étalement urbain cette fois, vont devoir composer avec une multitude d'interlocuteurs : anciens occupants, riverains ou futurs habitants qui voient dans cet espace plus que celui du strict projet. En effet, ces sites sont des espaces vécus qui, à l'encontre des sols agricoles, non seulement rappellent les fermetures (industrielles ou militaires) mais surtout laissent parfois des traces au statut ambiguë, variant en fonction des interlocuteurs. C'est le cas des éco-quartiers entrepris sur des sites pollués. Ils cumulent une image négative liée à la déprise et une pollution des sols associées aux activités passées. Si pour Claude Janin et Lauren Andres (2008), ce n'est pas l'origine des friches, industrielles ou agricoles, qui les distingue, mais leur localisation, leur visibilité et les enjeux dont elles font l'objet, il n'en demeure pas moins que, dans ce dernier cas, leurs caractéristiques dépendent en grande partie des activités qu'elles ont accueillies par le passé.

Traces du passé à gérer : les sites pollués ?

De fait, les éco-quartiers urbains situés sur des sols pollués s'imposent pour répondre à nos interrogations sur la prise en compte du passé. Non seulement ils offrent une palette d'interlocuteurs investis et possibles, mais ceux-ci sont restés attachés à ce territoire qui symbolise leurs activités professionnelles passées, sans pour autant que toutes les catégories de populations aient la même vision de ce phénomène de pollution du site. Des recherches centrées sur des sites connus pour leur pollution, sans faire de cet aspect la question centrale de leurs investigations, ont une approche à partir de questions « co-latérales » à ce thème. Ainsi, l'ouvrage de Fajardie (2003), en donnant la parole aux ouvriers de Métaleurop-Nord, montre en filigrane quels rapports ils entretenaient avec le risque avant 2003, date de fermeture brutale de l'entreprise. On peut imaginer comment leur proximité au risque professionnel, qui s'incarnait dans un vocabulaire et des pratiques spécifiques : « quand on était plombé, on allait à l'enclos », a dû influencer sur leur conception du risque pollution et comment, à travers ce dernier, il est question de carrière professionnelle, de solidarité au

travail, de mémoire au travail. Les travaux de Corteel & al (2009), ayant pour objet la lutte, depuis 2003, des ex-salariés de Métaleurop-Nord, s'inscrivent dans le prolongement de cette mémoire ouvrière et montre qu'au-delà de la fermeture, ces ouvriers continuent de réussir à imposer leur vision de l'usine à travers leur association *Chœurs de soudeurs*. On comprend mieux alors pourquoi les anciens ouvriers de ces sites évitent d'aborder le thème de leur pollution puisqu'ils le mettent en concurrence avec une identité professionnelle pour soi valorisée (Dubar, 1992). L'attitude des classes moyennes à l'égard de la dépollution, qui n'est jamais entreprise en totalité mais selon un ratio coût/avantage, est plus « frontale ». Par exemple, l'association *Eco-quartier* dont le but est de structurer la participation citoyenne autour de l'opération Danube à Strasbourg demandera la réalisation d'une étude plus détaillée concernant la pollution des sols due à une ancienne usine à gaz présente sur le site et aux risques pour la santé après dépollution. Cela aura pour conséquence de remettre en cause le calendrier de l'opération. Les éco-quartiers situés sur des sites industriels ont à faire face à une tension, à la fois matérielle et symbolique, qui lie pollution et respect de l'environnement et par-là renvoient à des catégories d'acteurs et à des temporalités différentes du site. En effet, la requalification des friches a l'ambition de les transformer en « vitrine de la ville durable » en recyclant l'espace. La création d'éco-quartiers se veut le signe de la qualité retrouvée du lieu. Cependant, la dépollution laisse en filigrane le souvenir d'un passé industriel bien plus prégnant qu'il n'y paraît.

Et il n'est pas rare, que le passé rejaillisse dans les projets. Ainsi, sur le site de l'Union (Roubaix, Tourcoing, Wattrelos).

Passé et avenir dans les dynamiques territoriales

Il ne suffit donc pas de traiter le passé, puis l'avenir. Les populations ne se succèdent pas en éliminant l'autre et son empreinte, mais chacune en leur temps façonne le lieu et s'en trouve investie en même temps qu'elle se l'approprie. Dans le cas des sites pollués, comment les différents acteurs impliqués se situent-ils dans cette tension entre l'image d'un environnement de qualité et la persistance de contraintes liées aux pollutions ?

In fine, quelle place accordent au passé les différents projets ? « Oublient »-ils le passé ou intègrent-ils des éléments jugés importants et constitutifs de l'identité du lieu ? Certains éléments du passé sont-ils plus faciles à réutiliser dans un projet ? Faut-il les conserver en l'état, leur conférer un statut de traces ou bien les ériger en patrimoine ?

Parmi les opérations étudiées, issues du corpus du concours du MEDDTL, plusieurs attitudes ont été constatées à l'égard du passé et des usages des lieux. Cependant subsistent souvent un embarras vis-à-vis de ce passé. Dans ce contexte, quels sont les interlocuteurs possibles du maître d'ouvrage ? Comment faire de la concertation sur des sites qui n'ont pas de présent et un passé à « cacher », et où l'on agit pour un habitant dont on suppose les modes d'habiter, à qui l'on attribue des préoccupations environnementales, économiques et sociales, celui que Pascal Tozzi nomme le « tiers absent ».

Bibliographie

- ANDRES, L. (2006), « Temps de la friche urbaine et diversité des processus d'appropriation : la belle de Mai (Marseille) et le Fion (Lausanne) », *Géocarrefour*, 81(2), pp. 159-166.
- BERLINER, D. (2010), « Anthropologie et transmission », *Terrain*, n° 55, pp. 4-19.

- BORZEIX, A. COHARD, D. et RAULET-CROZET, N. (2006), « Participation, insécurité, civilité : quand les habitants s'en mêlent », *Cahiers de la sécurité*, 61, pp. 55-83.
- CORTEEL, D., DUHIN, A., HAYEM, J. (2009), « Metaleurop : « du défensif au créatif ». Chronique et analyse d'une lutte singulière », Communication aux Journées Internationales de Sociologie du travail à Londres, les 20,21 et 22 juin 2007.
- DAVID, M., DUIRIEZ, B. et al (éds.) (2006), *Roubaix, 50 ans de transformation urbaines et de mutations sociales*, Presses Universitaires de Lille - Septentio.
- FAJARDIE, F. H. (2003), *Metaleurop, paroles ouvrières*, Mille et une nuits.
- LERESCHE, J.-P. et AUDETAT, M. (2006), « Les multiples visages de la participation dans le développement urbain durable », *Urbia*, n° 3, pp. 1-10.
- MAZADE, O. (2010), *La reconversion des hommes et des territoires*. Paris, L'Harmattan, Logiques sociales.
- MILLER, M. J. (2002), « Le « quartier » comme enjeu social et politique : Alma-gare dans les années 1970 », *Genèses*, n° 48, pp. 77-99.
- MONJARET, A. (dir.) (2005), « Fermetures : crises et reprises », *Ethnologie française*, n°4.
- NESSI, H. et DELPIROU, A. (2009), « Les politiques de « développement urbain durable » face aux héritages territoriaux. Regards romains sur la coordination transport/urbanisme », *Flux*, n°75, pp. 69-79.
- NOYER, J. et RAOUL, B. (2008), « Concertation et « figures de l'habitant » dans le discours des projets de renouvellement urbain », *Études de communication*, n° 31, pp. 111-130.
- RALFIN, F. (2007), *Friches industrielles. Un monde culturel européen en mutation*. Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, pp. 73-85.
- TODOROV, T. (1995), « La mémoire devant l'histoire », *Terrain*, n° 25, pp. 101-112.
- TORNATORE, J.-L. (2008), « La dette des fils. Rupture de classe et mémoire patrimoniale », *Terrain*, n° 50, pp. 140-157.
- VESCHAMBRE, V. (2008), *Traces et mémoires urbaines. Enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*, Presses universitaires de Rennes.

Comment pense Mary Douglas ? Risque, culture et pouvoir

Tobias Girard,
Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales
(LAIOS)
tobiasgirard@yahoo.fr

Auteur des célèbres *De la souillure* et *Comment pensent les institutions*, Mary Douglas (1921-2007) est également l'une des premières anthropologues à s'être intéressée aux risques dans les sociétés industrielles. Connu sous le nom d'analyse culturelle (*cultural theory*), son cadre d'analyse propose d'expliquer pourquoi les individus ont peur de risques différents, en reliant leur comportement à la culture du groupe auquel ils appartiennent. Pour éclairante et fonctionnelle qu'elle soit, cette théorie pose cependant un certain nombre de questions qu'il convient de relever, en raison notamment de leur portée politique.

Voir : Girard Tobias, « Comment pense Mary Douglas ? Risque, culture et pouvoir », *Ethnologie française* 1/2013 (Vol. 43), p. 137-145

Le développement durable à la lumière de l'ethnographie

Marieke Blondet

Chargée de recherche

LEF - AgroPariTech Nancy

(Nancy – France)

marieke.blondet@agroparistech.fr

Dans l'article qui suit, l'approche du développement durable proposée se fait essentiellement par le biais de programmes de protection de l'environnement en lien avec la durabilité des activités humaines. Il sera donc essentiellement question de tels projets.

I. Rappel historique sur les programmes de protection de l'environnement

Dans les premiers parcs et réserves naturelles autour du monde, la variable « population locale » était rarement prise en compte tant l'idée de clairement séparer les hommes de la nature était alors prédominante. Les communautés locales étaient pensées comme une menace, rejetées hors des limites de la zone protégée et leurs droits sur ces espaces niés.

Malgré un début de reconnaissance des droits des populations autochtones¹ dans les années 1970 et 1980, il fallut attendre le cours des années 1990, pour qu'on commence à réellement intégrer les populations locales aux programmes de développement et de conservation. Ce déplacement se fit notamment sous l'influence des nombreux conflits d'intérêts entre les espaces protégés et les communautés voisines et de la prise de conscience des impacts négatifs que les premiers avaient sur les secondes : délocalisations forcées, restrictions d'accès, changements drastiques de mode de vie (Colchester 1994, Wells, Brandon & Hannah, 1992). Si l'idée que les projets de protection de la nature devaient réellement impliquer les populations locales au processus de gestion des sites faisait consensus, la majorité des politiques environnementales continuèrent de rejeter la participation effective des locaux qui n'étaient pas considérés comme des parties prenantes légitimes mais plutôt comme des bénéficiaires passifs à qui on craignait de donner trop de contrôle.

Finalement, à la fin des années 1990, un nouveau modèle de protection de l'environnement se développa – les *Community-based Protected Areas* – autour de structures de taille plus réduite avec un processus de décision *bottom-up*, de bas en haut et une gestion aux mains des communautés ou de petites ONG locales.

Aujourd'hui, l'implication des populations locales est reconnue et recherchée et se retrouve au cœur de plusieurs programmes émanant d'organismes internationaux tels la Déclaration du Millénaire (*Millenium Development Goals*), la Déclaration des droits des peuples autochtones (Chape, Spalding & Jenkins 2008) ou la Convention sur la Biodiversité Biologique (CBD – *Convention on Biological Diversity* votée à Rio en 1992)². Cependant, en pratique, la mise en place est encore difficile et les modes de gestion des ressources ainsi que

¹ Plusieurs déclarations internationales : En 1975, l'IUCN vota une résolution reconnaissant la valeur et l'importance des modes de vie et savoirs et techniques traditionnels permettant aux autochtones de vivre en harmonie avec leur environnement. En 1982, le *World National Parks Congress* réaffirma le droit à l'autodétermination sociale, économique, culturelle et spirituelle des sociétés traditionnelles et celui de participer au processus de décision des parcs par la mise en place d'un système de gestion conjoint. Puis en 1989, la *Convention 107* de l'OIT reconnut les droits des peuples autochtones à la terre et à leurs ressources naturelles surtout sur des espaces non occupés par ces derniers mais qu'ils avaient coutume d'utiliser (Colchester, 1994).

² Convention on Biological Diversity : www.cbd.int/ (consulté en juin 2009).

les modes de vie et de prise de décision des autochtones sont encore rarement pris en considération.

II. C'est là que les anthropologues peuvent, à mon sens, intervenir

L'anthropologie environnementaliste fut une des premières à dénoncer les impacts sociaux des réserves naturelles sur les populations humaines voisines et le fait que leur manque d'intégration conduisait souvent à l'échec des projets de protection (Carrier, 2003, Harper, 2003, Orlove & Brush, 1996, Tacconi & Bennet, 1995). Les travaux de ces ethnologues montrèrent le décalage existant entre d'une part, la vision des organismes et bailleurs de fonds internationaux, d'autre part, celle des gestionnaires locaux des programmes cherchant à faire entrer ces projets dans les grilles de lecture des premiers et enfin la réalité quotidienne des populations locales à qui ces projets étaient destinés (Van Helden, 2009). Au cours des deux dernières décennies, de plus en plus d'anthropologues ont collaboré avec des ONG et des organisations internationales, à l'image de F. Brunois (1999), C. Filer (2009) ou P. West (2006) parmi d'autres (West & Brockington, 2006). Ils ont souvent joué le rôle d'avocat ou d'allié des populations rurales locales ou autochtones (Orlove & Brush 1996 : 329). Nombre de ces chercheurs considérant qu'au-delà de la richesse en biodiversité, les réserves naturelles sont aussi le lieu d'interactions sociales, de production et de reproduction, dénoncent la séparation nette de la biodiversité d'avec la complexité du contexte social (West & Brockington, 2006, West, Igoe & Brockington, 2006). Ils critiquent notamment l'imposition des notions occidentales de nature et culture dans des contextes où ces catégories n'existent pas (Foale & Manele, 2004) et la vision simpliste et statique que cela donne de l'interaction homme-environnement (West & Brockington, 2006 : 611).

Plus critique encore des concepts de nature et culture est l'écologie politique. Ce courant remet en question l'Environnementalisme, soit la théorie, partagée par les sociétés occidentales et caractérisée par une forte conscience de la nécessité de protéger l'environnement, des impacts destructeurs de l'homme (Milton, 1996). Cette théorie est aussi la plus globalement acceptée parmi les organismes internationaux de développement et de conservation. En fait, les écologues politiques dénoncent la construction virtuelle de la réalité sous-jacente à cette philosophie ; ce qu'ils nomment « *virtualisme* » (Carrier & West, 2010) ; c'est-à-dire la construction d'une image de la réalité élaborée selon une certaine perspective et en se concentrant sur des éléments précis en fonction des objectifs et intérêts initiaux de la personne ou du groupe qui l'élabore. Cette vision est donc clairement partielle. Elle deviendrait virtualisme lorsqu'on oublie qu'elle est le produit des perspectives et arguments analytiques et théoriques qui l'ont générée, et qu'au lieu de cela on la prenne pour un principe structurant global (Carrier & West, 2009 : 7). L'Environnementalisme est une forme de virtualisme. Il cherche à imposer sa vision aux autres au travers de ses politiques et programmes de conservation et tente de façonner le monde à l'image de sa « réalité virtuelle », ignorant souvent le contexte social, économique, politique et culturel des communautés vivant sur les zones préservées (*Ibid.*). La description du monde et des aires protégées ainsi proposée serait totalisante et hautement abstraite (Argyrou, 2009 ; Escobar, 1998). Elle mettrait l'accent sur l'aspect écologique – la fragilité de l'écosystème, les menaces pouvant pesées dessus – passant sous silence le contexte sociopolitique de ces réserves, ou réduirait les actions de l'homme à des représentations préexistantes comme celles d'être une menace pour l'environnement naturel.

Ces anthropologues, enfin, ont montré qu'à l'inverse de ce que croient les environnementalistes, leurs programmes de protection de l'environnement sont difficilement transposables d'un contexte à l'autre et applicables tels quels in situ (Carrier & West, 2009). Mes enquêtes – dans le Pacifique pour ma thèse de doctorat et actuellement en Europe pour un contrat postdoctoral – ont mis en évidence cette déconnexion. D'une part on observe une

construction virtuelle reposant à la fois sur une compréhension théorique de la société et sur un modèle analytique de biodiversité et d'environnement. D'autre part, l'approche de terrain étudiant les communautés en contexte met en avant les diverses dimensions sociales entourant et interagissant avec l'aire protégée.

III. Parc national des Samoa américaines

Ma première ethnographie s'est déroulée aux Samoa américaines, des îles de Polynésie associées aux Etats-Unis depuis 1900 et grandement dépendantes du Congrès américain. Ce dernier autorisa, en 1988, la création d'un parc national dans cet archipel. L'un des objectifs de cette réserve étant de servir d'argument publicitaire pour faire venir les touristes et ainsi développer l'économie du territoire.

Dans le réseau des parcs nationaux américains où en général des espaces sont vides de population humaine hormis les visiteurs, et où le Congrès est propriétaire des sols, la réserve naturelle des Samoa américaines fait figure d'exception. Sa particularité est d'avoir des villages situés en son sein dont les populations sont les propriétaires de manière communautaire, des terres protégées. Face à cette spécificité, le *National Park Service* (NPS) mit en place un système de loyers payés à ces familles samoanes. Ces loyers ont été estimés en fonction de la taille, de l'accessibilité et de l'usage des sols concernés ; soit des critères marchands de type occidental.

Rappelons qu'aux Samoa américaines l'organisation sociale est communautaire. L'unité de base est la famille étendue ou *aiga* regroupant de 40 à 100 personnes sous l'autorité d'un chef choisi en consensus et connu sous le nom de *senior matai* ou *sa'o*. Cet homme, rarement une femme, représente son *aiga* au conseil du village ; un comité réunissant l'ensemble des *sa'o*, ainsi que pour chaque famille étendue des chefs de rang inférieur. Ce sont ces *senior matai* et ces conseils qui négocient avec le Service américain des parcs nationaux l'entrée de leur village dans l'aire naturelle protégée. Traditionnellement, une des responsabilités des *sa'o* est de gérer les terres de leur *aiga* au nom des ancêtres du groupe, des vivants et des générations à venir. Ils ne sont aucunement propriétaires de ces espaces. Aujourd'hui avec l'arrivée du parc national, ils gèrent également les loyers perçus. En principe, ils doivent les redistribuer équitablement – je dis équitablement car le partage n'est pas égal mais dépend de la position de chacun au sein du groupe familial et de sa participation physique et matérielle aux affaires de famille notamment au moment des cérémonies de don ritualisées (les *fa'alavelave*).

Le souci est que ce parc national a été, selon moi, mal pensé. Autant son organisation autour des loyers est vécue par les gestionnaires de la réserve comme un mécanisme respectant l'organisation traditionnelle des familles étendues samoanes et des villages, autant le fait de verser de l'argent à ces familles n'a pas été envisagé comme pouvant avoir de fortes répercussions sur cette dite organisation. En effet, autrefois, les terres avaient pour ces populations une valeur plus symbolique que matérielle car elles faisaient référence à l'histoire du groupe familial (le lieu d'origine, l'ancêtre fondateur et premier détenteur). Il était donc davantage question d'identité que de valeur marchande. Au-delà, la population avait alors un rapport quotidien avec les espaces forestiers dont elle tirait les matériaux de construction des habitations et canots, sa nourriture et sa médecine. Depuis les années 1970, cependant, les modes de vies des Samoans américains ont largement évolué. Les gens se sont progressivement détournés de l'agriculture au profit d'activités salariées dans l'industrie ou l'administration ; des emplois plus directement rémunérateurs et moins pénibles que d'aller cultiver le taro sur les pentes escarpées des montagnes.³

³ Pour plus de détails sur la question, voir Blondet (2008).

Les gestionnaires du parc national ont également une fausse idée de la relation homme-nature de ces îles. En effet, ils se figurent que l'accord signé entre les *senior matai* et le *NPS* soutiendrait le *fa'asamoa*, la culture samoane, voire que cet accord aurait servi à renforcer la tradition et l'autorité coutumière des chefs et des conseils de village sur les terres recouvertes de forêts de la communauté. En cela le parc participerait à la préservation du *fa'asamoa*. Ces gestionnaires américains empreints de la représentation des populations autochtones comme profondément connectées à leur environnement naturel auraient donc opéré un raccourci : la protection de la biodiversité marine et terrestre des Samoa américaines serait synonyme de protection de la culture traditionnelle des îles. C'est, selon moi, une mauvaise lecture ! Ce qui s'exprime ici, c'est la satisfaction des Samoans vis-à-vis de la 'bonne gestion' des terres communautaires par les *senior matai* des villages concernés. Aux Samoa américaines on reconnaît qu'un homme est un bon leader, en grande partie, du fait de sa bonne gestion des sols de son *aiga*. En signant le contrat de location, les *sa'o* des villages du parc ont, aux yeux de leur communauté, agi du mieux possible dans cette prérogative. C'est en cela que le parc soutient l'autorité des chefs. Au-delà, ce supposé lien entre culture et environnement naturel encouragea aussi les employés du parc à penser que les Samoans américains devaient forcément se sentir concernés par la protection de la forêt et du récif. Ce n'est pas le cas de manière générale. Si une telle relation peut s'observer ailleurs, elle ne s'applique pas aux Samoa américaines. Là-bas la majorité des villageois vivant au sein de la réserve naturelle ne s'intéressent pas à la forêt, ils n'y vont quasiment plus et n'en tirent plus des ressources comme autrefois. La seule chose qui les mobilise vraiment dans le parc national et la protection de l'environnement, c'est l'argent qu'ils peuvent tirer des loyers.

A cela il faut ajouter que la société des Samoa américaines est déjà largement influencée par l'individualisme et le consumérisme à l'américaine. Dans ce cadre, l'aire protégée ne pouvait qu'amener à un certain nombre d'effets pervers. En premier lieu la valeur symbolique originelle des terres communautaires s'amenuise au profit d'une valeur marchande. Les concurrences, voire les conflits entre proches pour l'accès à une terre de famille et à son usage sont de plus en plus fréquents. Au-delà, on observe aussi une montée de l'individualisation des terres soutenue par le système juridique en place aux Samoa américaines ; un métissage de droit commun américain et de coutume samoane sur lequel je ne m'étendrai pas aujourd'hui. Le problème étant que si les terres communautaires s'individualisent, le mode de vie en communauté en est affecté, ainsi que l'autorité du *senior matai* sur son groupe familial. Car lorsqu'une terre sort du cercle des propriétés communautaires d'une *aiga* et devient la propriété individuelle d'une personne, cet espace et cette personne sortent aussi de la sphère d'autorité du *matai*. On voit où cela peut mener. Bien sûr, le parc national à lui seul n'est pas responsable de tout cela, mais il renforce fortement des tendances déjà à l'œuvre, et ceci sans l'avoir envisagé au départ. Au final, le parc national a un effet minime sur la protection de l'environnement : les gens n'ont pas réellement changé leurs attitudes vis-à-vis de ce dernier ou, s'étant détournés de certaines activités, ils n'investissent plus certains espaces tels les forêts des pentes des îles, et donc ne représentent plus un danger pour cet écosystème.

La question de l'interprétation du paysage portée par les différents acteurs et celle de la construction virtuelle de projets de protection de l'environnement reposant sur des stéréotypes à propos des populations autochtones et de leur supposé rapport à la nature est centrale ici. Au final, cela participe à l'échec relatif du projet. Seule une enquête ethnographique pouvait illustrer cette incohérence.

IV. Natura 2000 et le programme BeFoFu

Mon second exemple est l'enquête menée autour d'un site *Natura 2000* en France. Le réseau de sites préservés *Natura 2000* a été initié en 1992 par l'Union Européenne à la suite

de la signature de la Directive Habitat. Ce texte vise à préserver la biodiversité européenne sur un ensemble d'espaces sélectionnés pour la richesse et l'importance communautaire des espèces et des habitats qu'ils contiennent. L'intérêt du programme *Natura 2000* est que la protection de la biodiversité ne se fait pas au détriment du développement économique (Février & Devès, 2004). Au contraire, les activités humaines sont les bienvenues tant qu'elles ne sont pas une menace pour l'environnement naturel. Elles sont même parfois encouragées car la qualité de la biodiversité de ces sites en est aussi le résultat. La composante socio-économique est donc tout à fait intégrée à ce réseau, et la participation des acteurs locaux semble acquise.

Chaque État membre de l'Union Européenne a été laissé libre d'appliquer ce texte à sa manière sur son territoire national. La France a initialement choisi de faire appel aux experts – ceux du Muséum National d'Histoire Naturelle notamment – pour désigner, selon des critères scientifiques, les sites, espèces et habitats à préserver. Aucune concertation avec les populations locales ne fut organisée à ce stade, ce qui déclencha de très fortes oppositions. Le conflit s'intensifia jusqu'en 1996 où, sous la pression du Groupe des neuf fédérant les représentants des forestiers, des chasseurs, pêcheurs et agriculteurs, le Premier Ministre de l'époque, Alain Juppé, gela l'application de la directive européenne. La France, cependant, était dans l'obligation de mettre en place ce programme et, dès la fin de 1997, le nouveau ministre de l'écologie, Dominique Voynet, mit en place pour chaque site, des comités de pilotage ou *Copil* auxquels pouvaient librement participer toutes les parties prenantes du site en question. L'objectif de ces *Copils* était de négocier localement un plan de gestion spécifique pour chaque site.

Que nous dit une enquête ethnographique ? Le site étudié est celui de la montagne de Lure dans les Alpes de Haute-Provence dont le paysage et les caractéristiques de biodiversité ont été façonnées au fil des siècles par les activités agricoles, sylvicoles puis touristiques⁴. Il est donc nécessaire que l'homme poursuive certaines de ces activités pour préserver cet environnement.

Pour ce qui est de la gestion du site, s'est mise en place une scène locale (Pinton et al., 2006 : 11), une arène publique au sens de Céfai (1996), soit un espace de débats et de production de connaissances mobilisées pour l'action⁵. Sur cette scène locale et autour du site se jouent des jeux d'influences entre les différents groupes et personnes en présence – représentants de l'état (DREAL, Préfet), élus des communes, agriculteurs, propriétaires forestiers, chasseurs, associations de protection de la nature, autres types d'usagers de l'espace protégé, etc. – dont les relations préexistaient souvent à la mise en place de *Natura 2000*. Les spécificités du contexte social, économique, voire démographique local ont modelé le paysage et aujourd'hui modèlent ce qu'est le site *Natura 2000* et la manière dont il fonctionne. L'histoire humaine de la région a, elle aussi, son importance, notamment la manière dont les populations se représentent l'espace concerné⁶. Pour comprendre et analyser la mise en place de cette politique publique, et ainsi améliorer sa mise en application, il est nécessaire de prendre en compte toutes ces spécificités locales, ce que fait l'anthropologie.

⁴ Agriculture céréalière, lavande, forte exploitation forestière pour divers usages dont le charbonnage, élevage de brebis et plus récemment le tourisme qui est aujourd'hui le moteur principal de l'économie.

⁵ L'apport indéniable des réunions autour de la mise en place du site *Natura 2000* a au moins eu cela de positif qu'elles ont amené les différents acteurs sur zone à se rencontrer, à discuter, à se connaître et à chercher ensemble des solutions ; et au final peut-être à mieux se comprendre.

⁶ A propos de l'interprétation du paysage Droz et al. Expliquent que « *la posture paysagère* » décrit le discours et la position observable prise par un individu face à un paysage en lien avec son identité. Le paysage est un construit social qui naît de la rencontre entre un regard imprégné de valeurs et un espace présentant différentes caractéristiques. L'instrumentalisation politique du paysage intervient dans différentes problématiques liées à des enjeux d'aménagement territoriaux conçus en termes de préservation de la nature ou de diversité biologique (Droz et al., 2009).

Elle montre ainsi qu'une application trop formatée de la Directive *Habitat* ne peut être envisagée et identifie les acteurs influents et éventuellement les coalitions inédites qui voient le jour. Enfin, une des questions essentielles que pose notre discipline est la manière dont les acteurs locaux se réapproprient *Natura 2000*.

Par exemple sur le site *Natura 2000* de la montagne de Lure, une vive opposition à la création du site vit le jour avant même les discussions autour du *Copil* entre 2002 et 2005. Cette fronde était alors portée par les chasseurs, certains élus des communes rurales et des agriculteurs-éleveurs. Ces acteurs ont participé aux discussions autour du document de gestion puis se sont progressivement détournés du dispositif. Les chasseurs n'ont pas observé de répercussions sur leurs pratiques cynégétiques. Les éleveurs ont vu l'intérêt pour eux de signer des contrats *Natura 2000* et d'ainsi bénéficier de compensations financières pour les changements de pratiques occasionnés par la préservation de la biodiversité. Aujourd'hui, de nouveaux acteurs et une nouvelle coalition apparaissent sur la scène locale. Ce sont très souvent des néo ruraux issus de classes moyennes, voire de la fonction publique, ayant une forte sensibilité écologique. Ces acteurs se sont récemment vu élire aux conseils municipaux des communes concernées et se sont appropriés la gestion du site. Ils sont aujourd'hui des « experts en *Natura 2000* » alors que les chasseurs et éleveurs, acteurs qu'on aurait crus légitimes sur ces questions, ne sont plus au cœur du dispositif. A l'avenir, cette nouvelle coalition pourrait porter d'un poids important dans la réussite de l'aire protégée.

V. Conclusion

Ces exemples montrent la valeur d'une approche ethnographique éclairant les contextes locaux singuliers pour l'analyse de l'application *in situ* de politiques publiques ou de programmes de protection de l'environnement. La force de notre discipline est la connaissance approfondie qu'elle apporte sur les acteurs, leur vie quotidienne, leurs pratiques, leurs intérêts et stratégies ainsi que sur les changements sociaux à l'œuvre. Elle décrit aussi la manière dont les communautés accueillent, comprennent et s'emparent des projets de développement ou de protection et leurs possibles instrumentalisation.

Les études ethnographiques montrent également à quel point sont déconnectées la vision du projet des environnementalistes, celle portée par les maîtres d'œuvre et la réalité de la vie des gens auxquels ces programmes sont destinés (Blondet, 2010 ; Carrier & West, 2009 : 18). Enfin, cela démontre à quel point les concepts même de développement durable et de protection de la nature sont polysémiques ; la compréhension que les groupes et les personnes en ont, différant d'un lieu et d'une communauté à l'autre.

Bien sûr la question de la généralisation des normes de développement durable se pose, mais ne pourrait-on pas imaginer une sorte de canevas général avec des zones de latences où les particularités locales, régionales, culturelles, etc. pourraient s'exprimer, permettant aussi une meilleure adaptabilité et une plus grande réussite des projets de développement et de conservation ?

Les anthropologues et l'analyse qu'ils proposent pourraient ainsi jouer un rôle déterminant dans le débat contemporain puisqu'ils offrent une perspective critique du phénomène environnementaliste et de la vision de la nature hégémonique qu'il porte. Du fait de leur expertise, leur implication permettrait une meilleure prise en compte des croyances, pratiques et spécificités des sociétés locales. D'autant que ces questions touchent aussi d'autres dimensions sociales dont ils sont très familiers : l'articulation global-local, les différences d'agendas politique entre les divers acteurs impliqués, la notion d'identité et de transformation des traditions et celle de la production de connaissances (Brossius, 1999 ; Little, 1999 ; West & Brockington, 2006 ; West, Igoe & Brockington, 2006).

Références bibliographiques

- ARGYROU, V. (2009), "Virtualism and the logic of environmentalism", in Carrier, J. G. & West, P. (dir.), *Virtualism, governance and practice : Vision and execution in environmental conservation*, New York, Berghahn Books, pp. 24-44.
- BLONDET, M. (2008), « À la recherche de la nature et de sa vision aux Samoa américaines. » *Journal de la Société des Océanistes*, 126-127, Société des Océanistes, Paris, Musée du Quai Branly, pp. 127-143.
- BLONDET, M. (2010), « National Park of American Samoa, Polynesia. A Case study of virtualizing environmentalism and development », *Reconsidering Development*, Vol. 1, n° 1 (Fall 2010), Electronically published December 8, 2010 by the Interdisciplinary Perspectives on International Development, University of Minnesota. <http://journal.ipid-umn.org/node/79>
- BROSIUS, J.-P. (1999), « Analysis and interventions : Anthropological engagements with environmentalism », *Current Anthropology*, 40 (3), pp. 277-309.
- BRUNOIS, F. (1999), « Rôle des recherches ethnoécologiques dans la préservation des forêts tropicales de la Papouasie-Nouvelle Guinée », in Bahuchet, S. et al. (dir.), *L'homme et la forêt tropicale*, Travaux de la Société d'écologie humaine, Châteauneuf de Grasse, Editions de Bergier.
- http://www.ecologie-humaine.eu/DOCUMENTS/SEH_For%C3%A0t/Foret_33_Brunois.pdf
- CARRIER, J. (2003), « Biography, ecology, political economy : Seascape and conflict in Jamaica », in Stewart P.-J. & Strathern A. (dir.), *Landscape, memory and history*, London, Sterling, Virginia, Pluto Press, pp. 210-228.
- CARRIER, J.-G. & West P. (dir.) (2009), *Virtualism, governance and practice : Vision and execution in environmental conservation*, New York, Berghahn Books.
- CEFAÏ, D. (1996), "La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans les arènes publiques », *Réseaux*, Vol. 14 n° 75, pp. 43-66.
- CHAPE, S., Spalding M. & Jenkins M. (dir.) (2008), *The World's Protected Areas : Status, Values and Prospects in the 21st Century*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press (In association with UNEP – WCMC).
- COLCHESTER, M. (1994), *Salvaging Nature : Indigenous Peoples, Protected Areas and Biodiversity Conservation*, Geneva, United Nation Research Institute for Social Development.
- DROZ, Y. et al. (2009), *Anthropologie politique du paysage. Valeurs et postures paysagères des montagnes suisses*, Paris, Editions Karthala.
- ESCOBAR, A. (1998), « Whose knowledge ? Whose nature ? Biodiversity, conservation, and the political ecology of social movements », *Journal of Political Ecology*, 5, pp. 53-82.
- FEVRIER J. M. & DEVES C. (dir.) (2004), *Le réseau écologique européen, Natura 2000*, Paris, Edition du Juris-Classeur.
- FILER, C. (2009), « A bridge too far : The knowledge problem in the Millennium Assessment », in Carrier, J. G. & West P. (dir.), *Virtualism, governance and practice : Vision and execution in environmental conservation*, New York, Berghahn Books, pp. 84-111.
- FOALE, S. & B. MANELE (2004), « Social and Political Barriers to the Use of Marine Protected Areas for Conservation and Fishery Management in Melanesia », *Asia Pacific Viewpoint*, 45 n° 3. Oxford, Blackwell Publisher, pp. 373-386.
- HARPER, J. (2003), « Memories of Ancestry in the Forests of Madagascar », in Stewart, P. J. & Strathern A. (dir.), *Landscape, Memory and History*, London, Pluto Press, pp. 89-107.
- LITTLE, P. E. (1999), « Environments and environmentalisms in anthropological research : Facing a new millennium », *Annual Review of Anthropology*, 28, pp. 253-284.
- MILTON, K. (1996), *Environmentalism and cultural theory : Exploring the role of anthropology in environmental discourse*, London, New York, Routledge.

- ORLOVE, B.-S. & BRUSH S.-B. (1996), « Anthropology and the Conservation of Biodiversity », *Annual Review of Anthropology*, 25, Palo Alto, CA, Annual Reviews Inc., pp. 329-352.
- PINTON, F. et al. (dir.) (2006), *La construction du réseau Natura 2000 en France*, Paris, La Documentation française.
- TACCONI, L. & BENNETT J. (1995), « Biodiversity Conservation : The Process of Economic Assessment and Establishment of a Protected Area in Vanuatu », *Development and Change*, 26, Oxford, UK, Blackwell Publishers, pp. 89-110.
- VAN HELDEN, F. (2009), « ‘The Report Was Written for Money to Come’ : Constructing and reconstructing the Case for Conservation in Papua New Guinea », in West, P. & Carrier J. (dir.), *Virtualism, Governance and Practice : Vision and Execution in Environmental Conservation*, New York, Oxford, Berghahn Books, pp. 155-176.
- WELLS, M., BRANDON K. & Hannah L. (1992), *People and Parks : Linking Protected Area Management With Local Communities*, Washington D.C., The World Bank.
- WEST, P. (2006), *Conservation is Our Government Now. The Politics of Ecology in Papua New Guinea*, Durham and London, Duke University Press.
- WEST, P. & BROCKINGTON D. (2006), « An Anthropological Perspective on Some Unexpected Consequences of protected Areas », *Conservation Biology*, 20 no. 3, Boston, Blackwell Scientific Publications, pp. 609-616.
- WEST, P., IGOE J. & BROCKINGTON D. (2006), « Parks and people : Social impact of protected reas », *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 251-277.

Bref compte-rendu des échanges en atelier 3

Nathalie Ortar
Chargée de recherche
Université de Lyon, CNRS, F-69120, ENTPE, LET, UMR 5593
nathalie.ortar@entpe.fr

L'atelier a pu témoigner de la diversité des approches et des méthodes d'enquête utilisées pour se saisir de l'objet « développement durable ».

- Diversité des approches :

- o Anthropologie de la nature suivant une approche classique,
- o Anthropologie du politique,
- o Anthropologie du risque,
- o Anthropologie patrimoniale,
- o Anthropologie du quotidien : routines appréhendées au travers de l'alimentation, du recyclage, mobilité quotidienne et de loisir, altermobilités, nouveaux et anciens modes d'habiter, etc.
- o Anthropologie des usages de l'énergie qui est elle-même issue de l'anthropologie appliquée et de l'anthropologie des mondes professionnels,
- o Croisement des champs : anthropologie économique, du travail et de l'environnement, ou anthropologie politique et de l'environnement par exemple.

Cette présentation succincte des façons d'aborder le développement durable par l'intermédiaire de l'anthropologie permet de rendre compte de deux courants. L'un est une poursuite de l'analyse d'objets classiques de l'anthropologie, qui les interroge au prisme du développement durable, et se situe souvent dans une perspective environnementaliste. Ces analyses ont souvent du mal à intégrer la complexité de la démarche impliquée par le développement durable, démarche qui suppose d'envisager plusieurs aspects du monde social et matériel de manière simultanée. D'autres approches, s'inspirant de façon libre de monographies, intègrent la nécessité de croiser différents champs de notre discipline. La diversité des approches met en évidence des objectifs complémentaires des recherches. En effet, les recherches, en portant leur attention de façon sélective sur certains aspects du réel ne permettent, à chaque fois, d'aborder qu'un des « piliers » du développement durable. En majorité il s'agit de ses aspects environnementaux et dans une moindre mesure de ses aspects sociaux. En revanche elles permettent de produire une analyse fine des mécanismes de changement en cours, mécanismes dont la compréhension est essentielle pour illustrer la complexité du développement durable.

- Diversité des méthodes d'enquête

Les recherches portant sur le développement durable se saisissent de l'ensemble des méthodologies développées par l'anthropologie : observation, entretiens, participation aux débats.

Discussion à la fin de l'atelier

Le thème du développement durable fait référence à de nombreuses autres thématiques comme en témoigne la liste non exhaustive des approches. Il est abordé par de nombreuses autres disciplines qui s'en sont emparées bien avant l'anthropologie.

Le développement durable est un métarécit, il ne possède pas de véritable définition stabilisée en tant qu'objet scientifique. En l'état il s'agit d'un discours auto-producteur. Le développement durable sert des intérêts économiques et politiques et non écologiques ou sociaux. Il est en ce sens l'écologie du capitalisme dont il sert les intérêts notamment parce que sa définition ne remet pas en cause l'idée de croissance. C'est aussi une utopie brandie quand on est dans une impasse. Ce terme est tellement consensuel qu'il n'entraîne pas de mobilisation. Dès lors, comment s'emparer de cette notion ? Quels sont les jeux des acteurs au quotidien ? Les actes ne sont-ils pas les plus contradictoires possibles ?

Le développement durable produit des glissements sur des notions proches (ex : environnement/écologie). Le développement durable est une mythologie en train de se constituer, comment dès lors l'aborder ? Comment différencier ces recherches de celles qui entourent l'écologie par exemple ?

Pour les anthropologues se pose également le problème de leur légitimité dans les débats face aux sciences dites dures qui, en raison de l'absence d'interlocuteurs, ont « formé » leurs propres scientifiques. Ce sont ainsi les chimistes qui parlent d'acceptabilité sociale lors de débats portant sur le développement durable au sein des sciences dures. Ne pas prendre la notion à bras le corps et ne pas participer aux débats en cours revient à pratiquer la politique de la chaise vide et donc à être remplacé par des gens moins compétents.

“

**Des cadres pour transmettre : éducation,
institutions et rituels. Regards croisés
anthropologie/psychanalyse**

”

Du rite dans l'institution éducative. Le cas des Maisons d'enfants à caractère social.

Gilles Raveneau
Université de Paris Ouest Nanterre La Défense
LESC/UMR 7186 CNRS – EA 2931
(Nanterre – France)
gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

Dans le contexte de l'importance croissante de l'individualisme, de l'idée d'autodétermination du sujet, de la rationalité et de l'efficacité technique dans les sociétés contemporaines, certains auteurs jugent que les rituels sont devenus inutiles et peuvent être substitués par d'autres pratiques sociales. Une telle position ne résiste pas à l'analyse, même dans la conception traditionnelle du rite en anthropologie (Augé, 1978; Smith, 1991 ; Bromberger, 1995 ; Segalen, 1998). Aujourd'hui comme hier, la vie en société n'est pas possible sans rituel ni ritualisation. Mais qu'y a-t-il de commun entre le rituel de la circoncision chez les maltais, l'initiation d'un chaman sibérien ou d'un Baruya de Nouvelle-Guinée, le rituel du Bangré au Burkina Faso, le rite sacrificielle Dinka au sud Soudan ou encore le rituel de mariage dans un village des Cévennes ; et les cérémonies d'accès à l'âge de la majorité, la signature d'un contrat de séjour et les rites d'entrée et de sortie des adolescents accueillis dans des Maisons d'enfants à caractère social (MECS) en France aujourd'hui ?

S'il ne fait aucun doute que la circoncision, l'initiation chamanique, le Bangré ou le sacrifice Dinka soient des rituels, il y a sans doute lieu de se demander si la signature d'un contrat de séjour, l'accès à l'âge de la majorité, les procédures d'entrée et de sortie des MECS sont des rituels, voire sont ritualisés. Certes, ce sont des événements nécessaires à la vie du groupe et dans lesquels celui-ci se donne à voir. Certaines actions se répètent, prennent la forme de cérémonie, sont l'expression d'émotions, etc. Mais cela est-il suffisant ? Ne serait-ce pas ici un défaut d'ethnologue prêt à voir du rituel partout ?

J'essaierai de montrer au contraire que les rites¹ sont non seulement présents à différents niveaux dans les Maisons d'enfants à caractère social observées², mais qu'ils permettent d'éprouver et de partager valeurs et délimitations de l'institution avec d'autres, à travers des savoirs pratiques ; qu'ils autorisent à faire l'expérience à la fois d'une subjectivité et d'une culture commune et qu'ils aident les adolescents à se constituer comme des êtres singuliers et semblables aux autres. La ritualité n'est pas seulement ce qui maintient l'homéostasie d'un système, mais plus encore ce qui permet les passages. Plus qu'un simple phénomène de répétition dans l'institué, le rite est aussi un processus (Turner, 1990) qui permet un « *espace transitionnel* » (Winnicott, 1975) dans des mouvements de liaison/déliaison, dont on sait que les familles des enfants accueillis dans ces institutions sont porteurs.

¹ Il serait vain de vouloir donner une définition préliminaire canonique et reconnue du rite. Elle n'existe pas et le tenter conduit à une aporie.

² Une maison d'enfants à caractère social (MECS) est un établissement destiné à accueillir, pour des séjours plus ou moins longs allant de quelques mois à l'âge de 21 ans, les enfants et les adolescents dont les familles ne peuvent assumer l'éducation de leur enfant. Cette réflexion se fonde sur une recherche ethnographique dans deux Maisons d'enfants à caractère social de la Région parisienne. L'enquête a été réalisée à partir d'entretiens, d'analyses documentaires et d'observations de différents moments de la vie de ces deux institutions.

I. Maisons d'enfants à caractère social et formes de ritualisation

La notion de « suppléance familiale » a été avancée dans les années 1980 à la suite du terme de « substitution familiale » pour qualifier le type d'action éducative, mise en œuvre essentiellement par des éducateurs d'internat, mais aussi par toute une catégorie de personnel participant à la vie de ces maisons : maîtresse de maison, veilleur de nuit, psychologue, chef de service (éducateur spécialisé responsable d'un service), directeur. Mon objectif ici n'est pas tant de répertorier tous les micros rituels individuels et collectifs à l'œuvre dans la vie des différents professionnels et des adolescents présents dans ces établissements que d'exposer et de souligner quelques dispositifs rituels propres à faire comprendre l'importance de la ritualisation et des rituels dans la vie de ces institutions. Pour appréhender la façon dont les MECS peuvent être comprises comme une institution « rituelle » contribuant à l'éducation et à la construction de soi des adolescents³, il faut regarder comment elles organisent l'entrée et la sortie de l'institution, le cadre du temps et de l'espace, comment elles façonnent les corps et les énoncés, et quels effets ces dispositions produisent sur les individus.

Tout le dispositif inaugural de l'accueil vise à donner accès à l'identité sociale de la Maison. Il permet d'exposer et de réaffirmer le système de valeurs, la conception de l'éducation, les modes de structuration de l'espace et du temps, tout en étant l'occasion pour les professionnels et le groupe d'enfants accueillants de renforcer les liens et la cohésion. Parallèlement, la confrontation immédiate avec la culture de la MECS mobilise l'identité du jeune et de sa famille. Mais en les sensibilisant aux nouveaux modes d'appropriation de l'espace et du temps, le rituel d'accueil crée un sentiment d'appartenance et d'inclusion qui facilitent les échanges et les comportements. Les paroles, les attitudes corporelles et les gestes codifiés assurent ainsi des repères culturels et procurent des modèles de conformité (Montandon, 2005 : 88).

Les MECS réalisent performativement ce qu'elles donnent à voir en représentation (Wulf, 2004). La signature du contrat de séjour lors de l'arrivée de l'adolescent, en présence jeune et de ses parents, du directeur, du chef de service et de l'éducateur référent, en est une illustration éloquente. La signature du contrat de séjour se déroule dans le bureau du directeur qui devient une sorte de « lieu sacré », dans une atmosphère solennelle, en présence des personnes appropriées, on y exprime des paroles liturgiques et on y signe des documents consacrés qui engagent les trois parties. Le rituel constitue un cadre qui met en forme, explicite et canalise la force des interactions et des échanges (Wulf, 2004 : 406). Il suscite et force l'adhésion de manière pratique. D'une manière générale, on pourrait dire que l'objectif du dispositif rituel ici est de conduire les parents et l'enfant à vivre concrètement de manière positive la projection de l'incorporation biographique de l'expérience de la suppléance familiale, à convaincre que le passage de l'enfant dans l'institution n'engagera pas de rupture entre « le monde de la famille » et « le monde de la MECS » ; en un mot, à poser un cadre au temps de placement. Il serait tentant d'interpréter le rituel de contrat de séjour comme une forme déviée de rite de passage (Van Gennep) ; en ce sens qu'il s'inscrit dans une logique d'intégration qui agrège le nouveau venu (et ses parents) à la culture de la MECS et lui assigne un nouveau statut.

Le départ de la MECS fait l'objet à son tour d'une ritualisation. Ces rites de détachement, comme le rite d'accès à la majorité, peuvent être appréhendés également à travers la grille de lecture des rites de passage. La veille du départ, il y a un repas et une petite fête organisée

³ S'il est difficile de s'entendre sur ce qu'est un « adolescent » ou un « jeune » et sur les critères permettant de qualifier cet âge de la vie, car ils varient d'un territoire à un autre et d'une époque à une autre et que la catégorie englobe des univers qui n'ont rien de commun (Bourdieu, 1980), retenons que c'est dans une acception large que j'utilise ces termes pour des jeunes gens, garçons et filles, ayant entre 13 et 18 ans.

entre pairs, en présence de l'éducateur référent et d'autres éducateurs du service avec qui le jeune a noué des relations privilégiées. Mais c'est surtout la cérémonie dans le bureau du directeur qui prend des formes rituelles. On y retrouve les mêmes personnages que lors du rite d'accueil et de la signature du contrat de séjour. On y rencontre la même solennité, des paroles et des gestes consacrés, mais avec en plus une interconnaissance, une certaine complicité et culture partagée qui rendent moins « angoissant » le moment. Le directeur vise à construire et conforter une dynamique identitaire, à marquer une étape qui va conduire l'adolescent(e) à retrouver sa famille d'origine ou une famille d'accueil. Le jeune regagne ainsi une inscription dans le temps. Il peut se projeter dans la durée et dans une communauté d'appartenance.

II. Rite, passage et institution

Dans les sociétés traditionnelles, le rite de passage est une étape nécessaire et propice à l'entrée dans l'âge d'homme ou de femme. Il construit l'accès à l'âge adulte à travers une série d'étapes déterminées à l'avance par la communauté qui permet d'assurer la transmission sociale. Le rite de passage, fortement sexualisé, consacre également l'appartenance à un sexe à travers des marques corporelles et certains attributs. Il s'institue sous la responsabilité des aînés et se donne comme un moment essentiel de la filiation et de la transmission. Au terme de la cérémonie, l'initié entre dans le groupe de son père ou de sa mère et se trouve relié aux ancêtres. Il est alors profondément inscrit dans la communauté. Ce moment s'accompagne du bonheur et de l'émotion du novice d'être enfin arrivé à l'âge d'homme et de bientôt changer de statut (Van Gennep, 1909 ; Smith, 1991 ; Segalen, 1998).

Nombre de ces remarques s'appliquent aux objectifs poursuivis par les rites de départ et d'accès à l'âge de la majorité dans les deux MECS observées. C'est particulièrement vrai pour le rite de majorité où, outre ce que l'on a précédemment relevé pour le rite de départ, des changements sont immédiatement opérés comme le fait de proposer de une boisson alcoolisée au pot de fin de cérémonie ou de quitter l'internat pour un service extérieur où le jeune sera beaucoup plus libre et autonome. Si dans nos sociétés contemporaines, les rites de passage et d'initiation ont été progressivement effacés pour laisser la place à des épreuves profondément solitaires, que dire lorsque ces étapes s'inscrivent dans un contexte de déliaison sociale et familiale comme c'est le cas pour les jeunes qui nous occupent ? En ritualisant précisément ces étapes, en leur redonnant une nouvelle force sous le regard d'une communauté sociale, les rituels proposés dans les Maisons d'enfants à caractère social sont une réponse à la déliaison familiale et au défaut d'intégration sociale.

La métamorphose et l'expérience de soi conduites par l'intermédiaire des rites sont ici transmissibles aux autres et relèvent par conséquent d'une mémoire collective. Ils inscrivent non seulement les jeunes dans le lien social, mais participent à sa constitution. Il s'agit donc moins de rites individuels de passage que de rites de passage à proprement parler, certes bricolés, adaptés à un contexte particulier et suivant des formes spécifiques plus ou moins réussies. La structure anthropologique qu'ils contiennent l'atteste malgré tout : une mutation ontologique, la révélation d'une identité, un changement de statut. Le rite de passage cherche à recomposer l'ordre social qui est mis en jeu lors de chaque nouvelle étape du cycle de l'individu. Sans entrer dans les détails, rappelons simplement que l'organisation du rituel s'opère toujours en trois stades : la séparation, la marge et l'agrégation. La forme et la durée des stades variant en relation avec la chose célébrée (Van Gennep, 1909). Mais si ce qui intéressait Van Gennep (1909) était le lien entre rites et structures sociales, ce qui retient l'attention de Pierre Bourdieu (1982) et la nôtre ici ce sont les institutions.

En effet, les rites développés par les Maisons d'enfants à caractère social se rapprochent ici de ce que Bourdieu appelle des rites « d'institution » ou de « consécration ». Pour l'auteur, c'est moins le passage qui compte que « la ligne qui sépare un avant et un après » et le pouvoir des autorités qui l'instaurent. Le rite ne fait pas passer, mais institue et sanctionne le nouvel ordre établi. Il encourage le promu à vivre selon les attentes sociales liées à son nouveau statut. Par conséquent, les rites d'institution ont le pouvoir « *d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel* » (Bourdieu, 1982 : 210). « *Deviens ce que tu es* », tel est la formule qui sous-tend la « magie » performative de tous les actes d'institution. Tel semble bien être le cas dans les MECS où les rites assument la double fonction de séparer et de fournir des qualités nouvelles par le pouvoir de l'autorité et le gage de la communauté.

III. Constituer l'adolescent comme être singulier et semblable aux autres

Cette description rudimentaire de formes rituelles et de ritualisation dans deux MECS aujourd'hui mériterait d'être affinée et développée, mais en l'état, elle montre tout de même que la production d'une culture morale et éducative efficace dans ces institutions semble nécessiter le recours à des rituels et des ritualisations. Cependant, entreprendre la transformation de pratiques et de procédures en rituels nécessite un certain nombre de conditions favorables. La réussite de tentatives volontaires ou non dépend d'une série de positions, d'épreuves et d'étapes que les individus s'imposeront ou se verront imposer par d'autres. De nombreux acteurs aux compétences et aux objectifs différents y prennent part (enfants, parents, éducateurs, maîtresse de maison, veilleur de nuit, psychologue, directeur...), sans que l'on puisse estimer par avance ce que seront leurs relations dans telle institution et à tel moment de son histoire : affrontement, opposition, transaction, négociation, coopération, accord, etc. Ainsi esquissé, le recours à la ritualité à l'intérieur des MECS apparaît plus difficile, plus fragmenté et plus risqué que ne le laisse entrevoir une conception mécanique des rituels.

En soulignant la souplesse des rituels, on est conduit à réhabiliter le sens que chacun des acteurs y investit (Déchaux, 1997 : 62 ; Segalen, 1998 : 118). La dimension essentielle ici tient à la façon dont le rite transmue un événement subjectivement vécu (l'arrivée et la sortie de la MECS) ou un parcours individuel (l'âge de la majorité fêtée, le retour dans la famille) en réalité sociale, en moment fondateur d'une identité collective, ou inversement. En donnant à l'adolescent la possibilité de faire l'expérience de soi-même, la ritualité ouvre à la subjectivité et à l'autre.

Pour ne prendre qu'un exemple : L'absence ou le faible sentiment d'intimité qu'on observe régulièrement chez les jeunes placés dans les MECS (qui ont parfois subi déjà plusieurs placements) rend très difficile, pour les éducateurs qui les encadrent, le fait de respecter leurs espaces personnels. Comment un adolescent dominé de toute part et soumis initialement à la violence peut-il dès lors contribuer à définir « sa » place en lien avec celle que lui assigne le collectif ? Comment est-il conduit à exister en dehors des normes et des valeurs de ses parents ? Comment la suppléance familiale elle-même, incarnée par l'éducateur référant et l'institution, favorise-t-elle un re-commencement et une symbolisation de la place attribuée ? Quelle transaction est possible pour permettre à l'adolescent d'exister progressivement comme un sujet autonome, sans qu'il soit écrasé par une dette trop lourde à porter ? À condition que les professionnels, et en particulier les éducateurs, disposent d'un espace de libre action et d'élaboration psychique, les MECS semblent un lieu particulièrement adapté à la mise en place de tels rituels.

Par ailleurs, la psychologisation « sauvage » des problèmes par les professionnels et le recours quasi exclusif aux psychologues cliniciens comme régulateur des énigmes et des difficultés dans ces institutions tendraient à sous-évaluer l'intérêt et l'efficacité des rituels, au profit de la seule « clinique de la parole », pensée peut-être trop souvent comme toute-puissante. Bref, à sous-estimer les dimensions sociales, culturelles et institutionnelles rencontrées dans les formes d'échanges entre les travailleurs sociaux, les enfants et les familles, et dans les relations de travail des acteurs multiples aux statuts divers au sein des MECS. On peut aisément faire l'hypothèse que des psychologues formés à la fois à la dimension clinique (la psychopathologie) et à la dimension sociale (psychosociologie ou psychologie sociale, mais encore plus directement à la sociologie et à l'anthropologie) seraient plus à même de prendre au sérieux les rituels et les ritualisations, et de traiter (plus ?) efficacement les nombreux problèmes et difficultés rencontrées, en restaurant toutes les visions subjectives des participants et en parcourant ainsi le continuum qui va de l'individu au groupe en passant par l'institution.

Enfin, les rites et les formes de ritualisation dans les MECS pourraient aussi participer à réduire symboliquement le morcellement du temps de présence des professionnels auprès des enfants et à assurer une continuité plus structurante de la relation enfant-éducateur. Dès lors qu'un éducateur est conduit à morceler son temps de présence éducative sous la contrainte de l'amplitude horaire et de la réglementation du travail (35 h), il s'insinue une perte de sens de la vie partagée. Les ruptures répétitives mettent à mal les relations transférentielles sur la personne de l'éducateur référant comme des autres professionnels. Pour toutes ces raisons, l'utilisation vivante des rites et de la ritualisation pourrait sans doute, sous certaines conditions, permettre d'accomplir une meilleure continuité de la relation éducative et contribuer plus efficacement à la suppléance familiale.

Bibliographie

- AUGE, M. (1978), « Quand les signes s'inversent », *Communications*, 4, pp. 55-68.
- BROMBERGER, C. (1995), *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille. Naples et Turin*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- BOURDIEU, P. (1980), « La jeunesse n'est qu'un mot », in Bourdieu, P. (dir.), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 143-154.
- BOURDIEU, P. (1982), « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, pp. 58-63.
- DECHAUX, J. H. (1997), *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF.
- MONTANDON C. (2005), « Règles et ritualisations dans la relation éducative », *Hermès*, 43, pp. 87-92.
- SEGALEN, M. (1998), *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- SMITH P. (1991), « Rite », in Bonte, P. et Isard, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 630-633.
- TURNER, V.W. (1990), *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, PUF.
- VAN GENNEP, A. 1909 (1981), *Les Rites de passage*, Paris, Picard.
- Winnicott, D. W. (1975), *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, Paris, Gallimard.
- WULF, C. et al. (2004), *Penser les pratiques sociales comme rituels. Ethnographie et genèse de communauté*, Paris, L'Harmattan.

Autisme et fabrication d'une connaissance sur les interactions : comment entendre la voix non modulée dans une classe TEACCH¹

Delphine Odier-Guedj
Professeure
Université du Québec à Montréal
odier-guedj.delphine@uqam.ca

« Le conflit qu'éprouve l'observateur, du fait qu'en étudiant des sujets humains il s'étudie inévitablement lui-même, explique pourquoi on invente tant de procédés qui cherchent à augmenter le détachement et assurent l'objectivité en inhibant jusqu'à la conscience créatrice de la solidarité de l'observateur avec ses sujets. »

Devereux, 1980 : 227

Dans cet atelier sur le lien psychanalyse – anthropologie, vous nous invitez à questionner les modalités de production des connaissances en lien avec les terrains d'études et les limites à leurs restitutions. Pour ma part, j'aborderai cette question sous l'angle des limites du chercheur lui-même en prise avec un terrain qui le dérange².

A mon arrivée à Montréal en 2006, j'avais déjà rencontré un certain nombre d'enfants ayant un Trouble Envahissant du Développement, j'avais même été leur enseignante. Je me sentais ainsi préparée à partager des instants de classe avec de nouveaux enfants, dans une culture que je me représentais proche de la mienne. Je suis donc arrivée dans une classe d'aide où étaient scolarisés des élèves de 9 à 12 ans, ayant un autisme de bas-niveau (avec déficience intellectuelle), à titre de professeure de l'Université du Québec à Montréal mais non familière des approches comportementales. Je venais partager les « formes du dialogue » (Althabe et Sélim, 1998 : 38) avec des interlocuteurs, acteurs de cette « sous-culture » maître-élèves (Boumard, 2011) dans cette classe TEACCH : approche comportementale utilisée par un grand nombre d'enseignants. Cette période d'immersion a généré une crise au sens de Giust-Desprairies : les liens sociaux et psychiques étaient distendus de telle sorte que « quand l'écart se fait trop grand entre les investissements individuels et les propositions de la société, si celle-ci perd en grande partie ses qualités d'étayage et de repérage pour une représentation de soi suffisamment positive, l'individu est obligé d'en appeler à ses ressources propres. Le processus identitaire, en effet fortement interpellé, émerge à ce moment-là dans le champ de la conscience. Non seulement le sujet est appelé à faire un inventaire de ses capacités, de ses atouts, mais il est amené à se situer dans son itinéraire de vie, à formuler le sens qu'il prend ou qu'il lui donne et à s'assigner des objectifs ou à repenser ses objectifs et se résigner à des abandons » (Giust-Desprairies, 1996 : 49).

Cet état de déstabilisation a permis de faire émerger à la conscience un réseau de signifiants qui avaient bâti mon modèle-de-soi (Devereux) à partir duquel j'observais les situations. Car il s'agissait avant tout d'interactions, et c'est sur ce point essentiellement que j'en suis venue à interroger ma propre conception du sujet, de son rapport au langage et à me demander si des postures épistémologiques différentes peuvent trouver un espace de liaison. Dans cet article, pensé en trois temps, je retracerai le contexte d'enseignement au Québec, puis je sélectionnerai une des observations faites dans les classes afin d'évoquer comment l'expérience d'un changement radical de voix (dans sa matérialité du moins) a convoqué des réflexions sur l'énonciateur : un maître de son discours ou au contraire un sujet parlant

¹ *Treatment and Education of Autistic and related Communication handicapped Children.*

² Bien que la présentation orale ait abordé le sujet de façon plus vaste, j'ai choisi de ne traiter qu'un aspect à l'écrit.

« *foncièrement hétérogène* », divisé (Authier-Revuz, 1984). Je conclurai sur une possible liaison de ces deux perspectives proposées par l'ethnographie de la parole et la psychanalyse.

I. Arrivée en terrain inconnu : les approches comportementales à l'école au Québec

A mon arrivée au Québec, j'ai été accueillie par Annie³ pour effectuer des observations de type ethnographique afin de vivre la « *culture partagée par des groupes singuliers* » (Pepin, 2011 : 30), au sein de sa classe dite « TEACCH ». L'autisme est un des 5 troubles envahissants du développement (TED) et partage avec le syndrome de Rett, le syndrome d'Asperger, le TED non spécifié et le syndrome désintégratif de l'enfance, trois caractéristiques majeures : des difficultés notables d'interaction, des intérêts restreints et stéréotypés, des difficultés de communication (DSM IV, CIM 10). Les enfants que j'ai rencontrés ne parlent pas ou peu, souvent par mots isolés. Ils prononcent des phrases appelées « *formules figées* » par Brigaudiot et Danon-Boileau (2002 : 176) et désignent des objets avec des mots inusuels. Leur voix est plutôt monocorde, très aigue voire perçante. Au Québec, depuis 2003, les enfants de moins de 5 ans ayant un TED ont droit à une stimulation intensive et précoce appelée ABA (Applied Behavior Analysis) (Barbera, 2010 ; Poirier, 2008) basée sur un principe de modification du comportement⁴, y compris au niveau de l'apprentissage du langage verbal : « *si un enfant est capable de prononcer correctement un mot, tous les adultes doivent accepter sa demande, uniquement lorsqu'elle est clairement énoncée, renforçant ainsi une élocution claire* » (Barbera, 2010 : 125). Celle-ci ou sa forme atténuée (l'ICI⁵) n'a pas réellement été investie par les enseignants qui sont par contre formés à l'approche TEACCH, perçue par beaucoup d'administrateurs scolaires⁶ et d'enseignants comme une solution pour « faire apprendre »⁷. « *Avec cette approche, on tente de structurer l'environnement de l'enfant et de lui donner des moyens de communication alternatifs. On se base sur la prémisse qu'un enfant TED éprouve des difficultés à fonctionner dans le monde actuel parce que ses structures cognitives ne lui permettent pas de décoder, interpréter et réagir aux signaux et indices verbaux et non verbaux. L'environnement doit donc être adapté en utilisant par exemple des images, plus faciles à décoder qu'un message verbal, des séquences prévisibles, des repères non verbaux, etc. Des activités d'apprentissage en individuel peuvent également être proposées afin d'aider encore davantage l'enfant à être fonctionnel dans son milieu* » (Chrétien, Connolly et Moxness, 2008 : 157).

II. Mon entrée dans un « monde comportemental »

A mon arrivée dans cette classe, j'avais l'intention de partager cette micro-culture scolaire matérialisée tant dans les praxis que dans les interactions du quotidien de l'école (Vasquez-Bronfman et Martinez, 1996). Je sentais alors très vite à quel point le chercheur qui adopte une posture d'ethnologue vit les situations en les actualisant avec ce qu'il est dans son psychisme et son appartenance sociale. Pour Devereux, l'homme se considère dans son corps, ses actes et ses sens comme un prototype humain à partir duquel il se bâtit une image du monde extérieur. « *Il construit pour lui-même un modèle-de-soi plus ou moins conscient et souvent partiellement idéalisé, dont il se sert ensuite comme d'une pierre de touche, d'une norme ou d'une ligne de base pour apprécier les êtres et même les objets matériels* »

³ Les prénoms ont été changés.

⁴ Lovaas, concepteur de l'approche s'est inspiré des travaux de Skinner : un stimulus est présenté, l'enfant agit, une conséquence suit (renforcement ou aide pour modifier le comportement).

⁵ Intervention Comportementale Intensive.

⁶ Certaines commissions scolaires (sorte d'académie dont les fonctions et les rôles diffèrent du modèle français) obligent les enseignants à se former à TEACCH pour devenir titulaires d'une classe d'aide pour élèves ayant un TED.

⁷ Plusieurs articles publiés dans les bulletins des associations de parents et les revues pédagogiques vont en ce sens.

(Devereux, 1980 : 230). Ce modèle, certes déjà partiellement révélé, reposait avant tout sur la manière dont mon histoire personnelle m'avait constituée en tant qu'enfant avec une mère suffisamment bonne (au sens de Winnicott) qui m'avait toujours parlé et entendu. A mon tour, tel que l'énonce Grignon dans son article sur l'apport de Françoise Dolto à la psychanalyse, je perçois qu'« un enfant est une personne ; il est une personne à part entière. Il comprend ce qu'on lui raconte, même quand il n'a pas encore le langage. » (2002 : 14). La confrontation symboliquement violente à un modèle qui me parut opposé créa un rejet immédiat et me conduisit à quitter le terrain très rapidement puis à réorienter mes recherches vers l'accompagnement des enseignants dans le changement de leurs pratiques. Après cinq jours d'observations, j'avais une étrange impression de complétude, inquiétant sentiment pour qui tente d'apprendre ! Je ne supportais plus ma présence en ces lieux. L'espace était délimité : des paravents, des boxes entourant les pupitres de travail, des séparations verticales et horizontales partout, beaucoup de couleurs et de pictogrammes mais rien sur les murs, tous les objets étaient enfermés dans des placards. Dans cet espace figé, les mêmes activités se répétaient toute la journée, puis jours après jours dans une interaction fonctionnelle telle qu'en témoigne l'extrait suivant⁸.

Les 5 enfants arrivent dans le silence, ils se déshabillent, déposent leurs habits et leurs bottes dans leur casier, défont leur boîte à lunch, puis vont voir leur horaire. Annie, l'enseignante et Maude, l'éducatrice spécialisée les accueillent avec un grand sourire. Annie s'adresse à chacun sur le même ton, avec un petit geste vers l'épaule en disant : « *bonjour + prénom, va voir ton horaire* ». Personne ne me présente. Les enfants me regardent de loin. Chacun se dirige vers l'espace indiqué sur son horaire : dans le coin jeu, dans son boxe pour le travail autonome, ou sur la table de travail individuel avec Annie. Chacun se met au travail, prend un panier qui contient une succession de tâches à réaliser et les exécute. Je m'approche de chaque enfant : « *bonjour, moi c'est Delphine et toi ?* ». Trois me répondent : « *bonjour* ». Les deux autres ne disent rien. Maude intervient en disant leur prénom. L'enseignante apprend une nouvelle tâche à une élève.

(1) Marie s'est assise, Annie lui fait face puis lui montre par gestes les billes de couleur à enfiler sur une tige en se fiant à l'algorithme décrit sur la fiche
 (2) mets la bille // Marie /// prends la bille **bleue** (3) Marie ne réagit pas. (4) Annie prend la main de Marie, l'aide à saisir la bille bleue et la glisse sur la tige avec elle. (5) bravo // la bille /// **bleue** (6) Annie saisit une croustille⁹ et la donne à Marie. (7) Annie effectue le signe « encore » avec ses mains, en disant (8) encore Marie // prends la bille / **bleue** /// (9) Marie ne réagit pas.
 (10) Marie /// prends / la bille /// **bleue** /// mets la bille **bleue** (11) Marie exécute le geste.
 (12) bravo /// la bille **bleue** (13) Marie mange une chips. (14) Annie attire le regard d'Annie vers la fiche en prenant son visage entre ses mains.
 (15) regarde Marie /// la bille **rouge** /// elle est où // la bille /// **rouge**
 (16) Marie ne répond pas, s'affale sur la chaise. (17) Annie remonte son visage vers la fiche.
 (18) regarde la bille // **rouge** /// prends la bille // **rouge**
 (19) Marie prend la bille et mange sa croustille.

Ce bref extrait révèle ce qui était au cœur de mon malaise : un rapport à l'enfant bâti sur une interaction des plus minimales même en situation d'apprentissage, rendant impossible le double mouvement d'extériorisation-intériorisation (Odier-Guedj et Gombert : 2012) nécessaire à l'apprentissage et à la construction de soi en tant que sujet. Je n'ai jamais observé de moments d'interactions pour raconter sa vie ou ses rêves, discuter du quotidien, s'informer sur le bien-être de l'autre, chercher à savoir comment l'enfant s'approprie un savoir (plutôt

⁸ Le nombre de/ indique la longueur de la pause, la flèche indique une intonation fortement descendante, le caractère gras indique un mot fortement accentué.

⁹ Un morceau de chips, aliment préféré de l'enfant.

que de les lui faire compiler voir Hatchuel, 2007). Ayant quitté le terrain, je tentai de nommer ce qui avait contribué à une impression de « déni » de l'enfant en tant que sujet dans l'usage même du langage. Je ne commenterai ici qu'un seul des faits saillants¹⁰ relevés à cette époque : la voix, étonnante, sans modulation.

III. La voix : entendre le sujet (et-ou) l'énonciateur

Durant ces jours de partage de l'approche TEACCH, je réalisai que j'étais choquée par la voix de l'enseignante « support à la parole qui émane d'un sujet » (Vasse, 1974 : 14). Sa matérialité me gênait, son manque de modulation, ses accentuations étonnamment placées (voir extrait ci-dessus). Si, je tentais d'imiter la voix d'Annie (chose *a priori* impossible) ou plutôt la particularité de ses contours intonatifs, je pouvais certes articuler les phrases sur ce même mode mais j'entendais une image sonore de moi insupportable : un rejet. Je ressentais une sorte de « dédoublement » qui me figeait mais qui me donna l'occasion de réfléchir à la place accordée à la voix et au rapport du sujet à son langage dans les études ethnographiques d'une part et psychanalytiques d'autre part. J'exposerai ici les prémices d'une réflexion en cours à ce sujet. Traditionnellement, les deux postures sont pensées de façon disjointe. J'évoquerai très succinctement les grands pans de celles-ci pour commenter cette expérience singulière.

1. Un énonciateur - locuteur (?) maître de son langage : une voix indice de contextualisation

La distinction locuteur vs énonciation n'est pas chose aisée. Les acceptions sont différentes selon les auteurs et parfois même au sein de l'œuvre d'un même auteur¹¹. La linguistique énonciative caractérise les liens entre le locuteur, à l'origine du discours et l'énonciateur instance du discours. Par exemple, Rabatel parle de « sujet modal » plus que d'énonciateur pour identifier le « centre de perspective à partir duquel la référenciation est envisagée » (2010 : 370). Cette volonté de distinction sert à identifier ce qui serait de l'ordre de l'attribution des propos à un locuteur ou à un autre (forme de dialogisme, de discours rapportés). L'hétérogénéité du discours est alors posée comme venant d'« un ailleurs » du locuteur. Le langage semble être transparent. Pour les ethnographes de la parole, l'espace du discours étant le champ social, la focale est mise sur le locuteur et son interlocuteur essentiellement. Ils sont perçus tous deux comme des agents de participation à la construction du sens, liés par un processus interprétatif¹². On étudiera alors leurs modalités d'engagements dans l'interaction, leurs processus d'ajustements et de coopérations pour s'assurer de garder la face ou de ne pas la faire perdre à l'autre (Goffman, 1973) ou pour établir une perspective réciproque (Gumperz, 1989). Hymes conçoit que le locuteur sélectionne un « style » en fonction de la situation sociale d'interaction : il sait donc mettre en forme son « énonciation »¹³ : « que dire », « comment le dire » et « quand le dire ». Ses compétences de communication, c'est-à-dire ce qu'il a « besoin de savoir pour communiquer de manière effective dans des contextes culturellement significatifs » (1984 : 36) incluent aussi bien des aspects verbaux que non verbaux. «Un membre normal d'une communauté possède un savoir touchant à tous les aspects du système de communication dont il dispose. Il manifeste ce

¹⁰ Le caractère situé dans l'ici et le maintenant de l'interaction, l'organisation spatiale et l'organisation visuelle des tours de parole en sont d'autres.

¹¹ Voir notamment le projet de Benveniste à constituer un appareil formel de l'énonciation et le manque de distinctions claires à ce sujet pour ces 3 programmes indiciels, perceptifs et métalinguistiques (Dahlet, 1996).

¹² Pour une synthèse à ce sujet voir Masquelier et Siran, 2000. Les théories des ethnographes de la communication sont plus élaborées sur la question de l'acte d'interprétation et sur ses modalités que d'observation dans le discours que celles des linguistiques de l'énonciation.

¹³ Nous employons ce terme pour faire le lien avec les linguistiques énonciatives, mais il n'est pas employé par Hymes.

savoir dans la façon dont il interprète et évalue la conduite des autres, tout comme la sienne propre.» (1984 : 89). Au total, à la fois producteur de sa parole (internalité au discours), le locuteur peut s'en détacher pour l'évaluer (externalité au discours) et il en reconnaît les marques de l'altérité (dialogisme). Dans ce cadre interprétatif, la voix est une des expressions de l'engagement du locuteur présent dans l'interaction. Au même titre que d'autres plus saillants, la voix est un indice de contextualisation, au sens de Gumperz : un trait qui permet une interprétation de ce qui est dit. « *En dehors des expressions routinisées, des phénomènes de commutation de code et des signes prosodiques évoqués jusqu'alors, il existe d'autres signes phonétiques ou rythmiques dont on prend conscience moins facilement mais qui interviennent également dans le processus de contextualisation.* » (Gumperz, 1989 : 40) Les contours intonatifs tels que la mélodie et l'accentuation par exemple sont étudiés par Gumperz sous l'angle du « *signalement des connexions thématiques* ». Ils informent sur l'interaction en train de se faire et favorisent ou empêchent « un cadre commun d'interprétation ». « *Lorsqu'apparaissent des différences tant dans la manière d'établir les contours d'intonation que dans les conventions d'accentuation, la capacité à prédire la suite de la conversation décroît de façon sensible, même si les phrases sont facilement compréhensibles* » (*op. cit.* : 43) D'autres auteurs étudient la voix comme fait social, en l'abordant sous l'angle des répertoires langagiers de communautés notamment immigrées (voir les travaux de Kallmeyer, 2004). La prosodie est ici une marque distinctive sociale, utilisée par un sujet conscient des différentes variantes prosodiques, capables de leur donner un sens situé socialement et localement dans le discours. Les recherches de Lehtinen (2005, 2006) portent par exemple sur l'identification des « figures prosodiques marquées » dont la fonction sera de moduler le sens de l'énoncé et - ou d'indiquer le degré de distanciation de l'énonciateur vis-à-vis de son énoncé. Ici, les variations intonatives sont étudiées en tant que fait de discours lié au sens à produire. Ainsi, à partir du cadre conceptuel d'un langage transparent, la voix n'est qu'un des effets du discours de l'énonciateur, effet socialement et localement situé. Elle engage le locuteur dans son interaction. Elle fait le lien entre l'« intérieur » de l'individu et son « extériorité » selon la perception qu'il se fait de la situation. Revenons à l'exemple du discours en classe. A partir de ce cadre épistémologique, on pourrait dire que le discours s'est co-construit entre Annie, l'enseignante et son élève Marie, qui même sans utiliser de mots, répondait par son attitude au discours en train de se faire (11)¹⁴. Les deux interlocuteurs se sont engagés dans l'interaction (1) par leur présence dans le lieu, leur posture physique et leur connaissance commune des codes liés à l'activité. Seule l'enseignante initiait (4 ; 8 ; 10 ; 12 ; 14 ; 15 ; 17 ; 18). Marie répondait en faisant (5 ; 11) ou en refusant de faire (3 ; 9 ; 19). A aucun moment, elle n'a maintenu l'interaction. Si Marie ne prenait pas son tour de parole (3), Annie s'ajustait dans ses mouvements (4 ; 14 ; 17) ou dans le contour de sa voix en accentuant un indice : le mot indiquant la couleur (10). Si l'on observe plus précisément sa voix, on pourrait dire que quel que soit l'énoncé prononcé (5 ; 7 ; 10 ; 15 ; 18) le contour intonatif d'Annie était le même, les modulations quasi inexistantes. Lorsqu'elle félicitait Marie par un « bravo » (5), l'expression d'encouragement était dite sans accentuation et avec une intonation descendante, ne faisant aucune rupture avec les autres énoncés. Elle accentuait par contre de façon très soutenue certains mots saillants pour l'activité à mener (bleu et rouge dans l'exemple). Une telle modification de la voix de l'enseignante pourrait alors être comprise comme un « style » ou un indice contextuel socialement inscrit qui favorise un cadre d'interprétation partagé par les locuteurs, permettant à l'enfant de s'adapter et de s'ajuster en fonction de ses capacités communicationnelles réduites et à son peu de compréhension de la valeur de l'émotion (stéréotype assez fréquent à propos des enfants ayant un autisme). Cette interprétation à partir du cadre conceptuel de

¹⁴ Voir le découpage de l'exemple en tour de parole ci-dessus.

l'ethnographie de la parole souligne uniquement une interaction minimale bâtie à partir de codes culturels de la classe TEACCH. Utiliser ce cadre conceptuel permet de caractériser les interactions en redonnant la parole aux locuteurs afin d'éviter le mécanisme de « désinterlocution » dont parle Chauvier, mécanisme qui conduit à la fois à « étouffer » la parole et à la « disqualifier » « au nom de l'attribution d'une autorité textuelle » (2011 : 30). Toutefois, si j'accepte de prendre en compte le trouble ressenti, cette interprétation n'est ni satisfaisante, ni suffisante. Elle ne fait pas état du « raté » de l'enquête (j'empreinte ce terme à Chauvier) si important dans l'interprétation de ce qui se passe sur le terrain : ma sensation de « déni ». Je dirai alors qu'il existe un deuxième axe possible d'interprétation tant sur ce qu'est un locuteur que sur la place de la voix dans le discours.

2. Un sujet « foncièrement hétérogène » : la voix à l'interface du discours et de l'inconscient

La psychanalyse¹⁵ propose une conception de la parole hétérogène pour un sujet divisé. « *La réalité psychique comprend à la fois la matière issue de nos expériences passées (contenus psychiques) et ses modes d'expression (fonctions psychiques). C'est ce que nous portons en nous, ce qui psychiquement nous constitue (notre personnalité) et qui pour une large part détermine nos réactions et nos conduites, le plus souvent à notre insu (ce qui fait que nous ne sommes pas toujours maître de nous-mêmes)* », (Fanguin, 2011 : 5). Authier-Revuz (1984) parle d'hétérogénéité constitutive en tant que la polyphonie est interne au sujet : clivage « structurel » et « constitutif »¹⁶. Celle-ci non intentionnelle est révélée dans le langage notamment sous des formes d'« hétérogénéité montrée », lorsque le locuteur par des formules de mises à distance de son dire (appelées formules autonymiques « un discours pose explicitement une altérité par rapport à lui-même » par exemple : X j'aurais du dire Y) traduit l'illusion d'être maître de son langage : « la brèche dans la maîtrise » dira l'auteure (*op. cit.* : 110). La présence de l'inconscient dans la parole du locuteur se repère aussi notamment dans les formes classiques des lapsus ou des ruptures et silences, témoignant par là même de « *la non transparence du langage en exercice dans l'énonciation orale* » (Fenoglio, 1997 : 42). A la perception d'un énonciateur en pleine maîtrise de son discours, la psychanalyse répondrait donc qu'il ne s'agit que d'une illusion maintenue par une instance psychique « le Moi » qui donne l'apparence d'unité au Sujet. Dans ce cadre, le langage fait entendre aussi bien un discours que ce qui se dit du sujet au travers de lui. Certes, les liens « *qui unissent la voix à la parole, sont, dans l'enceinte de la psychanalyse, d'une extrême complexité* » (Bonetti, 2002 : 93), je n'aborde donc ici que brièvement certains aspects liés à des concepts généraux sur la voix et sur son lien avec le langage (ignorant de fait l'hallucination verbale psychotique qui concourt toutefois à expliciter le sens donné à la voix). Entendre la voix de l'autre dira Vasse (1974 :183) « *c'est écouter dans le silence de soi une parole qui vient d'ailleurs* ». Totalement enchevêtrée avec le contenu du discours, elle indique comment parle le sujet quand il aborde tel ou tel sujet, mais pensée comme un « court-circuit de la conscience » par cet auteur elle informe aussi sur « où elle se recueille et prend forme » et « d'où parle » le sujet (*op. cit.* : 184). Elle a donc le double attribut de révéler un « intérieur du sujet » en même temps qu'elle se fait entendre en son « extériorité ». Pour Lacan, la voix est en effet un objet

¹⁵ La question est abordée très succinctement sans évoquer les nuances inhérentes aux différentes écoles. Je n'évoquerai pas le thème de la voix des enfants avec leurs difficultés (bruisures pour Hajlblum : 2006) mais je retiendrai un fait seulement qui a peut-être participé à mon malaise. Plusieurs auteurs identifient qu'il n'y a pas de voix dans l'autisme (Hajlblum : 2006, chapitre 4) alors que j'avais plutôt l'impression de me priver moi-même de voix et de fait de les priver eux-mêmes d'expériences de voix.

¹⁶ Voir les instances psychiques et notamment la coexistence au sein du moi de deux potentialités contradictoires.

de la pulsion¹⁷ (comme le sont le sein ou les fèces par exemple pour Freud). Poizat (1998 : 3) dirait autrement « *il y a du plaisir- ou de la jouissance- à donner de la voix et il y a du plaisir –ou de la jouissance- à en recevoir* ». Et cette jouissance n'est pas sans lien avec celle du début de la vie de *l'infans* et du moment où il advient dans le langage par le désir de la mère. Au début de sa vie, *l'infans* prend en lui (incorpore) les objets du monde extérieur uniquement car il lui procure du plaisir. Il reçoit alors le langage de l'Autre sous forme vocale. Si *l'infans* pousse un cri à sa naissance, celui-ci n'est pas encore signifiant. On dirait communément que c'est un cri de souffrance lié à l'entrée de l'air dans ses poumons. C'est la mère qui lui attribue un sens. Par une réponse vocale, elle transforme ce cri en une invocation, un appel. « *Que désires-tu mon bébé ?* » énoncé lié à cet implicite : « *Qu'est-ce que je désire que tu me dises que tu désires ? Donne-moi à manger maman ?* »¹⁸ Ainsi, « *la voix, en tant qu'elle est le support de la parole qui émane du sujet, s'adresse à l'Autre, par le truchement de la demande qui en fait dépendre l'objet du désir de l'Autre* » (Vasse, 1974 : 14). Parce qu'il est nommé, *l'infans* est donc appelé à advenir comme sujet parlant. Son cri initial rendu signifiant, les suivants seront des appels, des invocations pour faire venir la mère (et son lait) en son absence : amorce de l'ordre symbolique dira Poizat (1998). Mais en même temps, *l'infans* perd à tout jamais une voix originelle pure¹⁹ c'est-à-dire séparée de toute signification, liée à une relation pure avec la mère²⁰. « *C'est dans une certaine dépossession de son cri que l'infans simultanément perd et trouve sa voix* » (*op.cit.*, p.421). Il ne retrouvera pas la jouissance première. Ainsi, « *voix et parole sont dans un rapport en fait d'amour-haine, la voix disparaissant derrière la signification de l'énoncé qu'elle supporte, et l'effet de signification s'annulant à son tour dès que la dimension vocale redevient prépondérante pour une raison ou une autre* » (Poizat, 1998 : 15). On comprend donc combien la voix est un élément phare de la parole dans la constitution du sujet. Quel silence la voix d'Annie laissait-elle entendre ? Je ne m'aventurerai pas à répondre. Par contre, qu'ai-je entendu dans la voix d'Annie ? Comment ai-je entendu sa présence au monde, dans la classe ? Et comment puis-je comprendre mon malaise à « changer ma voix », voici quelques brefs éléments de réponse. En tant que la voix est un médium et qu'il y a bien « *un objet pulsionnel de la voix qui permet d'articuler un désir de l'Autre* » (Assoun, 2002 : 22), je percevais un être qui « se dérobe », qui en même temps qu'il s'efface donne à entendre une démesure, une souffrance à ne pas être. Cette voix sans ruptures, sans modulations me faisait penser à un « repli de la vie », comme si le trouble de l'enfant était mis en scène par l'adulte au travers de sa voix. Si l'on dit de l'enfant autiste qu'il n'est pas réceptif à la voix de ses interlocuteurs, les interlocuteurs ôtent-ils leur voix eux-mêmes ? Pourquoi ? Et dans ce cas que font-ils ? Tentent-ils de mimer le trouble de l'enfant ? Les études des films familiaux d'enfants avant 18 mois²¹ indiquent le manque de modulation dans l'intonation des adultes qui s'adressent aux enfants (Castarède, 2005, Danon-Boileau et al., 2003) et notamment l'absence de pics prosodiques. L'usage du motherese (langage utilisé par les mères avec leurs jeunes enfants) permet d'accueillir l'enfant qui ne parle pas encore dans sa place de sujet en glosant « *des représentations dont l'enfant*

¹⁷ « *Processus dynamique consistant dans une poussée (charge énergétique, facteur de motricité) qui fait tendre l'organisme vers un but. Selon Freud, une pulsion a sa source dans l'excitation corporelle (état de tension), son but est de supprimer l'état de tension qui règne à la source pulsionnelle; c'est dans l'objet ou grâce à lui que la pulsion peut atteindre son but* » (Laplanche et Pontalis, 1990 : 359). Mais c'est Lacan qui en introduisant le concept d'objet a ajoute aux objets décrits par Freud la voix et le regard.

¹⁸ A priori, mais cela pourrait être une toute autre formulation, dépendant de la manière dont la mère désire son enfant.

¹⁹ Dès le second cri, selon Poizat, le son est pris dans un réseau signifiant et l'enfant ne retrouvera jamais la jouissance du même type que celle liée au premier cri de l'enfant. D'un cri pur, on passe à un cri pour.

²⁰ Qui par la suite « *échappe à la structuration symbolique qui la rend présente-absente en fonction de l'appel* » (Poizat, 1998 : 37). Elle devient une réalité et répondra ou ne répondra pas à cet appel.

²¹ Pour lesquels un diagnostic d'autisme a été donné par la suite.

est l'auteur » (Brigaudiot et Danon-Boileau, 2002 : 54). Or, en refusant la modulation, c'est l'accueil de cette subjectivité que je me sentais enlever à l'enfant, tout comme, en le nourrissant pour qu'il apprenne, je me voyais empêcher l'enfant de mettre en mots le trouble lié au processus d'apprentissage même (Hatchuel : 2007). « *Un enfant qui est inculqué à manger quand il n'a pas faim, c'est comme si on lui inculquait une perversion, pour plaire à l'adulte* » (Dolto, 1987 : 52). Tant la voix non modulée, que le renforçateur alimentaire venaient frapper de plein fouet le réseau de signifiants qui m'avaient inscrits au monde : j'empêchais l'enfant de grandir, j'exerçais un mouvement contraire à son émancipation : en l'empêchant d'apprendre, en ne lui ouvrant pas la voix du langage, je le rendais dépendant de moi. Ce malaise accompagnait mon acculturation qui elle-même était en lien direct avec la voix. J'arrivai dans une culture où le rapport au langage est tout autre qu'en France (difficile d'entendre la voix des autres quand on cherche uniquement les sens circonstanciels) ; je tentais de partager une culture dans une classe où les enfants n'étaient pas étayés, quand moi-même déjà je souffrais de ne plus pouvoir étayer mes propres enfants comme avant mon arrivée au Québec. Ma petite fille de 3 ans, je la savais gaillarde et libre²² mais je n'avais presque plus de temps à partager avec elle (enseignant le soir, je revenais tard chez nous). Pour mon second, un garçon d'un an, j'étais privée de sa présence devant aller travailler ! Plus moyen de retrouver la voix de ma propre mère par l'intermédiaire des longs dialogues avec lui. Plus moyen de le dire aussi souvent que je le désirais. Et mon travail, dans un de ses aspects du moins, je faisais l'expérience de changer ma voix, « *enveloppe sonore du soi* » (Anzieu : 1976) pour partager une micro-culture scolaire TEACCH par laquelle j'excluais de la vie des enfants en devenir. La voix exprime un silence dans le discours : ce que le sujet ne dit pas. Ce malaise à être « dans cette voix » m'a permis de comprendre à quel point les approches comportementales demandent aux adultes et aux enfants de communiquer dans un « hors d'eux-mêmes ». Depuis, j'accompagne les enseignants qui le désirent à questionner leur modèle-de-soi à partir duquel ils se représentent leur propre rapport à l'enfant et au langage : posture permettant alors de choisir l'étayage de l'enfant ou son confinement à un état « hors du monde ».

Éléments conclusifs.

Tel que le définit Laplantine (2001), le projet anthropologique ne consiste pas en une méthode inductive mais plutôt en une imprégnation totale afin d'intérioriser les sens que les individus partagent dans la société observée, au risque pour l'ethnographe d'être changé par cette expérience personnelle. Tout projet ethnographique relève de ce parti-pris que l'on apprend du lien et que ce lien se co-construit dans la parole (dont l'expression est tant verbale que visuelle : mimiques, gestes, mouvements du corps). La conception que l'on se fait du Sujet et de son rapport au langage est centrale dans les processus mis en œuvre pour interpréter les relations, les vivre, les restituer. Dans ce texte, j'ai écrit comment un terrain qui dérange conduit à questionner son propre modèle-de-soi à partir duquel les situations sont observées et vécues. Une crise conduit à réfléchir sur le sens qu'on attribue aux événements et à leurs explicitations lorsqu'on les restitue. Dans la présence du discours, le sujet se prend au jeu de l'illusion de maîtrise, la recherche du Un. Les apports théoriques issus de l'ethnographie la parole en lien avec les indices de « présence à son discours » me semblent un outil de travail intéressant pour le chercheur. Mais, la psychanalyse apprend qu'en même temps ces indices évoquent en négatif qu'il ne s'agit que d'une illusion. L'exemple de cette voix adaptée, transformée, et du malaise qu'elle induit, témoigne de cette présence immanente de l'inconscient, un inconscient qui ancre le sujet dans le monde. Entendue, la voix rétablit alors « *le rapport d'altérité qui fonde l'inconscient et la parole du sujet* » (Vasse, 1974 : 14). Fort

²² Aujourd'hui, elle est dans une école de musique... elle veut devenir cantatrice !

de cette position, en tant qu'ethnologue nous gagnons à étudier ces deux plans mais cela nous engage différemment sur nos terrains car cela induit une écoute des autres et de soi autrement, en tenant compte de son inscription au monde social certes mais psychique aussi. Tenir compte de ces deux espaces de nous-même est alors dans le champ de l'autisme une promesse à accorder à l'enfant : nous t'entendons comme un sujet qui advient au monde et non comme un sujet à dresser.

Bibliographie

- ALTHABE, G. et SELIM, M. (1999), *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan.
- ANZIEU, D. (1976), « L'enveloppe sonore du Soi », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 13, *Narcisses*. Paris, Gallimard, pp.161-179.
- ASSOUN, P-L. (2002), « S'entendre dire : la cure ou la voix en jeu », in Vives, J-M. (dir), *Les enjeux de la voix en psychanalyse dans et hors de la cure*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- AUTHIER-REVUZ, J. (1984), « Hétérogénéité(s) énonciatives(s) », *Langages*, 19e année, n°73, 1984. pp. 98-111.
- BARBARA, M-L. (2010), *Les techniques d'apprentissage du comportement verbal* », Mouans Sartoux, AFD éditions.
- BENVENISTE, E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard
- BONNETI, D. (2002), « Une parole se libère », in Vives, J-M. (dir), *Les enjeux de la voix en psychanalyse dans et hors de la cure*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble
- BOUMARD, P. (2011), *Des ethnologues à l'école*, Paris, Téraèdre.
- BRIGAUDIOT, M et DANON-BOILEAU, L. (2002), *La naissance du langage dans les deux premières années*, Paris, PUF.
- CASTAREDE, M-F. (2005) « Avant propos » in Castarède, M-F. et Konopczynski, G.(dir), *Au commencement était la voix*, Paris, Erès, pp. 27-32.
- CHAUVIER, E. (2011), *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*, Toulouse, Anacharsis.
- CHRÉTIEN, M., CONNOLLY, P. et MOXNESS, K. (2008), « Trouble envahissant du développement : un modèle d'intervention précoce centrée sur la famille », *Santé mentale au Québec*, vol. 28, n° 1, 2003, pp. 151-168.
- DAHLET, P. (1996), « Benveniste et l'effusion énonciative de la langue », *Sémiotiques*, n°10, pp. 99-121.
- DANON-BOILEAU, L., et all. (2003), « Observations du bain d'un enfant autiste », *Le carnet Psy*, n°86, pp. 24-26, éditions Cazaubon.
- DEVEREUX, G. (1980), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.
- DOLTO, F. (1987), *Tout est langage*, Paris, Vertiges du Nord/Carrere.
- FANGUIN, D. (2011), *La psychanalyse. Principaux concepts freudiens*. Deuxième édition, Paris, Ellipses.
- FENOGLIO, I. (1997), « La notion d'événement d'énonciation : le « lapsus » comme une donnée d'articulation entre discours et parole », *Langage et société*, n°80, pp. 39-71.
- GIUST-DESPRAIRIES, F (1996), « L'identité comme processus, entre liaison et déliaison » *Éducation permanente*, n° 128, pp. 45-62.
- GRIGNON, O. (2002), « L'apport de Françoise Dolto dans la psychanalyse », Conférence à Dijon, le 20 juin 1997, *Le Coq-héron*, 2002/1 n° 168, pp. 13-36.
- GOFFMAN, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. La représentation de soi*, Paris, Éditions de minuit.
- GUMPERZ, J. (1989), *Engager la communication : introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris, Éditions de Minuit.

- HALJBLUM, S. (2006), *Hors la voix, Battements entre aphasie et autisme*, Montréal, Liber.
- HATCHUEL, F. (2007), *Savoir, apprendre transmettre. Une approche psychanalytique du rapport au savoir*, Paris, Éditions la Découverte.
- HYMES, D. (1984), *La compétence de communication*, Paris, Hatier.
- KALLMEYER, (2004), « Variations multilingues et styles sociaux communicatifs, l'exemple des jeunes migrants turcs en Allemagne », *Langage et société*, n° 109, pp 75-93.
- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B. (1990), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- LAPLANTINE, F. (2001), *L'anthropologie*, Paris, Payot.
- LEHTINEN, M. (2005), « Transmission du degré de pertinence informative par des moyens prosodiques. Exemples de l'utilisation d'un schéma dans des émissions radiophoniques avec Jean-Paul Sartre et Albert Camus », *Actes du symposium international IDP05 – Interface Discours Prosodie 2005 – Aix-en-Provence (France)*.
- LEHTINEN, M. (2006), « La pertinence informative et la prosodie dans des émissions radiophoniques avec Jean-Paul Sartre et Albert Camus », *Actes du XVIe Congrès des Romanistes Scandinaves – Copenhague/Roskilde (Danemark) du 24 au 27 août 2005* (publié sur Internet http://www.ruc.dk/cuid/publikationer/publikationer/XVI-SRKPub/MMH/MMH12-Mari_Lehtinen/).
- MASQUELIER, B. et SIRAN, J.-L. (dir) (2000), *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétorique du quotidien*, Paris, L'Harmattan.
- ODIER-GUEDJ, D., GOMBERT, A. (2012), « L'inclusion des élèves en situation de handicap en classe ordinaire. Quel(s) chamboulement (s) dans l'école ? » *Travail et Formation en Enseignement*, numéro spécial à paraître.
- PEPIN, M. (2011) « L'ethnographie scolaire : comprendre quoi, comment et pour qui ? » *Recherches qualitatives*, hors série, n°10, pp. 30-46.
- POIRIER, N., KOZMINSKI, C. (2008), *L'autisme un jour à la fois*, Québec, Presses de l'université de Laval.
- POIZAT, M. (1998), *Variations sur la Voix*, Paris, Anthropos.
- RABATEL, A. (2010) « Retour sur les relations entre locuteurs et énonciateurs, des voix et des points de vue », Colas-Blaise, M., Kara, M., Petitjean, A. (dir), *La question polyphonique ou dialogique en sciences du langage*. Metz : Ceted/Université de Metz, pp. 357-373.
- VASQUEZ-BRONFMAN, A et Martinez, I. (1996), *La socialisation à l'école. Approche ethnographique*, Paris, PUF.
- VASSE, D. (1974), *L'ombilic et la voix*, Paris, Le seuil.

Réflexion sur le corps et le cadre dans un projet sur la question esthétique mené auprès de lycéens de la banlieue parisienne

Virginie Valentin
Chercheuse associée
Bibliothèque nationale de France
virginie.valentin@bbox.fr

Je m'intéresserai ici à l'éthique de l'ethnologue lorsqu'il se trouve en position d'évaluateur d'un projet sur la question esthétique. Il m'a en effet été donné de réaliser le volet évaluation d'un projet mené par le service des relations avec le public des Rencontres chorégraphiques Internationales de Seine-Saint-Denis en direction de deux classes de lycée de ce département. Ce projet s'est présenté sous la forme d'une initiation des jeunes à la diversité culturelle et, en particulier, à l'art contemporain à travers la pratique de la danse contemporaine, à raison d'environ deux ateliers par mois durant six mois. Différentes interventions permettant de nourrir la réflexion des jeunes étaient également proposées : d'une part l'intervention d'un ethnologue sur la question du rapport au corps et de la dimension culturelle du modelage corporel, et, d'autre part, des interventions du responsable des relations avec le public sur la question de la dimension culturelle de la beauté. Les élèves ont aussi visité deux musées et étaient invités à assister à quatre spectacles de danse contemporaine, sorties au cours desquelles nous les encadrions comme durant les ateliers. Ceci avait pour effet que la parole des adolescents reste libre permettant de s'adresser autant à l'intervenant qu'aux autres responsables du projet alors présents. Ce projet visait à toucher les jeunes de diverses manières, d'une part en changeant leur regard sur les différentes cultures, d'autre part, en développant leur sensibilité esthétique et leur créativité et, enfin en développant leur aisance corporelle.

Je propose ici une réflexion qui porte sur le cadre de la transmission et des interactions avec les adolescents. Il s'agit de réfléchir aux conditions de la transmission sur la question esthétique et de témoigner de ce que j'ai pu à la fois constater et soutenir comme changement de position subjective des adolescents.

I- Bizarrerie de l'objet esthétique

Pratiquer la danse contemporaine a tout d'abord déstabilisé la plupart des élèves dans leurs habitudes corporelles, voire dans leur conception de ce qu'est la danse. Notamment, un jeune homme prenant la parole en début de parcours a affirmé que « *c'était définitivement bizarre* », ce qui résume assez bien la manière dont les ateliers de danse étaient ressentis au début du projet. Nous nous sommes arrêtés sur cette réflexion venant à la fin d'un atelier pour inciter les élèves à réfléchir : qu'est ce que signifie l'étrangeté, le mal défini, le non connu... ? Nous sommes avec tous ces qualificatifs à l'orée de l'altérité. Cela m'a fait penser à l'expression que Sigmund Freud formule dans un article bien connu « *L'inquiétante étrangeté* » ou « *Das Unheimlich* ». Qu'est-ce qu'il entend par ce terme qui désigne en allemand ce qui n'est pas (un-) « heimlich », c'est-à-dire « le chez soi », « le foyer » ? Freud l'utilise dans ce premier sens d'étrange pour, finalement, retourner la chose et s'apercevoir que ce qui est senti comme si inquiétant est, en réalité, quelque chose de l'ordre du « bien connu »¹. Il évoque le sentiment de toute puissance lié aux désirs inconscients et à la recherche de réalisation de ces désirs. Or la créativité en tant que telle n'a-t-elle pas à voir avec la, non pas « toute », mais la puissance du désir qui s'origine dans le désir inconscient ?

¹ S. Freud, 1988 : 221-223.

L'objectif qui était fixé, était, précisément, de développer la capacité créative des jeunes que ce désir est à même de soutenir. Winnicott a avancé, avec sa théorie de l'espace transitionnel, qu'une vie créative est la seule vie qui vaille et qu'elle est indissociable de la capacité à « jouer ». Cette capacité permet d'élaborer l'objet, ce qui signifie aussi élaborer une capacité à être en rapport avec celui-ci. C'était bien l'objectif de ce projet sur l'esthétique que de rechercher une mise en rapport harmonieuse de soi et de l'objet puisqu'il s'agissait, en dernier recours, d'harmoniser les rapports entre les sexes². Ainsi le cadre que nous proposons au cours de ce projet visait à développer l'intérêt des jeunes gens pour la danse contemporaine sachant que celle-ci est un moyen d'expression de soi (Valentin, 2010 : 133-135) et à développer une aisance corporelle dans le rapport à autrui.

Développer le sens esthétique consiste, comme le proposent Donald Meltzer et Meg Harris Williams³, dans leur ouvrage sur la question de l'esthétique, à ce qu'ils désignent par l'expression « *tenir le rêve* ». C'est aussi ce que propose Françoise Hatchuel lorsqu'elle réfléchit à ce qu'est se construire et devenir adulte. Elle propose en effet que l'école soit un étayage pour permettre la négociation psychique entre la manière de « se rêver » et la réalité. Pour elle, l'école doit soutenir cette capacité à « se rêver »⁴. Mais cette tension-là (entre rêve et réalité) a à voir avec le fait de « retrouver l'objet » au sens où dans *Les trois Essais sur la théorie sexuelle*, Freud parle de retrouvailles de l'objet au moment de l'adolescence⁵. Freud souligne en effet que l'objet d'amour est forgé sur le modèle premier du sein et, de manière plus générale, de la mère et qu'à l'adolescence, après une période de latence, ce rapport à l'objet extérieur est réactivé, la question étant de pouvoir réorienter le désir sur un autre objet avec une intensité aussi grande que celle qui lie chacun au premier objet d'amour.

Meltzer et Williams ont montré que l'esthétique est indissociable de ce rapport à l'objet premier⁶. Il s'agit donc de retrouver les sensations et émotions liées à cet objet, et qu'un transfert s'effectue de ce qui lui fut attribué à des émotions/affects que la mise en rapport avec cet objet ont provoquées, bref que ces émotions soient réactivées. Dans son article sur l'inquiétante étrangeté, Freud souligne qu'il s'agit de savoir supporter cette inquiétante étrangeté qui appartient, précise-t-il, au domaine de l'esthétique⁷. De manière similaire, Meltzer et Williams soulignent l'aspect « conflictuel » par lequel il faut passer pour atteindre (à nouveau) les rivages de l'esthétique. Ces réflexions témoignent du fait que la dimension esthétique est une dimension à éduquer ou, si l'on tient compte de la dimension biographique, à rééduquer.

L'art contemporain a d'autant plus à voir avec cette « inquiétante étrangeté » qu'il est comme en avance sur son temps : « *Il ne vise pas nécessairement l'harmonie mais plutôt des ruptures avec un schéma perceptif institutionnalisé* », comme l'affirme pertinemment Umberto Eco⁸. C'est aussi ce qu'exprime la sociologue Nathalie Heinich dans son ouvrage *L'art exposé au rejet* (Heinich, 1997) : ces deux auteurs ont souligné cet aspect inquiétant et inclassable de l'art contemporain. Les études sociologiques des publics de la danse montrent aussi que la danse contemporaine a le public le plus restreint parmi les sorties culturelles des français (Guy, 1991). Et la réalité du terrain confirme cela puisque la danse contemporaine était pour

² Les différents objectifs autour de l'altérité ont été énoncés dans le projet remis au fond d'expérimentation sociale, organisme étatique proposant des subventions pour de telles actions auprès de la jeunesse. La question du déplacement du rapport à la connaissance était corrélée à celle du rapport entre les sexes qui y était affirmée comme centrale.

³ « *Tenir le rêve renvoie à une congruence ou à une réciprocité entre objet interne et objet externe dans la pleine connaissance de l'espace* » écrivent Meltzer et Williams (2000 : 194).

⁴ F. Hatchuel, 2010 : 118-120.

⁵ Cf. S. Freud, 1985 : 164-166. Freud affirme : « *La découverte de l'objet est à vrai dire une redécouverte* ».

⁶ D. Meltzer et M.-H. Williams, 2000 : 17-28.

⁷ Freud dit s'intéresser, à travers cette notion, à la théorie des qualités de notre sensibilité (1988 : 213).

⁸ U. Eco, 2007 : 378.

la plupart des participants au projet, une discipline totalement nouvelle, quasiment aucun d'entre eux n'ayant vu de danse contemporaine auparavant.

Il s'agissait donc de trouver le moyen de développer la capacité des adolescents à ressentir des émotions qu'ils considèrent comme nouvelles (même si elles ont à voir avec un éprouvé originel), et qu'elles aient un impact sur le rapport qu'ils entretiennent avec leur corps. En tant qu'ethnologue, j'avais convenu avec le responsable des relations avec le public que j'adopterais la position du chercheur en anthropologie avec sa méthode, celle d'observateur-participant et que j'accompagnerais le groupe lors de certains ateliers, meilleure posture pour tenter « *d'évaluer quelque chose de ce qui se passait* » durant ce projet. La question résidait dans la mise en œuvre de cette participation. Elle devait consister à pouvoir transmettre aux jeunes quelque chose de mon savoir sur la danse contemporaine, à soutenir la réflexion sur l'esthétique et non à utiliser ce savoir seulement pour les « juger ».

II- Jouer avec son corps est-ce bien sérieux ?

Une première chose m'est apparue d'emblée importante pour qu'au cours de ce projet un cadre puisse tenir dans les premières séances : il fallait soutenir l'idée que le fait de pouvoir « jouer avec son corps » était quelque chose de sérieux. En effet, j'ai fait le constat dans les premiers ateliers de danse que ce que le danseur proposait aux adolescents leur apparaissait si bizarre qu'ils ne pouvaient travailler mais riaient entre eux, gênés par la situation qu'ils jugeaient par trop incongrue par rapport à leurs habitudes d'élèves de seconde. Les élèves ne pouvaient s'investir, se regardant les uns les autres en gloussant et restant collés ensemble par petits groupes pour se protéger de ce à quoi ils se sentaient exposés. Il fallait donc, afin qu'ils puissent trouver plaisir à ce jeu corporel, au sens où Winnicott emploie ce terme de « jeu », faire passer le message qu'il s'agissait là d'une activité « sérieuse ». Très vite donc, vers la fin d'un cours et après en avoir parlé avec le professeur d'éducation physique qui était présente et avec le responsable des relations avec les publics, je leur dis haut et fort que cette activité était sérieuse. Le professeur d'éducation physique qui ne savait pas comment intéresser ses élèves aux cours de danse m'a ensuite affirmé qu'elle avait avancé cette idée afin de mobiliser les élèves d'un autre groupe trouvant cette vision pertinente. Nous étions donc arrivés à l'idée paradoxale que jouer de son corps était quelque chose de sérieux et il nous fallait tenir ce paradoxe.

Le danseur qui dirigeait l'atelier proposait aux jeunes une forme de danse-contact avec une première séance sur le rapport au beau et à la laideur, une deuxième séance faite d'exercices sur la question de « la parade amoureuse », une autre sur celle du rapport aux sens. Toutes ces séances ont largement été basées sur un rapport tactile à l'autre. Lors de la séance sur les sens, le danseur commençait par un exercice où les jeunes doivent se toucher ainsi les uns les autres à différents niveaux corporels afin de sentir davantage le corps, de « prendre des informations » ou « scanner » ces parties du corps, comme disait le chorégraphe. Lors de cet exercice où les partenaires changent de rôle, on percevait la difficulté de certains à toucher ceux qui sont d'abord « leur camarade de classe » : comment faire tomber les barrières qui sont celles de la bienséance habituelle dans notre culture et qui sont liées à la forte dichotomie entre corps et esprit, à la survalorisation de l'esprit sur ce que Pierre Bourdieu a appelé « *le sens pratique* »⁹, une dichotomie qui a fait de la distanciation une norme et du rapport corporel une forme de « transgression » ?

Pour faciliter le travail chorégraphique, j'ai adopté une position de « relais de l'information » : je tentais d'utiliser une voie moins « institutionnelle » que celle du professeur pour inciter, rassurer ceux qui « n'osaient pas », pour que les élèves, dont j'ai pu

⁹ Pierre Bourdieu parle « *d'intelligence du corps* » et s'intéresse à la manière dont on s'adresse directement au corps dans les métiers artistiques et sportifs, en évitant la compréhension intellectuelle qui inhibe ce qu'il appelle la « *compréhension par corps* » et l'effectuation corporelle (1991 : 208-209).

constater la grande pudeur, se sentent plus à l'aise et puissent développer un rapport ludique à leur corps. Ma place était d'abord d'inciter à prendre ce travail au sérieux en utilisant mon propre corps dans sa globalité, le regard et la voix. Je me suis ainsi engagée dans les différents ateliers comme une personne soutenant les activités proposées en cherchant à renvoyer aux jeunes une image positive d'eux-mêmes. Un peu à la manière de la mère qui « envisage » son enfant comme le dit joliment Marcelli¹⁰ dans son ouvrage sur le regard. Winnicott dans son article sur le rôle de miroir de la mère souligne aussi l'importance fondatrice du regard qui, d'une part, relie aux autres, mais qui renvoie surtout au nourrisson sa propre capacité créative. Il insiste en effet sur cette idée que le regard de l'autre est un miroir complexe essentiel pour stimuler la créativité¹¹. Il s'agissait donc d'exercer, au moyen du regard, une impression positive, engageante qui soutenait l'activité des jeunes. Pour ce faire, je m'approchais doucement de chacun des groupes de danseurs, signifiant mon intérêt par ma présence, ma complicité. Lors des moments sensibles, il s'agissait de faciliter l'accès à certains mouvements, à certaines actions. De la même manière, j'entrais ainsi dans la sphère plus proche des jeunes en leur enjoignant d'utiliser le bassin lorsqu'ils avaient tendance à ne toucher leur partenaire que par les bras et les jambes sans aborder la partie centrale du tronc et du bassin. Je disais simplement : « *tu peux utiliser le bassin* », par exemple, pour stimuler l'action. Ce type d'interaction utilisant corps, regard et voix dans un rapport fait de calme et de bienveillance m'est apparu fructueux au sein du dispositif proposé, car incitatif. Comme le danseur gardait un cadre en s'adressant aux adolescents de manière générale, lançant la commande à tous, cette position de relais donnait une autre tonalité à l'exercice, rendant les jeunes plus confiants dans cette entreprise. Lors du bilan effectué avec le responsable des relations avec le public, il m'assura que ma présence avait apporté douceur et tempérance aux ateliers.

III- Interprétations et perceptions

Une manière de mettre en œuvre la façon dont j'avais conçu mon rôle dans ce dispositif fut d'accompagner les élèves au théâtre et d'être un interlocuteur privilégié au sujet des œuvres chorégraphiques afin que les jeunes puissent s'en approprier quelque chose, se les rendre familières (*Heimlich*). Jean-Marc Leveratto, anthropologue du corps en situation spectaculaire, prolonge la pensée de Marcel Mauss sur les « techniques du corps » en définissant la position de spectateur comme une « *technique du corps de repos actif* ». Il précise que la parole échangée après les spectacles est une parole véritablement humanisante et que cette interaction sert à interpréter et à s'approprier émotionnellement l'œuvre d'art¹². C'est aussi ce qu'à sa manière, Jacques Rancière a avancé, estimant que les spectateurs sont des interprètes-traducteurs des œuvres théâtrales¹³.

Pour ce faire, je me suis donc concentrée sur les interactions que nous avons eues avec les jeunes lors de ces sorties qui, n'étant pas dans leur « condition d'élève », pouvaient davantage parler en leur nom et dire « ce qu'ils ressentaient » mais aussi « s'adresser » à nous pour savoir ce que nous ressentions, connaître notre avis et ainsi s'identifier à nous (moi, mais aussi le responsable des relations avec le public) dans cette position-là. A la sortie d'un spectacle humoristique qui déconstruisait l'univers classique pour proposer une image décalée, caricaturant, de manière intelligente, à mon goût, les danses de salon et mettant en avant le plaisir de danser, alors que je l'interrogeais pour savoir ce qu'il en était de la réception de la pièce, une jeune fille voulut d'abord savoir ce que je pensais de ce que nous

¹⁰ D. Marcelli, 2006 : 39.

¹¹ D.-W. Winnicott, 1979 : 155.

¹² Jean-Marc Leveratto a développé ces idées dans un article (2007) où il soulignait la contribution des techniques du corps au « *développement d'une commune humanité* ».

¹³ J. Rancière, 2008 : 27-29.

venions de voir. J'ai senti qu'il s'agissait pour elle d'une nécessité de se positionner par rapport à l'ethnologue que j'étais, vue par eux comme une « spécialiste de la danse contemporaine et des questions d'esthétique » (c'est ainsi que j'avais été présentée aux élèves). J'ai alors pu dire mon plaisir de spectatrice et la jeune fille a pu en retour me dire qu'elle avait aimé. C'est que nous étions, dans ce cadre, les référents des élèves en matière de *goût culturel*. Lors des quatre spectacles qu'ils sont venus voir, j'ai cherché à asseoir, si je puis dire, leur position de spectateur, à leur donner goût à l'esprit de la danse contemporaine en faisant office de « modèle ». Si lors des spectacles, il s'agissait surtout de les encadrer, aux ateliers nous reprenions ensuite une véritable discussion sur ce qu'ils en avaient pensé. C'était aussi une manière d'institutionnaliser cette nouveauté culturelle (en présence du professeur d'éducation physique) et de négocier l'interprétation partageable, voire les diverses interprétations possibles. Nous étions en cela les « garants » de cette *parole interprétante*. Mon rôle consistait, d'une part, à aiguiller la pensée des jeunes et, d'autre part, à libérer leur capacité d'interprétation ce qui constitue une manière de développer leur créativité. Ceci a donné lieu à des discussions sur le statut du corps dans notre culture et leur a donné une idée du plaisir que l'on peut retirer des œuvres chorégraphiques.

Dans l'ensemble, les jeunes ont davantage aimé des spectacles performatifs, qui s'adressaient de manière humoristique au public et le sollicitaient « plus directement », contrairement à la danse contemporaine pure leur a paru difficile d'accès. Nous avons tenté de souligner comment ressentir la « beauté » afin qu'ils puissent s'ouvrir à un type d'esthétique qui ne sollicite pas l'émotion de manière immédiatement pulsionnelle. En effet, la performance d'un danseur qui s'adressait au public et chantait leur est apparue plaisante alors qu'un spectacle où les danseurs évoluaient en n'effectuant que des mouvements de danse contemporaine, quasiment sans décors, sur une musique assez stridente pour une oreille occidentale (une musique ressemblant à l'Opéra chinois...) ne les avait pas convaincus. Il nous fallait travailler sur les images qui les avaient marqués afin de développer chez eux une réflexion et de leur faire découvrir d'autres plaisirs esthétiques. Il fallait créer une image mnésique permettant qu'un fraying de ce type d'émotion esthétique puisse être réactivé.

Le travail d'accompagnement auquel j'ai ainsi cherché à procéder dans l'interprétation spectaculaire comme dans le travail corporel prend son sens lorsque l'on prend en compte ce que soulignait Freud dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* : « Parfois s'exerce sur les perceptions nouvelles une activité de jugement sans but », écrivait-il. Or il affirmait aussi que ce jugement qui peut faire barrage à une perception se fonde sur des expériences somatiques, des sensations et des images motrices. Enfin, il notait la valeur imitative de l'image motrice (Freud, 1956 : 346-349). Michel Bernard a aussi souligné l'importance de la correspondance entre mots et corps et ses conséquences à la fois motrices et ludiques (Bernard, 1995 : 99-101). Autant d'éléments qui tendent à confirmer l'intérêt de ce mode d'accompagnement corporel et verbal afin de libérer les capacités interprétatives des adolescents¹⁴. Jean-Marc Leveratto (2006a) a avancé l'idée selon laquelle la technique du corps du spectateur permet de maîtriser ses émotions. Elle consiste également à en développer d'autres, basées sur une vision qui ne soit pas celle d'un corps fétichisé¹⁵.

¹⁴ L'importance de l'interaction verbale dans la fixation mémorielle concernant le corps a été soulignée par d'autres. Voir S. Faure, 2000 : 109-110. L'auteur reprend la théorie de la mémoire d'Halbwachs qui soulignait aussi l'importance de l'interrelation dans tout apprentissage.

¹⁵ En conclusion de son ouvrage, Jean-Marc Leveratto souligne l'importance d'une autre vision du corps que le domaine artistique permet de développer grâce au partage de l'expérience artistique et qui constitue ce qu'il appelle une « culture de soi ». (2006 : 306-309).



Photographie 1 : Atelier de danse contemporaine - Mai 2011.



Photographie 2 : Atelier de danse contemporaine - Mai 2011.

IV- Interaction orale, interaction écrite

En début de projet, j'avais distribué un questionnaire aux étudiants leur demandant ce qu'ils pensaient de la culture, leur définition de la beauté, ce que l'art contemporain représentait pour eux. J'avais pris soin d'y inscrire mon nom et ma profession afin qu'il sache à qui ils s'adressaient. Il s'agissait d'éveiller leur sens critique dans un premier temps. Et, en fin de

projet, j'ai réalisé des entretiens avec chacun d'entre eux séparément afin de saisir ce qu'ils en avaient retenu, ce qui leur avait plu ou ce à quoi ils étaient restés étrangers. Je leur demandais leur avis sur ce qu'ils avaient vécu, si leur vision de la beauté notamment à travers sa mise en perspective avec d'autres sociétés où la beauté est liée à d'autres critères que dans la nôtre, avait été modifiée au cours du projet : cette relativité culturelle des jugements et des goûts sociaux est l'aspect du projet que les étudiants avaient majoritairement retenu. Ainsi des jeunes filles très effacées, se qualifiant de « *timides* » avaient particulièrement apprécié le projet parce qu'elles avaient découvert la pratique de la danse contemporaine et une manière d'utiliser son corps à la fois ludique et poétique. Je crois que, pour moi, elles justifiaient à elles seules le projet.

S'il n'était pas question de demander aux adolescents de parler d'eux de manière approfondie dans un entretien qui restait court et circonscrit au cadre du projet, il s'agissait d'évaluer dans quelle mesure ils avaient vécu une expérience qui avait pu modifier leurs perceptions de la réalité que ce soit celle de la culture, de la beauté, du corps, de l'autre sexe. Certains ont alors confié spontanément que des éléments de leur identité avaient été touchés : certains issus de l'immigration ont vu leur culture revalorisée (à travers le relativisme culturel du rapport esthétique développé notamment lors d'une visite au musée du Quai Branly). Mais ce dispositif avait pour but de ménager une interaction avec chacun qui puisse finaliser le projet, marquer quelque chose par leur parole, une parole plus intime, adressée à une personne en propre.

C'est donc à travers cette position de tiers interactif que j'ai proposé un cadre qui était d'abord un cadre éthique pour évaluer ce projet. Cette position théorisée de la sorte permettait que, dans un cadre scolaire, à partir des images motrices proposées lors des spectacles ou lors des différents ateliers (danse, histoire de la beauté avec films projetés), des idées surgissent et soient discutées et qu'ainsi une véritable réflexion sur le corps s'amorce en commun, relayée ensuite par un entretien personnalisé. Ce dispositif a permis de travailler sur les perceptions des adolescents et d'accompagner leur capacité d'appréciation esthétique : en effet, lors des sorties au festival des *Rencontres chorégraphiques de Seine-Saint-Denis* qui ont lieu au mois de mai, nous avons noté un réel changement dans l'approche des ateliers de danse contemporaine. Les corps se sont alors soudainement déliés. On a pu constater que les adolescents avaient véritablement pu réfléchir aux exercices et aux événements chorégraphiques qu'ils avaient partagés et se saisir de certaines images : la « *valeur imitative de l'image motrice* » énoncée par Sigmund Freud avait manifestement opéré et ils avaient pu accéder à un « *lecture* »¹⁶ de la danse contemporaine. La manière dont certains ont pris plaisir à danser en fin de parcours, mais aussi les questionnements et débats suscités, nous ont permis de penser que nous n'avions pas tout à fait raté notre but et que ce projet avait insufflé chez eux de nouvelles idées sur ce qu'est la culture et l'art et leur avait permis d'expérimenter la possibilité de *jouer* de son corps pour entrer en rapport avec autrui. On peut raisonnablement penser qu'ils se sont ainsi davantage ouverts à l'altérité ou à ce que Gilles Deleuze appelait des « *multiplicités* », ce qui, selon lui réalise des « *devenirs* »¹⁷.

Bibliographie

BERNARD, M. (1995), *Le corps*, Paris, Le Seuil.

BOURDIEU, P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil.

¹⁶ Les études sur les publics de la danse montrent qu'un des reproches adressés à la danse contemporaine est de ne pas avoir de sens et que les spectateurs les plus réceptifs sont ceux qui y trouvent, précisément, du sens. Cf. Guy, 1991.

¹⁷ Gilles Deleuze pense la créativité et la liberté humaine à travers ce qu'il appelle les « *devenirs* » et qu'il base sur l'alliance. Ce concept est important dans son œuvre. (1980 : 291 et 334)

- DELEUZE, G. et GATTARI F. (1980), *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Le Seuil.
- ECO, U. (dir.) (2007), *Histoire de la laideur*, Paris, Flammarion.
- FREUD, S. (1988), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard. (1^{ère} édition en langue allemande, 1919).
- FREUD, S. (1985), *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard. (1^{ère} édition en langue allemande, 1905)
- FREUD, S. (1956), « Esquisse d'une psychologie scientifique », *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF. (1^{ère} édition en langue allemande, 1950).
- FAURE, S. (2000), *Apprendre par corps. Socio-anthropologie des techniques de danse*, Paris, La dispute.
- GUY, J.-M. (1991), *Les publics de la danse*, Ministère de la culture et de la communication, Direction de l'administration centrale, Département des études et de la prospective, Paris, La Documentation française.
- HACHTUEL, F. (2010), « L'école lieu de passage et de transmission : un regard anthropologique et clinique », *Nouvelle revue de Psychologie*, 9, pp. 105-120.
- LEVERATTO, J.-M. (2006a), « Les techniques du corps et le cinéma », *Le Portique*, 17, <http://leportique.revues.org/index793.html>
- LEVERATTO, J.-M. (2006b), *Introduction à l'anthropologie du spectacle*, Paris, La Dispute.
- MARCELLI, D. (2007), *Les yeux dans les yeux, l'énigme du regard*, Paris, Albin Michel.
- MELTZER, D. et WILLIAMS, M.-H. (2000), *L'appréhension de la beauté. Le conflit esthétique, son rôle dans le développement, la violence, l'art*, Paris, Éditions du Hublot. (1^{ère} édition en langue anglaise, 1988).
- RANCIERE, J. (2008), *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions.
- VALENTIN, V. (2010), « Esthétique et élaboration du féminin : l'apport des cours de danse amateur. » in *Civilisations*, 59, 2, pp. 137-155.
- WINNICOTT, D.-W. (1975), *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard.

Des cadres pour transmettre : éducation, institutions et rituels. Regards croisés anthropologie/psychanalyse

Françoise Hatchuel (Coord.)

Maîtresse de conférences habilitée à diriger les recherches

Université Paris Ouest Nanterre

Centre de recherches en éducation et formation, équipe « clinique du rapport au savoir »

hatch@u-paris10.fr

L'atelier s'est tenu sur 5 sessions (deux longues demi-journées) et a rassemblé 17 intervenant-e-s et à peu près autant d'auditeurs et auditrices qui sont passés au fil des deux demi-journées, soit en moyenne une vingtaine de participant-e-s par session. Beaucoup sont restés les deux jours, ce qui a fortement contribué à la richesse des échanges.

L'objectif premier, faire dialoguer des chercheurs et chercheuses s'appuyant sur des cadres théoriques différents (anthropologie, psychanalyse, sciences de l'éducation) a été pleinement atteint. Les trois personnes proposées après la première constitution de l'atelier par l'équipe d'organisation du congrès se sont pleinement intégrées, au point que, pour l'une, une collaboration de recherche est envisagée. Je tiens à saluer ici le remarquable travail de l'équipe du congrès qui a certes demandé des tâches supplémentaires aux responsables d'atelier mais dans un esprit de co-construction d'une pensée collective qui m'a semblé tout à fait pertinent. Nous avons ainsi pu constituer un bel espace d'échanges pour présenter nos travaux, particulièrement enrichissant notamment pour les quatre doctorants et doctorantes, dont certain-e-s communiquaient pour la première fois.

L'atelier a par ailleurs été l'occasion de rencontres et de mise en place de partenariats. Plusieurs participant-e-s se sont retrouvés ensuite à la table ronde « les limites actuels de l'autre » et trois intervenantes ont développé leur travaux quelques semaines plus tard dans le cadre du séminaire « anthropologie, psychanalyse et politique » de l'AFA (association française des anthropologues).

Outre ces liens ponctuels, l'atelier devrait déboucher sur des partenariats de plus longue durée :

- un dossier « passages, rituels, institutions » pour la revue *Adolescence* (à paraître fin 2012)
- un ouvrage *La transmission familiale entre permanence et changement* sans doute chez l'Harmattan (projet en cours d'élaboration)
- un groupe de travail en train de se mettre en place, dans un premier temps sans doute sous forme de réseau de recherches thématiques au sein de l'AFEFA, par la suite si nous sentons cela pertinent, en proposant un projet ANR franco-québécois.

Argumentaire général de l'atelier

Pour pouvoir transmettre, et donc se perpétuer, toutes les sociétés mettent en place des modalités d'accueil et de « faire grandir » des plus jeunes.

L'hypothèse centrale de l'atelier, que les participant-e-s seront invité-e-s à discuter à partir de leurs propres travaux, est que ces modalités d'accueil et de transmission sont pour partie inconscientes et constituent un étayage pour le psychisme du sujet et que cet étayage est sans doute d'autant plus efficace qu'il prend durablement place au sein des structures sociales. C'est sans doute le rôle des institutions et des rituels.

Nous nous intéresserons donc aux dispositifs conscients et inconscients et aux logiques imaginaires et symboliques sur lesquels les adultes s'appuient pour accompagner enfants et

adolescent-e-s, ainsi qu'à la façon dont ceux-ci s'institutionnalisent, qu'il s'agisse d'institutionnalisation formelle ou d'« imprégnation ». Nous porterons une attention particulière à la dimension corporelle dans la mesure où l'on sait, au moins depuis la réflexion de Marcel Mauss sur les « techniques du corps », à quel point celle-ci peut constituer le support d'une transmission tacite de savoirs et de savoir-faire adaptés et révélateurs d'une société donnée. De la même façon, seront questionnées les possibilités dont dispose le chercheur ou la chercheuse pour se saisir de ces différentes dimensions et en analyser les enjeux.

“

**Autochtonie, libre-détermination et
mouvements sociaux à l'ère de la
globalisation**

”

Échelles de gouvernance

Penser l'autodétermination des peuples autochtones dans la globalisation

Irène Bellier
CNRS (IIAC/LAIOS)
Paris-France
ibellier@ehess.fr

Les populations autochtones ont acquis une certaine visibilité dans le monde avec la négociation puis l'adoption par l'Assemblée générale de la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones (ci-après la Déclaration), en 2007. Le temps consacré à la négociation d'un texte à vocation universelle, plus de vingt ans, coïncide avec la construction d'un mouvement international qui, en poussant à la participation de ses délégués aux activités des Nations Unies, a obtenu au moins deux gains : la consécration de la catégorie « peuples autochtones » pour parler de certaines populations dans l'ensemble colonial des indigènes ; la reconnaissance de droits collectifs qui viennent compléter l'arsenal des droits humains protecteurs des individus. Ce ne sont pas des succès mineurs si l'on songe que les groupes concernés sont considérés, selon les indicateurs du développement humain, parmi les plus pauvres, les plus vulnérables, les moins éduqués, laissés pour compte du développement si ce n'est directement affectés par des processus de développement qui viennent bouleverser des économies de subsistance, l'équilibre écologique du territoire et les systèmes de transmission culturelle (Bellier, 2008). Cette visibilité nouvelle d'une catégorie de sujets promis à la disparition du fait de la construction de l'État-nation et de sa modernisation est à mettre en relation avec leur émergence dans le champ du politique (Bengoa, 2000), non comme sujets passifs de politiques publiques supposées les intégrer dans l'économie à défaut de les assimiler par réduction de leurs différences culturelles, mais comme acteurs de leurs destins, reconnus dans leur capacité de former des choix et de nommer des représentants dans les centres de la gouvernance mondiale où ils prononcent des paroles fortes.

Les développements transnationaux des droits humains associés à la construction d'une catégorie politique, celles des peuples autochtones que nous traitons ici, nous intéressent tant parce qu'ils procèdent d'une nouvelle conceptualisation du sujet de la domination coloniale, l'indigène¹, que parce que dans le temps de la globalisation cette extension du champ des droits vise à inclure dans une même temporalité « Nous et les Autres » (Todorov, 1989) – pour ne pas dire les occidentaux et les indiens, les aborigènes, les pygmées en citant quelques-uns de ces termes généralisateurs, connus pour désigner les « sauvages » et aujourd'hui contestés. Dans ce temps de la critique postcoloniale (Mignolo, 2011, Escobar, 1995) qui engendre une critique de la science et de la production analytique, ces autres-là que l'on voyait enfermés dans le monde des ethnies (Amselle, 2008), voire des tribus et des communautés, ne sont plus si distants ni tant localisés dans les marges. Leurs représentants participent de cet espace politique en transformation dans lequel il leur devient possible de prendre la parole, d'orienter la pensée juridique, de poser leurs problèmes à l'agenda des Nations Unies, et de réfléchir au pluralisme. La présence militante est à mettre en relation avec les avancées (les reculs aussi) de la diplomatie des droits de l'homme ainsi qu'avec les déclinaisons du concept de diversité bio-culturelle qui légitime, par exemple dans l'orbite de l'UNESCO et de l'OMPI, un approfondissement du débat sur les expressions de la culture.

¹ Bellier, I. conférence Robert Hertz 2011 : « L'Anthropologie, l'indigène et les Peuples autochtones », <http://www.sogip.ehess.fr/spip.php?article423>

La nature de ce changement nous interpelle car il met en jeu une nécessaire révision des catégories de la pensée, d'abord pour nommer ces sujets-là, car l'on voit que la catégorie « peuples autochtones », retenue par les Nations Unies pour traduire *indigenous peoples* et *pueblos indígenas* est critiquée par un certain courant de l'anthropologie et de la science politique française, africaniste notamment. Elle ébranle la forme classique du politique organisé dans le modèle westphalien de l'État-nation, censé représenter la totalité des sujets organisés en nation, dans une démocratie représentative fondée sur l'élection et la reddition des comptes de manière de plus en plus standardisée. Elle amène aussi à repenser les catégories statistiques pour incorporer des modes alternes d'inscription dans l'économie politique et plus largement l'économène. Nommer, représenter, compter... trois mécanismes du pouvoir, dont les modalités d'appropriation par la société dominante et d'exercice par l'appareil d'État sont contestées par le mouvement international des peuples autochtones, à partir d'une logique simple qui peut se résumer en quelques mots tirés des discours autochtones : « *Nous sommes des peuples, à l'égal des peuples des Nations Unies* ».

L'assertion paraît banale, voire incontestable pour des anthropologues prompts à reconnaître que les sociétés qu'ils/elles étudient disposent des attributs d'organisation leur permettant de se penser comme souveraines. Elle fut pourtant au cœur de véritables passes d'armes, dans les groupes de travail des Nations que j'ai eus l'opportunité d'observer depuis une dizaine d'années. Les dispositions de la Déclaration sont limpides sur ce point de la souveraineté, comme l'indique l'article 3 : « *Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel* ». L'expression est décalquée de l'article 1 commun aux deux Pactes Internationaux sur les Droits Civils et Politiques (PIDCP) et sur les Droits Économiques, Sociaux et Culturels (PIDESC), adoptés en 1966 et ratifiés par l'immense majorité des États membres de l'ONU. Mais, en accolant « autochtones » au substantif « peuples », elle désigne explicitement un ensemble de groupes sociaux qui ne sont pas définis précisément, bien qu'ils partagent le fait de n'avoir pas été inclus dans l'ensemble (également indéfini) des « peuples ». Cela nous invite à comprendre les dispositifs complexes de l'autodéfinition et de la reconnaissance qui président à l'inclusion politique et juridique de ces entités – à l'exemple des constitutions de Bolivie, d'Équateur et d'autres pays latino-américains (Yrigoyen Fajardo, 2010) ou des lois spécifiques passées aux Philippines et en République du Congo. Les situations ouvertes par la prise en considération des autochtones, dans la diversité des États qui les englobent et des histoires qui les portent, invitent à penser de manière pragmatique l'exercice du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

Ce domaine étant régi par tout un ensemble de considérants hérités des corpus juridiques comme des expériences politiques depuis les décolonisations des années cinquante, ce sont des juristes (avocats, magistrats) spécialisés qui sont en première ligne pour avancer sur ce terrain, à partir de cas concrets (Baldwin et Morel, 2011). Les experts en droits autochtones partagent avec les représentants autochtones qui s'activent dans les groupes de travail onusiens, l'idée selon laquelle il est nécessaire de passer du stade des discours à la transformation des pratiques juridiques et politiques. Le temps est donc passé de la discussion sur la définition de « peuples autochtones », les Nations Unies rejetant une définition précise ainsi qu'une liste des peuples visés, au profit d'une approche multicritère faisant place à l'histoire et à la relation avec la société dominante.

La question est aujourd'hui de savoir si la Déclaration peut entraîner des changements réels dans la vie des populations concernées – ce que les spécialistes dénomment « le gouffre de la

mise en œuvre » et comment. Tel est l'objet du programme de recherche SOGIP² qui vise à partir d'une étude des échelles de la gouvernance des peuples autochtones, à comprendre les glissements normatifs et les figures discursives qui, traduites dans les dispositifs politiques, sont susceptibles de permettre aux peuples autochtones de décider de leur destin, à l'égal des citoyens de tout État démocratique. D'un continent à l'autre, les situations sont extrêmement variées. On observe alors que la fabrique des connaissances relatives aux autochtones dépend d'un ensemble de facteurs que l'on peut rattacher à la culture politique nationale, aux formes de la colonisation et aux modalités de la décolonisation (Trépiéd, 2011). Mais on n'échappe pas si facilement à l'écueil de la définition qui demeure comme une épine plantée dans les cultures politiques qui utilisent le droit de différentes manières, pour protéger des équilibres hérités du passé ou pour mettre en place des moyens d'accommoder la différence culturelle (enjeux critiqués des politiques du multiculturalisme, cf. Dumoulin et Gros, 2011). Le décalage entre une vision des droits des peuples autochtones comme horizon de réconciliation de l'humanité avec sa diversité, et une vision de l'aide à porter aux groupes vulnérables pour qu'ils sortent d'une pauvreté dérangeante nous interpelle.

Nous abordons ces questions à travers trois points relatifs, le premier à la dynamique de la Déclaration, le second au programme de recherche visant à comparer diverses situations de droits autochtones, le troisième à la fabrique des connaissances sur une matière qui transcende les frontières disciplinaires.

I. La dynamique de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones

La Déclaration est le fruit de vingt-cinq années de mobilisation, depuis 1982 qui vit la mise en place du Groupe de travail sur les Populations autochtones (GTPA) par la sous-commission des Nations Unies pour la protection des minorités et la lutte contre les discriminations, jusqu'à 2007. Elle fut alors adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies (AGNU), par 144 voix pour, 4 contre et 11 abstentions, après avoir été préalablement adoptée à la première session du Conseil des Droits de l'Homme³.

Durant cette période, on assistera à un solide mouvement d'institutionnalisation des questions autochtones qui changeront progressivement de statut. Appréhendées initialement sous l'angle des violations de droits humains – pour lesquelles le Haut-Commissariat aux droits de l'Homme et la Commission des Droits de l'Homme étaient en responsabilité principale –, elles sont dorénavant matière à un suivi transversal dans l'ensemble des agences Nations Unies (UNESCO, OIT, PNUD, PNUE, FAO, FIDA, etc.), procédé dit du *mainstreaming* pour lequel l'Instance Permanente sur les Questions Autochtones, établie en 2001, affirme son rôle de coordination.

1. Le chemin de la reconnaissance

Nous ne pouvons dans le cadre de ce bref article préciser les étapes qui contribueront à la montée en visibilité des peuples autochtones, que nous énumérons pourtant parce qu'elles coïncident avec une implication croissante des représentants autochtones dont le statut évolue dans le même temps : de grands témoins de massacres et autres violations des droits humains,

² SOGIP, acronyme en anglais de « Échelles de gouvernance : les Nations unies, les États, les peuples autochtones : l'autodétermination au temps de la globalisation ». Cet article s'appuie sur une recherche financée, depuis 2010, par le Conseil européen de la recherche, dans le cadre du 7^e programme cadre (FP7/2007-2013 Grant Agreement ERC n° 249236) (www.sogip.ehess.fr).

³ Le Conseil succéda à la Commission des Droits de l'Homme pour devenir l'organe central d'une approche systématique de la situation des droits humains dans tous les pays du monde (procédé dit de l'Examen périodique universel – EPU).

ils deviennent experts en questions autochtones. Cela témoigne de l'efficacité d'une démarche qui a conduit à la mise en place d'un dialogue entre des acteurs antagoniques qui sont aujourd'hui et par différentes modalités, engagés dans un « partenariat » : les États et les Peuples autochtones. Cela n'est pas de pure rhétorique puisque les premiers sont les acteurs principaux du système international, seuls détenteurs d'un droit de vote aux Nations Unies, tandis que les seconds ont le statut d'observateurs-participants. Cet état rend déterminante une étude de la manière dont ils construisent leur influence.

1972 : le Conseil Économique et Social commande une étude sur la discrimination à l'encontre des populations autochtones. Le professeur de sociologie équatorien, J. Martinez Cobo remettra le rapport qu'il rédigera avec le diplomate guatémaltèque A. Willemsen Diaz, par tranches, au GTPA qui sera créé en 1982.

1982 : le GTPA inaugure à l'ONU la formule de l'audition des représentants autochtones, et le secrétariat général adopte des dispositions pour simplifier leur participation. Des milliers de délégués fréquenteront ces réunions de Genève qui impliqueront, au début les délégués des peuples des Amériques, du Commonwealth et de Scandinavie (Muehlebach, 2001, Morin, 2006, Minde, 2008), puis les peuples d'Asie et d'Afrique et enfin ceux de l'ex-URSS, d'Europe et d'Asie centrale. Tribune devant laquelle ils s'exercent à prendre la parole, le GTPA produira le projet de la Déclaration qui sera adopté en 1994 par la Sous-commission (Daes, 2008, Charters et Stavenhagen, 2009).

1993 : déclarée année des *populations* autochtones par l'AGNU.

1994 : l'AGNU décrète la première Décennie internationale des Populations autochtones (1995-2004) qui aura pour thème « Populations autochtones : partenariat dans l'action ». Elle adopte le 9 août pour la Journée internationale des *peuples* autochtones (renommée ainsi depuis 2007).

1995 : mise en place du Groupe de travail sur le Projet de la Déclaration (GTPD) qui, en formation plus restreinte que le GTPA et centré sur la négociation juridique, visera à produire le consensus nécessaire à l'adoption d'un texte révolutionnaire, dans le sens où il considère les autochtones comme détenteurs d'une souveraineté, laquelle est jusqu'alors exercée par les États (Bellier, 2005). Les enjeux se centrent sur la reconnaissance comme « peuples », pas comme « populations ». Ce n'est pas anodin. Les premiers sont l'objet d'une reconnaissance en droit international, les secondes sont les cibles des politiques publiques au travers de la définition des catégories utilisées par les recensements et les statistiques.

2001 : mise en place de l'Instance Permanente sur les Questions Autochtones (IPQA) et du Rapporteur Spécial sur les Droits et Libertés Fondamentales des Peuples Autochtones (RS). Ce dispositif confirme l'ancrage des problématiques autochtones dans l'ensemble ONU et la reconnaissance des capacités, diplomatiques et spécialisées, des leaders. L'IPQA est composée à parité par 16 représentants des autochtones et des États, représentants des blocs régionaux⁴.

⁴ La représentation des autochtones procède des 7 grandes régions dites socio-culturelles : Arctique, Afrique, Amérique du Nord, Amérique Centre – Sud-et-Caraïbes, Asie, Océanie-Pacifique, Europe Centrale et orientale / Fédération de Russie (hors Arctique) / Asie centrale/Transcaucasie. Les États s'organisent en 5 groupes : Afrique, Asie, Europe orientale, Amérique latine et Caraïbes, Europe occidentale et autres États (cf. UNPFII website).

L'actuel titulaire du mandat de RS est un professeur de droit américain, d'origine purepecha (anciennement Tarasques). J. Anaya succéda, en 2008, au professeur d'anthropologie mexicain, R. Stavenhagen qui initia la fonction. Tous deux s'étaient fortement impliqués dans le processus de la négociation, mais le fait de nommer un *indien d'Amérique* au poste de RS a une grande valeur symbolique.

2004 : l'AGNU déclare une seconde décennie (2005-2015) qui aura pour thème « Le Partenariat pour l'action et la dignité ». La modification cosmétique du thème traduit les attendus d'une politique de reconnaissance.

2008 : mise en place du Mécanisme Expert sur les Droits des Peuples Autochtones. Composé par cinq autochtones, il vise à inscrire le suivi des droits et de la Déclaration dans le cadre de l'Examen périodique universel, et il est conçu comme le moyen d'amener les États qui sont parties prenantes du système des droits de l'Homme à rendre compte de leurs efforts en direction des peuples concernés.

Ces étapes posent les linéaments d'une évolution que l'on caractérisera par 4 traits : mobilisation croissante des organisations autochtones et extension planétaire du mouvement qui inscrira aux Nations Unies un nouveau découpage du monde en 7 régions ; mise en place de plusieurs mécanismes de suivi et de coordination des organes administratifs onusiens et européens (complémentaires à ceux énoncés plus haut) qui seront autant de noyaux (*focal point*) pour cibler des programmes d'assistance mais aussi de réforme de l'État ; expérimentation des formes du dialogue institutionnalisé (multisite) entre États et organisations autochtones ; reconnaissance des problématiques autochtones comme transversales, non limitées aux droits de l'homme. Ces évolutions ont des effets sur la gouvernance autochtone et la fabrique des connaissances.

2. Un dispositif orienté vers l'action

Exposons brièvement le contenu de la Déclaration qui fonctionne, pour ceux qui se définissent comme des exclus, comme la Charte des Nations Unies et la Déclaration universelle des droits de l'Homme pour les peuples du monde. C'est le seul document de ce type qui est l'objet d'une présentation orale en langues maya et nahuatl, pour permettre aux populations non alphabétisées de s'en approprier le contenu. La traduction en 52 langues aujourd'hui (la DUDH l'étant en 358) n'exprime que faiblement le postulat selon lequel les peuples autochtones seraient l'expression de la diversité linguistique du monde (5800 langues) mais, sachant qu'ils représentent les langues en voie de disparition, cela témoigne du manque de moyens pour le faire.

La Déclaration n'établit pas un régime de reconnaissance de la différence culturelle mais des principes pour mettre en œuvre une égalité de droits tenant compte de la spécificité socio-culturelle et du rapport que les peuples autochtones entretiennent avec le territoire, comme base des modes de subsistance. Nous ne pouvons détailler l'organisation du texte, la portée de ses dispositions, ou les abcès de fixation qui sont causes des interprétations que les États en donnent. Le texte est perçu par certains comme ayant une portée symbolique – étant une Déclaration et pas une Convention –, mais il s'inscrit dans le champ de la lutte contre les discriminations. Parce qu'il s'appuie sur le corpus du droit international des droits de l'Homme, l'une de ses particularités est qu'il pourrait être mis en œuvre directement par les États qui ont adopté différents Pactes et Conventions et qui sont parties aux organes de traités (Crawhall, 2011). Question de volonté politique ! Certains tribunaux en jugent déjà ainsi : par exemple, la Cour Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples.

La Déclaration comprend un préambule de 24 alinéas et 46 articles qui s'organisent autour de 10 sections ainsi que la présentent les organisations autochtones qui en popularisent le contenu par des supports (livrets, affiches) plus attractifs pour les personnes non aguerries à la lecture du droit : Droits humains / Droits collectifs ; Droits fondamentaux ; Vie et sécurité ; Culture, Religion, Langue ; Terres, Territoires et Ressources ; Droits Économiques et Politiques ; Éducation, Savoir, Media, Emploi ; Autogouvernement ; Normes de droit minimales ; Mise en œuvre. Les objets les plus discutés (cf. Bellier, 2005) furent : la considération des droits collectifs comme des droits humains – suite au débat antérieur à la DUDH et qui divisa les blocs occidental et soviétique ; le paquet « terres, territoires et ressources (TTR) » qui élargit la question de la propriété foncière (de la terre) à la relation des individus à une base économique, culturelle et spirituelle (territoire et ressources) ; la question des systèmes de gouvernement et de justice (parmi lesquels figure l'état d'autonomie). Nous ne pouvons expliciter ici les joutes entre les États, les uns dits « amis des autochtones » (latino-américains, scandinaves), les autres dits « récalcitrants » (le bloc CANZUS – Canada, Australie, Nouvelle-Zélande, États-Unis), ni les modalités par lesquelles fut construit le consensus (Bellier, 2007a, 2008) requis par les Nations Unies. Il suffit de préciser que le texte ayant été adopté par 144 États sur 193, les 4 CANZUS qui seuls s'y opposèrent sont revenus sur leur position pour endosser la Déclaration en 2009 et 2010, et que des 11 abstentionnistes (Azerbaïdjan, Bangladesh, Bhoutan, Burundi, Colombie, Géorgie, Kenya, Nigeria, Fédération de Russie, Samoa et Ukraine), 2 ont manifesté leur soutien depuis lors (Colombie et Samoa). Ces retournements témoignent d'une acclimatation du côté des États d'un texte conçu pour protéger les peuples autochtones, parce qu'ils comprennent mieux comment en circonscrire les effets. Du point de vue des acteurs autochtones, il s'agit pourtant de normes minimales. On mesure ici la portée des litiges qui se présentent devant les politiques, sachant que les familles socialistes et travaillistes sont plus ouvertes sur ce point des droits collectifs que les Libéraux ou les Conservateurs⁵. La mise en œuvre par le système des Nations Unies et par les États, qui figure dans le dispositif (article 42), n'est assortie d'aucun mécanisme de pression ou de sanction. La Déclaration est en ce sens dite *aspirational*, destinée à tirer vers le haut, à induire un changement de statut, ce qui passe moins par la coercition que par la recommandation, les Nations Unies manquant de la base juridique pour imposer quoi que ce soit aux États. Cela nous conduit à notre second point sur la question de savoir si la Déclaration est un embrayeur de changement ou un dispositif cosmétique destiné à calmer les foyers de division.

II. Échelles de gouvernance et circulations globales – locales

À défaut d'un recensement exhaustif des peuples autochtones du monde que le Département des Affaires Économiques et Sociales qui a la tutelle sur l'IPQA, n'a pas les moyens de réaliser, le système international (NU, Banques mondiales et régionales, organes régionaux) s'accorde sur le fait que *les* peuples autochtones sont présents dans 90 pays et comptent environ 370 millions de personnes (actualisation des données dans le document en ligne SOWIP⁶). On ne connaît ni tous leurs noms – lesquels sont l'objet de réappropriations qui expriment la volonté de s'auto-définir plutôt que d'être connus par des termes péjoratifs –, ni le nombre exact de leurs organisations – plusieurs milliers, selon mes estimations à partir de

⁵ Si la division en familles idéologiques doit être précisée, on a vu durant la négociation de la DDPA combien les avancées en « dents de scie » étaient tributaires des changements gouvernementaux, particulièrement dans le bloc CANZUS.

⁶ <http://social.un.org/index/IndigenousPeoples/Library/StateoftheWorldsIndigenousPeoples.aspx>

la participation aux groupes de travail onusiens⁷. Mais la construction du mouvement international et le soutien des organisations de droits humains, du Fonds Volontaire des Nations Unies et de nombreux bailleurs, ont permis d'assurer une présence autochtone dans pratiquement tous les forums du globe, à l'exception sans doute du Forum économique mondial de Davos.

1. Une approche comparative

La recherche est motivée par une double approche, en anthropologie des organisations internationales et sur l'émergence de nouveaux acteurs et stratégies politiques dans la mondialisation (Bellier et Legros, 2001). Une dizaine d'années d'expérience de terrain dans les groupes de travail m'ont permis de constater que le site des Nations Unies fonctionnait comme espace social (rencontres, échanges, expérience cosmopolite, entre soi autochtone, avec les autres) et comme lieu d'expérimentation de nouvelles pratiques discursives et politiques (formations des leaders, socialisation dans les secrétariats, maîtrise des langues et technologies de communication avancées). C'est un laboratoire de la participation (Bellier, 2007a) dans lequel se joue, entre acteurs de puissance très inégale, une série de gestes politiques et symboliques, dont les effets se mesurent d'une session de travail à l'autre sur le terrain onusien, et de manière décalée sur les terrains locaux, là où vivent les populations concernées.

C'est la conscience de ce *décalage* qui nourrit la réflexion sur les échelles de la gouvernance (internationale, nationale, locale) comme moyen de penser aux raisons et aux manières par lesquelles les organisations internationales se saisissent de la « matière autochtone » qu'elles contribuent à définir, tandis que les États répondent aux « recommandations » de différentes façons, plutôt mal décrites par la science, et que les organisations autochtones acquièrent des moyens de reconnaissance et bâtissent des outils de lutte symbolique, à partir de leurs expériences et connaissances pratiques. Citons ici l'exemple de l'une des organisations pionnières qui mit la question de la discrimination, des spoliations foncières et du racisme à l'agenda international (réunions des ONG à Genève de 1977, 1978, 1981), International Indian Treaty Council. Devenue la première des ONG autochtones (et l'unique à ce jour) à disposer d'un statut consultatif général, IITC travaille aujourd'hui de plain-pied avec la FAO (Food Agricultural Organization) à la définition des indicateurs de sécurité alimentaire, tout en menant campagne sur le thème du « Consentement libre préalable et informé (Free Prior and Informed Consent, FPIC) ». On pourrait aussi citer l'exemple de la Fondation Tebtebba qui a occupé la présidence de l'IPQA pendant 6 ans et qui pousse le thème du « développement autodéterminé ». Cette position résume le pragmatisme qui pousse d'un côté à occuper des places dans les instances du pouvoir et de l'autre à bâtir une position critique pour résister aux formes du néo-colonialisme. Le FPIC est une disposition de la DDPA qui dérange tant les États que les entreprises multinationales extractives mais, avec les dispositions de la Convention 169 sur la consultation, elle est plus susceptible d'être mise en œuvre que le droit à l'autodétermination, notamment dans les régions où les entités qui se revendiquent comme peuples autochtones sont en minorité démographique et dispersées au plan territorial.

D'un côté, on voit comment les questions autochtones se sont construites sur une période de quarante ans depuis la saisine des Nations Unies (Bellier, 2006) et comme objet globalisé, de

⁷ Toutes les instances et groupes de travail sur les questions autochtones, qui se réunissent chaque année à New York et à Genève, sont ouverts à la participation des représentants de ces groupes, laquelle s'est progressivement organisée (Bellier, 2007a, 2012).

l'autre on observe un changement de leur traitement, au départ régulé par le secteur des droits de l'Homme, et qui varie selon les continents. Aujourd'hui, les peuples autochtones sont à l'agenda du globe – ils constituent l'un des 9 *major groups* de la société civile, consultés dans les Sommets mondiaux (avec les femmes, les enfants, les syndicats, le business, l'université, etc.) – et ils poussent leurs thèmes dans les déclarations mondiales. Ils ont la faculté de soulever certains sujets qui ouvrent sur des débats d'un intérêt considérable pour les anthropologues. Je donnerai ici pour exemple les discussions à l'IPQA sur la « génération volée » et les pensionnats⁸, ainsi que sur la « doctrine de la découverte »⁹. Notons aussi les efforts pour faire bouger la doctrine du développement, en contestant le cadre de la croissance économique pour avancer l'idée du bien vivre et de l'équilibre homme / nature.

Les évolutions de la dernière décennie sont claires, les populations autochtones sont concernées par toutes les thématiques planétaires, du changement climatique à la société de l'information, et leurs situations sont dorénavant évoquées par une approche de type 'politiques publiques', et par grands thèmes dont les libellés – « pauvreté et bien-être » (précédemment « développement »), « culture », « environnement », « éducation contemporaine », « santé », « droits humains », « questions émergentes » (peuples en isolement volontaires, migrations urbaines, ventilation des données statistiques, résolution des conflits) – sont révélateurs des problèmes auxquels les organisations autochtones se confrontent localement. Sur le terrain international ou global, les experts autochtones suivent aussi d'autres grands domaines d'élaboration normative tels que les droits de la propriété intellectuelle, les droits du patrimoine, matériel et immatériel, le développement durable ou la réponse coordonnée au changement climatique. Cette mutation est à mettre en relation avec la globalisation dont on examine les effets politiques en nous attachant aux modes de gouvernance, que l'on considère comme un dispositif destiné à réguler des actions collectives et la prise de décision, et non comme un organe de direction d'une entreprise.

2. À propos de gouvernance

L'espace est limité pour préciser l'intérêt d'une recherche de grande ampleur sur la question anthropologique du gouvernement de soi, et des autres. En résumé, l'équipe SOGIP se saisit de questions relatives à la gouvernance sous l'angle des échelles en considérant :

- 1) qu'une diversité d'acteurs sont de facto impliqués dans le processus de mise en œuvre de la Déclaration, de manière différente selon les niveaux global, régional, national, et local ;
- 2) que les situations varient selon des échelles temporelles et spatiales, qui nous permettent de comprendre l'importance des histoires et des cultures politiques et, en contrepoint l'importance de la figure de l'absent – le « subalterne » dans la théorie postcoloniale (cf. Spivak, 1988, Chatterjee, 1993). Elle le fait d'une manière comparative en plaçant au cœur de ses recherches les différences *supposées* (partiellement observées à l'ONU) entre les continents et les pays : **Afrique** - Botswana, Namibie ; **Amériques** - Argentine, Bolivie, Chili, Guyane Française, Mexique ; **Asie** - Inde ; **Pacifique Sud** - Australie, Nouvelle-Calédonie.

Ne pouvant développer l'intégralité de la méthode ni les premiers résultats, disons que nous nous appuyons pour travailler le comparatisme, sur la *logique de résonance* que j'ai mise en évidence comme facteur heuristique dans le travail interdisciplinaire sur « la mesure de la

⁸ On se réfère ici à la séparation des enfants de leurs familles indiennes ou aborigènes pour être envoyés dans des écoles très éloignées ou être adoptés dans des familles blanches : situations qui après dénonciation et jugement au Canada et en Australie ont conduit les gouvernements à demander pardon.

⁹ La contestation lors du sommet de la terre à Rio (1992) de l'idée de « la découverte des Amériques » (une conquête) aboutit à examiner aujourd'hui les responsabilités juridiques du Vatican et de la Couronne espagnole, et à revisiter ailleurs les événements dits de « premier contact » dont la trace envahit les consciences aujourd'hui.

mondialisation » que j'ai dirigé au GEMDEV (Bellier, 2007b). Nous travaillons sur la pluralité des sens que l'exercice du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes peut revêtir : sens juridiques – du principe des nationalités aux indépendances postcoloniales ; sens anthropologiques – les institutions du gouvernement de soi ; sens politiques – construction des espaces d'autonomie, formes d'intégration dans l'État dans leur historicité, changement de l'État (thématiques de la plurinationalité, de l'interculturalité) ; sens économiques – qui finance, comment, pour quoi. Le cadre ambitieux nous conduit à appréhender ces grands objets à partir d'objets plus maniables pour des anthropologues tels que l'éducation, la gestion des territoires et de leurs ressources, la représentation politique et les systèmes légaux, les expressions culturelles.

Trois faits méritent d'être signalés ici. Le premier est que « comparer l'incomparable » (Detienne, 2000) demeure une approche féconde pour étudier le rapport entre une norme à prétention universelle et des cadres locaux d'application : questions d'interprétation juridique et politiques, aspects linguistiques, sémiologiques et sémantiques ; compétences des acteurs. Par exemple, les leaders autochtones, même lorsqu'ils ont été socialisés dans les écoles missionnaires et formés par le système des Nations Unies ne sont pas formatés à l'identique ; les représentants des États même formés dans les meilleurs écoles ne sont pas tous sensibles aux droits humains ni soumis aux mêmes contraintes hiérarchiques. Le second point est que les structures et les logiques politiques ne mutent pas dans un seul point mais évoluent dans des dynamiques géopolitiques héritées de la construction des régions (type Europe, Més-Amérique, Afrique australe). Le troisième fait est que les États qui semblent être les premiers interlocuteurs pour les peuples autochtones en quête de reconnaissance et d'autonomie, pour être membres des Nations Unies, ne sont pas toujours maîtres de la décision. Cette tension est particulièrement observée dans le champ conflictuel des usages des ressources territoriales du sous-sol et du sol, à propos de la relation avec les colons et avec les entreprises extractives. L'espace nous manque pour développer nos réflexions sur un champ en pleine construction depuis l'adoption de la Déclaration, qui concerne la participation des peuples autochtones aux décisions les concernant.

III. La fabrique des connaissances sur les « questions autochtones »

Pour conclure cette brève réflexion sur les échelles de la gouvernance des peuples autochtones, nous évoquerons le fait que les discussions sur les questions autochtones et la notion d'indigénité (Gausset, Kenrick, Gibb, 2011, Bellier, 2011b) ne se développent pas de manière identique dans les mondes anglophones, hispanophones et francophones pour lesquels nous disposons d'une plus grande littérature, tandis que nous collectons des données sur leurs expressions dans les mondes arabes, russes ou chinois (entre autres). Sachant que les concepts de peuples autochtones, *indigenous peoples* ou *pueblos indigenas* sont le fruit d'une construction normative de droits et l'expression d'une identité générique que les populations concernées n'utilisent pas systématiquement, on est souvent confronté dans les débats de la communauté universitaire à l'idée de mondes séparés, où l'on aurait du côté global une sorte de représentation abstraite de groupes sociaux et du côté local une description de groupes socio-culturels mus par des logiques autres que celles du droit.

Cette partition ne devrait pas occulter l'importance d'une réflexion sur la genèse des rapports d'exclusion sur lesquels s'appuie la rhétorique de la lutte contre la discrimination et la pauvreté, mais la difficulté ne doit pas être évacuée et deux faits méritent d'être signalés ici. Le premier est que nous observons que les notions d'indigène et d'autochtone ne sont pas également acceptées dans les langues dans lesquelles elles s'expriment, ni mobilisées de manière identique, ce qui nous oblige à réfléchir de manière très fine aux contextes d'usage pour comprendre *toutes* les déclinaisons dans le champ politique (critique à Bayart, Geschiere, Nyamnjoh, 2001, Geschiere, 2009). Le second est que les chercheurs,

anthropologues, sociologues ou politistes, aussi scientifique soit leur démarche, semblent marqués par les cadres nationaux qui vont poser des limites aux analyses proposées et à l'expression de nouvelles épistémologies. Par exemple, en faisant simplement allusion à l'Afrique et l'Amérique latine, on voit que les politiques indigénistes qui ont marqué le continent latino-américain depuis le début du XX^e siècle sont aujourd'hui l'enjeu de reconsidérations pour tenir compte de l'émergence de l'indigène dans les mouvements sociaux (Gros, 1999, Yashar, 2005). Ce n'est pas que les *indiens* aient été absents des luttes historiques pour la démocratie, mais leurs mobilisations depuis 20 ans ont abouti, en Amérique latine, à ce qu'on les considère comme des acteurs et qu'ils deviennent l'enjeu de politiques du multiculturalisme, déclinées autrement que dans le nord-américain. Cela éclaire les avancées de la réflexion sur les mondes amérindiens comme sur les post-colonialismes, et l'étape dans laquelle s'inscrivent les universitaires actuellement, de ne plus produire un savoir surplombant en reconnaissant l'autre (ici *el indigena*) dans sa capacité à produire des connaissances, pour *in fine* privilégier une co-production des savoirs sur les autochtones (Bellier, 2011a, Morin, 2011). On observe en contrepoint, sur les continents africain et asiatique que l'absence des populations susceptibles de se revendiquer comme autochtones au sens onusien du terme dans les mouvements sociaux, conduit nombre de chercheurs à adopter la position du dominant (l'élite, l'État) contestant la pertinence des développements normatifs internationaux et l'existence de telles entités « peuples autochtones », à l'encontre des réflexions d'instance telles que la Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples. (CADHP, 2005). Or la question centrale est de comprendre la concurrence des usages que l'attribut « autochtone » induit.

Si nous ne pouvons dans le cadre de ce bref article indiquer toutes les références, nous voulons montrer l'importance d'une réflexion sur les conditions de production du savoir et la légitimité des acteurs dans un domaine qui évolue très vite. Ce que l'on constate, en comparant ce que l'on savait de la discrimination à l'encontre des populations autochtones dans les années soixante-dix du XX^e siècle (étude Martinez Cobo) et ce que l'on sait aujourd'hui, y compris dans la difficulté à distinguer une spécificité autochtone (réflexion sur les indigènes/autochtones migrants, urbains, riches, etc.). Les contributions des experts internationaux, ainsi que la participation des militants, autochtones et non autochtones, à la production de connaissances utiles au traitement politique de situations qui sont de plus en plus définies dans les contextes de la lutte contre la pauvreté et du développement durable, montrent un écart avec la nature des connaissances produites par les scientifiques.

Sans préjuger ici des différences bien connues entre savoirs fondamentaux et savoirs pratiques, le fait est que les deux types de connaissances sont aujourd'hui nécessaires, et sont sollicitées par les instances internationales. L'anthropologie est placée devant le défi de savoir comment répondre à ce que certains appellent « engagement » (thème du Congrès 2010 de l'Association Américaine des Anthropologues) que nous considérons comme signe d'une plus grande réflexivité.

Références bibliographiques

- AMSELLE, J.-L. (2008), *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.
- BALDWIN, C. et MOREL, C. (2011), « *Using the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in Litigation* », in Allen, S. Xanthaki, A. (eds.), *Reflections on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Oxford, Hart Publishing.
- BAYART, J.-F. GESCHIERE, P. NYAMNJOH, F. (2001), « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, 10, janvier 2001, pp. 177-194.
- BELLIER, I. et LEGROS, D. (2001), « Mondialisation et redéploiement des pratiques politiques amérindiennes : esquisses théoriques », *Recherches Amérindiennes au Québec*, volume XXXI, n°3, pp. 3-11.

- BELLIER, I. (2005), « The Declaration of the Rights of Indigenous Peoples and the World Indigenous Movement », *Griffith Law Review*, 14 (2), pp. 227-246.
- BELLIER, I. (2006), « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne. », *Autrepart*, n°38, pp. 99-118.
- BELLIER, I. (2007a), « Partenariat et participation des peuples autochtones aux Nations Unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in Neveu, C. (dir.), *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris, L'Harmattan, pp. 175-192.
- BELLIER, I. (2007b), « Les deux faces de la mondialisation : l'ONU et les peuples autochtones », in *La mesure de la mondialisation, Cahier du Gemdev*, n°31, pp. 80-96.
- BELLIER, I. (2011a), « L'anthropologie et la question des droits des peuples autochtones », *Inditerra-Revue internationale sur l'Autochtonie*, volume 3, 1-17, Montréal, Réseau DIALOG.
- BELLIER, I. (2011b), « Debate with Peter Geschiere », in *Misunderstanding of autochthony vis-à-vis the question of indigenous peoples*, *Social Anthropology*, [Volume 19, Issue 2](#), p. 204.
- BELLIER, I. (2012), « Les peuples autochtones aux Nations Unies : la construction d'un sujet de droits / acteur collectif et la fabrique de normes internationales », *Critique internationale*, n°54, pp. 61-80.
- BENGOA, J. (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago du Chili : [Fondo de Cultura Económica](#).
- CADHP/ACHPR, 2005, Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, *Rapport du Groupe de travail d'experts sur les populations/communautés autochtones*, bilingue, Copenhague, IWGIA, 2005.
- CHARTERS, C. et STAVENHAGEN, R. (eds.) (2009), *Making the Declaration Work : The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Copenhague, IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs).
- CHATTERJEE, P. (1993), *The Nation and its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, [Princeton University Press](#).
- CRAWHALL, N. (2011), « Africa and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples », *The International Journal of Human Rights*, 15 (1).
- DAES, E.-I. A. (2008), *Indigenous Peoples. Keepers of our Past-Custodians of our Future*, Copenhague, IWGIA.
- DETIENNE, E. (2000), *Comparer l'incomparable*. Paris, Seuil.
- ESCOBAR, A. A. (1995), *Encountering Development : The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- GAUSSET, Q. KENRICK, J. GIBB, R. (2011), « The Uses and Misuses of "Indigeneity" and "Autochthony" », *Social Anthropology*, 19 (2).
- GESHIERE, P. (2009), *The Perils of Belonging : Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, The University of Chicago Press.
- GROS, C. et DUMOULIN, D. (2012), *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- GROS, C. (1999), « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América latina », *Análisis Político*, 36, pp. 3-20.
- MARTÍNEZ COBO, J. (1986), *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*, E/CN.4/ sub 2/1986/87 add 1-4, ONU.
- MIGNOLO, W. (2011), *The Darker Side of Western Modernity : Global Futures, Decolonial Options (Latin America Otherwise)*, Duke University Press Books.
- MINDE, H. (ed.) (2008), *Indigenous Peoples : Self-determination, Knowledge and Indigeneity*, Delft, Eburon Publishers.

- MORIN, F. (2006), « Les Nations Unies à l'épreuve des peuples autochtones », in Gros, C. et Strigler, M.-C. (dir.), *Être indien dans les Amériques - Spoliations et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, pp. 43-54.
- MORIN, F. (2011), « Le malaise des anthropologues face à la globalisation de l'autochtonie », *Inditerra-Revue internationale sur l'Autochtonie*, volume 3, 1-17, Montréal, Réseau DIALOG, pp. 129-140.
- MUEHLEBACH, A. (2001), « 'Making place' at the UN : Indigenous cultural politics at the UN Working Group on Indigenous Populations », *Cultural Anthropology*, 16 (3), pp. 415-448.
- SPIVAK, G. (2009), *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Ed. Amsterdam.
- TODOROV, T. (1989), *Nous et les autres*, Paris, Seuil.
- TREPIED, B. (2011), « Recherche et décolonisation en Nouvelle-Calédonie contemporaine : lectures croisées », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 24, pp. 159-187.
- YASHAR, D. (2005), *Contesting Citizenship in Latin America : The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- YRIGOYEN FAJARDO, R. (coord.) (2010), *Pueblos indígenas : constituciones y reformas políticas en América latina*, Lima, ILSA, IIDS, INESC.

De la rébellion à la résistance : les expériences autochtones de lutte pour la terre et l'éducation au Mexique

Bruno Baronnet
Chercheur associé LAIOS-IIAC/EHESS
(Paris – France)
bruno.baronnet@gmail.com
brunobaronnet.wordpress.com

Cette communication analyse comment des pratiques politiques d'autonomie régionale ont conduit des peuples autochtones en lutte à se réapproprier l'école en prenant en charge l'ensemble de la gestion des affaires pédagogiques. Dans les territoires sous l'influence de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) au Sud-est du Mexique, les pratiques d'alphabétisation des éducateurs nommés et destituables par le biais de l'assemblée locale renvoient à des principes pédagogiques de l'éducation populaire. Dans une région pauvre et toujours en conflit ouvert, la question de l'alphabétisation des nouvelles générations de militants apparaît primordiale devant la décision zapatiste de « résister », c'est-à-dire de refuser depuis 1997 tous les programmes sociaux de l'Etat fédéral, le « mauvais gouvernement » (*mal gobierno*), y compris l'éducation « officielle », en les substituant par des projets endogènes de « bon gouvernement » (*buen gobierno*), comme ceux de l'éducation dite « autonome » ou « véritable ».

Mais au-delà de la question de la viabilité de ces politiques municipales d'éducation zapatiste, dans quelle mesure les pratiques autonomistes contribuent à la légitimation de stratégies d'éducation ? De quelle manière sont-elles placées sous le signe des attributs identitaires, de la mémoire collective et des aspirations à la dignité qu'expriment les paysans mayas ? La lutte politique pour mettre en place un nouveau modèle d'alphabétisation des enfants et des adultes témoigne de stratégies d'acteurs locaux qui accèdent à la citoyenneté en tant que membres de peuples autochtones. Ils participent ainsi avec de jeunes enseignants à la mise en place d'une éducation multilingue et pertinente au plan culturel, et qui de leur point de vue soit en mesure d'aider à surmonter les problèmes du quotidien, en les reliant aux demandes sociales et politiques, comme dans le domaine de la production vivrière, l'alimentation, le commerce et la santé.

Cette communication vise ainsi à décrire et interpréter les stratégies sociales qui sous-tendent et produisent hors de l'école des savoirs, des valeurs et des normes dont la circulation est observée dans les pratiques pédagogiques actuelles de jeunes *promotores de educación autónoma* (promoteurs d'éducation autonome). Et ce, généralement sous la vigilance de parents d'élèves et des anciens du village réunis sous forme d'assemblées et de comités. Enfin, il s'agit de mettre en relief les enjeux propres au modèle autonome d'éducation zapatiste dans le but de saisir le sens que les familles mayas donnent aux pratiques de résistance qu'elles suivent, en dépit de la guerre d'usure que livrent les forces militaires et les paramilitaires en vue de décourager et de miner la confiance des soutiens autochtones à l'égard du mouvement zapatiste.

I. En lutte pour la terre, l'éducation et la dignité indienne

Dans la seconde moitié des années 1990, à la suite de l'occupation des terres des ex-haciendas par les militants autochtones, des projets éducatifs autogérés reposant sur de nouvelles charges et le travail collectif, avec la nomination et le contrôle communautaire des éducateurs bilingues et la participation des familles à la définition des contenus et des méthodes pédagogiques, ainsi que la prise en compte des calendriers agricoles et des

demandes sociales en lien avec le territoire et la production vivrière voient le jour. Dans les régions pauvres du diocèse de San Cristobal de Las Casas, près d'un demi-millier de villages mayas a entrepris ainsi la construction de réseaux d'écoles primaires dont les modes d'organisation et les contenus scolaires sont influencés par la diversité des cultures et des idéologies représentées au Chiapas. La résistance politique, économique et culturelle que mènent des paysans mayas s'articule autour de la défense des terres « récupérées » des mains de grands propriétaires en 1994, en inculquant aux enfants les normes et les connaissances que valorisent ces peuples déclarés en résistance. La rébellion du mouvement zapatiste face aux politiques gouvernementales met en évidence la capacité des autochtones à intervenir dans le domaine éducatif, ce qui se traduit par une participation intergénérationnelle et une influence non négligeable des autorités locales dans la gestion des écoles.

D'une manière générale, ce travail de recherche porte sur les principaux éléments qui motivent les demandes et pratiques contemporaines d'alphabétisation des peuples mayas du Chiapas. A partir d'une socio-ethnographie politique du champ de l'éducation autochtone dans une région maya du Mexique (Baronnet, 2012), cet article analyse les pratiques et les discussions sur l'autonomie, les politiques éducatives et l'éducation indienne dans le contexte historique mexicain et latino-américain. Aujourd'hui, dans les vallées de la forêt Lacandone, plusieurs centaines d'écoles administrées par les familles autochtones fonctionnent parfois depuis plus d'une douzaine d'années au sein de villages de paysans pauvres qui se déclarent « bases d'appui » de l'EZLN. Ce groupe politique armé apparaît en premier lieu comme une organisation composite et hybride de lutte pour la terre et l'autonomie politique, et s'inscrit dans le champ d'intervention des mouvements agraires, autochtones et des luttes d'émancipation qui continuent de secouer le Mexique et l'Amérique Latine (Le Bot, 2009 ; Melenotte, 2010). Ni jacqueries, ni guérillas, les mouvements ethniques substituent à l'illusion d'une communauté consensuelle et autosuffisante, « l'affirmation et la négociation de droits spécifiques dans le cadre d'un nouveau pacte national » (Le Bot, 2009 : 74), en s'écartant de l'étatisme révolutionnaire et en lui opposant l'idée d'une société civile où se construisent des identités et s'invente une autre culture politique.

La négligence et l'inefficacité des services d'éducation formelle dans le Sud-est mexicain ont favorisé l'émergence de discours puis de pédagogies éclectiques, qui participent au développement de pratiques d'alphabétisation alternatives à celles des instituteurs « officiels ». Des entités non-gouvernementales, comme l'Église par le biais des catéchistes, ou des délégués locaux dans les assemblées et les réunions syndicales paysannes, se sont emparées dès les années 1970 d'une partie de la gestion de différents domaines économiques, sociaux et culturels (voir De Vos, 2002). Ces processus sont aussi articulés autour des questions de l'autodéfense territoriale, de l'accès aux soins et aux crédits, de la participation collective et la lutte politique contre les réformes néolibérales. Par exemple, dans la seconde moitié des années 1980, certains villages des vallées d'Ocosingo appartenant à la principale corporation syndicale indienne *Unión de Uniones* ont nommé en leur sein de nouveaux « maîtres paysans ». Peu avant cela, les familles et les enseignants réfugiés guatémaltèques de la zone frontalière avaient commencé à développer de manière parallèle des pratiques d'autogestion de l'éducation de base. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié des années 1990 que les nouveaux Municipales autonomes zapatistes lancent la création d'écoles placées sous le contrôle des instances rebelles, dont la gestion quotidienne est confiée à des militants choisis et révocables par le biais de pratiques d'assemblée.

Au-delà même du Chiapas, des écoles maternelles et primaires, quelques collèges et lycées, et maintenant des universités dites autonomes ou interculturelles viennent consolider des projets politiques régionaux d'autodéfense et de développement rural, comme ceux des communautés de Cherán et d'Ostula au Michoacan, de la Police communautaire de la montagne du Guerrero, ou bien le Municipale autonome de San Juan Copala de Oaxaca. Ces

expériences d'autonomie indienne s'inscrivent aussi à contre-courant des politiques du gouvernement fédéral de Mexico et des gouverneurs des États. Une fois les terres « récupérées » puis réoccupées au niveau productif, les stratégies des Indiens dépendent ensuite des conditions globales de la lutte pour leurs intérêts, mais aussi de leurs capacités d'action sociale. Une approche anthropologique de la construction de la demande d'autonomie dans l'éducation permet de mettre en relief ces stratégies (Baronnet, 2010), notamment à partir de l'analyse du type de relation qu'entretiennent avec l'État les peuples autochtones et leurs collaborateurs politiques. Dans un contexte rural où près de la moitié de la population autochtone ne sait ni lire ni écrire, l'État ne parvient pas à répondre à l'ensemble des demandes et besoins éducatifs, en faisant souvent la sourde oreille à l'égard des discours des autorités des territoires ethniques, et parfois en réprimant leurs initiatives, sans reconnaître le droit des peuples à créer et à administrer leurs propres institutions scolaires.

II. Zapatisme et éducation autonome

Dans les différentes régions d'influence zapatiste, la construction de l'autonomie dans l'éducation des enfants et l'alphabétisation des adultes est passée par plusieurs étapes dans les vallées d'Ocosingo. D'abord, il est procédé au remplacement du personnel enseignant à la suite du conflit pour la terre, dans le contexte de l'absence, le remerciement ou le départ volontaire (fuite) des instituteurs originaires d'autres régions. Une seconde étape comprend les luttes pour le contrôle de la désignation et la formation indépendante des enseignants, mais aussi des contenus et méthodes pédagogiques. De nombreuses expériences régionales témoignent de ces efforts souvent reliés aux alliances avec des collaborateurs extérieurs aux communautés (membres d'ONG, universitaires ou religieux), comme dans l'État de Oaxaca chez les mixes (peuple Ayuuk) ou dans l'État du Guerrero avec l'Université Interculturelle des Peuples du Sud (Tlapanèques, Mixtèques, Nahuas et Afromexicains).

Aujourd'hui au Chiapas, une nouvelle phase correspond à la consolidation de la gestion autonome des affaires éducatives dans laquelle peut fluctuer le degré de la participation directe des acteurs communautaires. Par exemple, dans les vallées de la forêt Lacandone, les femmes et les anciens parlant le tseltal n'assistent pas systématiquement aux assemblées. En général, les membres des assemblées paysannes élisent plutôt des jeunes hommes que des jeunes femmes pour assumer le travail d'alphabétisation. Il y aurait environ 1 300 éducateurs zapatistes en service et en formation chargés de promouvoir l'acquisition de connaissances et de compétences de base. Malgré une claire appartenance aux valeurs de l'EZLN, il semble que l'engagement idéologique soit moindre parmi les nouvelles générations dont la socialisation politique est plus récente. Dans les Hautes terres de langue tsotsil, les autorités communales ne parviennent pas non plus à former suffisamment d'éducateurs appartenant aux familles de chaque bastion de la rébellion. Cependant, ces acteurs se montrent enthousiastes et conscients de l'importance de la mission éducative qui leur incombe. Au-delà d'apprendre à lire, à écrire et à compter, en deux voire trois langues, avec peu de moyens à disposition, ils font souvent preuve d'innovation et d'une attitude de désintéressement qui implique des sacrifices dus à l'absence de revenus et au manque de temps pour travailler dans les champs.

Les éducateurs zapatistes n'éprouvent pas de honte à reconnaître qu'ils manquent de formation didactique et linguistique, mais ils comblent ces lacunes avec le dynamisme de leur imagination pédagogique et un apparent désintéressement matériel. Même s'ils reproduisent des techniques limitées d'alphabétisation, ils se montrent en même temps critiques envers leurs pratiques, ce qui indique la complexité de la volonté de rompre avec l'intériorisation de la culture scolaire dominante qu'ils réinventent et reformulent en s'inspirant de pratiques, de croyances et de mémoires tirées des cultures populaires de la région. Il suffit toutefois de visiter une école zapatiste, aussi bien le matin avec les enfants que lors des sessions

d'alphabétisation des adultes (jeune femmes en majorité) en fin d'après midi, pour saisir qu'entre les éducateurs émergent des talents et des activistes culturels et artistiques bilingues (acteurs, chanteurs ou poètes). En tant qu'élément exemplaire de cette vitalité pédagogique, il convient de souligner des pratiques que valorisent les générations adultes qui ont été scolarisées dans les écoles fédérales : les élèves réapprennent à compter en langues mayas à l'école, en juxtaposition avec la *castilla*. L'inventivité des promoteurs d'éducation réside essentiellement dans la liberté pédagogique qu'ils exploitent sous le contrôle plus ou moins distant des adultes du village.

En devenant les principaux acteurs du jeu politico-éducatif régional, ces jeunes hommes (et quelques jeunes femmes) chargés d'alphabétiser les enfants et les jeunes nés depuis la fin des années 1980 ne se sont pas enrichis matériellement. En tant que stratégie de substitution du personnel enseignant de l'État, l'élection directe de l'éducateur par le biais des pratiques d'assemblée et du système de charges contribue à limiter le processus de différenciation sociale à travers lequel les professionnels de l'enseignement se distinguent des paysans autochtones en raison de la spécificité de leurs ressources économiques et symboliques, ainsi que de leurs actions sociales, culturelles et politiques. Pour leur part, les promoteurs tseltales d'éducation restent avant tout de jeunes paysans bilingues qui occupent, souvent brièvement, les fonctions d'enseignant sous le contrôle des instances communales.

Comme ces éducateurs parfois improvisés ne perçoivent pas de salaire bien que fournissant un service reconnu par la collectivité, l'action éducative n'est pas motivée par l'appât du gain, mais plutôt par des motifs d'ordre idéologique et pragmatique qui débouchent sur un engagement personnel et familial dans le projet de construction d'autogouvernements. Évalués par un comité et l'assemblée, l'engagement des jeunes promoteurs d'éducation (moyenne d'âge d'environ 20 ans) témoigne aussi de leur implication politique et culturelle dans le projet d'autonomie indienne. Leur dévouement personnel au service d'un idéal commun de libération leur confère une dotation significative de capital symbolique, communément appelé prestige, réputation ou renommée (Bourdieu, 1984), mais qui est dissocié ici de l'obtention d'un titre universitaire, car associé à une charge communautaire légitimée par les pratiques d'assemblée. En tant que marqueur de distinction sociale, certains éducateurs disposent de niveaux significatifs de reconnaissance et de notoriété sur le plan local. Cela les propulse parfois à des postes de conseillers de Municipales autonomes et de membres des Conseils de bon gouvernement dans une des cinq zones (ou *Caracoles* en espagnol et *Puy* en langues mayas) qui fédèrent au total près d'un millier de villages soutenant l'EZLN.

Les conditions de lutte pour la terre et la dignité autochtone s'avèrent inséparables de l'émergence et de l'organisation de systèmes éducatifs alternatifs au Chiapas. Il en découle un mouvement pédagogique d'éducation critique, interculturel et multilingue qui oriente et sanctionne les pratiques d'alphabétisation. Dans une perspective plus globale, diverses stratégies sociales de rejet, d'appropriation et d'invention sociale ont favorisé la démocratisation de l'organisation scolaire zapatiste. L'ensemble des acteurs considérés comprend les familles militantes, les promoteurs d'éducation autonome zapatiste en exercice et en formation, mais aussi des représentants d'une jeunesse étudiante d'origine citadine (mexicains et étrangers) qui collaborent à la construction de réseaux scolaires autogérés, tant au niveau administratif que pédagogique dans une trentaine de régions sous influence de la rébellion.

III. Stratégies d'alphabétisation dans les écoles zapatistes

En prenant le contrôle politique de l'école, les Indiens zapatistes ont pris conscience de la difficulté de rompre avec des pratiques pédagogiques autoritaires, sexistes et peu efficaces. L'étude de la vie quotidienne des salles de classe montre que les jeunes éducateurs

autochtones, mais aussi les activistes issus de milieux urbains et les accompagnateurs internationalistes, combinent des pratiques hétérodoxes, parfois improvisées et éclectiques, inspirées du constructivisme avec la pédagogie de la libération dans le sillon de la pensée de Paolo Freire (Baronnet, 2012). Ces options prennent à contre-courant la culture scolaire dominante, à partir d'un exercice démocratique et réflexif où la participation active des familles s'érige en rempart à la monopolisation du contrôle des affaires scolaires par des professionnels bilingues dont la position sociale et les intérêts ne coïncident pas avec celles de la majorité paysanne en lutte pour la terre et la dignité des peuples mayas.

A la lumière de la radicalité d'une expérience indienne d'administration politique et éducative comme celle du mouvement zapatiste depuis ces 18 dernières années, on observe que les acteurs envisagent de nouvelles définitions sur la question scolaire : refus de l'école et des maîtres dits officiels ; charges communautaires et travail collectif venant en soutien à l'organisation scolaire ; nomination et contrôle local des éducateurs et des promoteurs d'éducation ; participation inclusive dans la définition du contenu des programmes scolaires ; enseignement renforcé de l'histoire, des langues et cultures indiennes ; prise en compte des calendriers agricoles et des festivités ; relation plus étroite entre l'éducation et les demandes territoriales ; et enfin une formation non-professionnelle qui s'inscrit dans le champ militant et de la socialisation politique.

Cette redéfinition de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture contribue à la production de connaissances scolaires et de savoirs qui donnent du sens aux pratiques internes au mouvement indien. Le cas zapatiste illustre, d'une part, la logique selon laquelle l'autonomie politique transforme les écoles et les modes de circulation des savoirs, en tant que produits de conditions historiques, d'une culture scolaire dominante et d'initiatives politiques qui résultent de l'investissement des acteurs – producteurs de sens – dans le champ éducatif. Il s'agit de penser les effets de l'articulation des projets d'alphabétisation des enfants dans un vaste chantier de politique communale, de transformation sociale et culturelle. D'autre part, les peuples autochtones engagés dans le mouvement zapatiste sont mobilisés pour « apprendre à être autonomes », en tant qu'enjeu pour la transmission de connaissances liées à la construction de nouvelles formes de citoyenneté et de militantisme politico-ethnique. Bien que la vie politique et institutionnelle de ces peuples ruraux en lutte soit davantage autonome par rapport à l'État, aux Églises et aux ONG que la grande majorité de la population nationale, ils considèrent aujourd'hui comme un défi la construction de connaissances sur la mémoire collective, la géographie des territoires, les langues et les cultures populaires locales, mais aussi sur l'action politique et les mouvements sociaux, les droits de l'homme ou bien les savoirs ancestraux et locaux, comme la médecine traditionnelle par les plantes.

Dans les Municipales autonomes, il n'y a pas de programmes scolaires imposés ou négociés par l'État, ou des associations civiles ou religieuses, sinon un ensemble de principes pédagogiques plutôt pragmatiques qui sont légitimés par les instances dirigeantes des communes autonomes. D'abord, l'éducation est orientée vers la résolution des problèmes concrets de la vie quotidienne. L'apprentissage de la lecture et l'écriture vise à mieux s'informer et communiquer de manière intra et interculturelle. Les connaissances mathématiques facilitent le calcul des prix et la mesure des rendements et des matériaux de construction. Les rudiments de l'histoire, la géographie et les sciences naturelles servent à appréhender et à distinguer le contexte local, régional, national et international. Comme dans le cas de l'éducation « communautaire » du mouvement communaliste de Oaxaca (Le Bot, 2009 ; Maldonado, 2011), un défi incontournable est celui de l'articulation de la recherche et de l'incorporation de connaissances locales dans les processus d'apprentissage. Les recherches sur les savoirs culturels menées par des enseignants innovants doivent contribuer non seulement à leur récupération ou leur préservation, mais aussi à l'approfondissement et la complexification des connaissances et des réflexions, grâce à la production de nouvelles

questions de recherche et des exercices didactiques basés sur les savoirs des anciens et le contexte familial des enfants (Maldonado, 2011 : 242).

A l'école des villages zapatistes, les élèves et les promoteurs d'éducation, en lien parfois avec les promoteurs d'agroécologie, abordent fréquemment la question de la terre et du territoire de manière transversale et intégrale. Cela constitue un des axes thématiques utilisés pour enseigner des connaissances linguistiques, mathématiques, historiques et scientifiques en général. Par exemple, si les promoteurs d'éducation organisent les connaissances autour de la demande agraire, ils systématisent et préparent leurs leçons pour les différents groupes d'âge selon les différents aspects éducatifs estimés socialement utiles. Il peut s'agir de la lecture d'un texte sur les droits agraires, de la rédaction d'un poème pour la Terre Mère (*Madre Tierra*), du calcul de périmètre et de superficie d'une parcelle, de l'histoire des luttes pour la terre au Chiapas, au Mexique et dans d'autres pays, ou encore de l'apprentissage de certaines techniques agricoles et phytosanitaires.

L'histoire abordée en classe relève souvent de celle des luttes sociales et agraires de la région, du pays et du monde entier. L'accent est mis sur la valorisation de la mémoire des anciens du village, qui racontent en langue tseltale (*bats'il k'op*) la pénibilité du travail dans les haciendas, l'histoire de la fondation de nouveaux villages dans les vallées de la Forêt Lacandone et les processus d'organisation et de lutte pour les titres de propriété sociale de la terre (*ejidos*). Comme au sein de certains mouvements autochtones nés avec la récupération de territoires, le cas des projets éducatifs du zapatisme se rapproche de processus antérieurs de mobilisation ethnopolitique en Amérique latine, à l'image des expériences de formation des enseignants en tant que cadres politiques et vecteurs de pédagogies qui renouvellent les mémoires et les actions collectives des membres du peuple Nasa du Cauca au sud-ouest de la Colombie (Baronnet, 2012).

Ainsi, de manière générale, les politiques et les pratiques éducatives des Indiens zapatistes se construisent et se régèrent dans les imaginaires sociaux des mouvements de lutte pour la terre, lesquels ont en commun de parier sur la construction de l'autonomie politique dans des territoires ruraux caractérisés par la diversité culturelle. Recevant parfois la visite de groupes de solidarité, les enfants des écoles zapatistes reçoivent l'écho des conflits et des mouvements sociaux du Mexique et de pays européens et américains, comme par exemple le Mouvement des Travailleurs Sans-terre du Brésil. Avec le soutien modeste et discret de sympathisants de Mexico et de l'étranger, les « *compañeros* » (camarades) s'approprient de nouvelles techniques de production agroécologique et de connaissances médicales et technologiques. Ils expérimentent aussi l'appropriation de techniques didactiques connues parmi les pédagogies actives, libertaires et autogestionnaires, comme celles inspirées par l'œuvre de Célestin Freinet (Boumard & Lamih, 1995), qu'ils saisissent au gré des ateliers de formation et des réflexions sur la pratique.

En comparaison avec la situation des écoles du gouvernement fédéral, le bilinguisme, voire le trilinguisme, se révèle plus favorable au développement des langues indiennes comme langues d'enseignement. Cependant, une grande partie des éducateurs actuels montre des difficultés à écrire et lire en langue maternelle, en raison surtout du manque de formation et de matériels didactiques. L'alphabétisation se réalise le plus souvent sur la base d'une communication orale en langues mayas, mais les enfants apprennent surtout à lire, écrire et compter avec des mots et des phrases en *castilla* (seconde langue) qui est introduite de manière progressive. On observe donc des difficultés dans l'appropriation de l'écriture qui est ressentie parfois comme une imposition dans un contexte de tradition orale. Cela renvoie au rôle de l'État et des mouvements sociaux en tant que vecteurs de la légitimation et de l'incorporation de la valeur des documents écrits. Ainsi, l'analyse des différentes manières d'utiliser et de s'approprier l'écrit conduit à percevoir différemment la présence de l'État dans des petites communautés rurales (Rockwell, 2010 : 97). Les projets d'alphabétisation des

enfants et des jeunes adultes zapatistes sont aussi imprégnés des imaginaires de la culture nationale et de la culture politique régionale. Par exemple, chaque lundi, il est procédé à la cérémonie du drapeau national et au chant de l'hymne mexicain avant la réalisation d'un rite civique avec le drapeau d'une étoile rouge sur fond noir et l'hymne néozapatiste qui entonne « notre patrie crie et a besoin de tout l'effort des zapatistes » en espagnol et de plus en plus souvent en tseltal, tsotsil, chol et tojolabal.

Sans attendre la permission de l'État pour agir, les militants des peuples mayas mobilisent des ressources humaines et symboliques propres pour soutenir au quotidien des orientations éducatives concrètes, pour adapter le temps et l'espace scolaires aux contraintes et aux moyens disponibles, en redéfinissant le cadre politique de l'enseignement. En effet, les zapatistes parviennent à orienter leurs objectifs de pédagogie interculturelle selon des valeurs, des normes et des marques identitaires qui les distinguent en tant que sujets sociaux (Baronnet, 2011). Ainsi, l'éducation autonome facilite la production et la circulation de connaissances culturelles, en lien avec l'établissement de priorités collectives confiées à l'école. Les conséquences de l'exercice de l'autonomie politique dans le domaine de l'alphabétisation bouleversent les objectifs, les méthodes, les contenus et les rythmes scolaires, sans pour autant rompre avec des pratiques controversées qui sont quelquefois l'objet de longues discussions lors de réunions locales dédiées à l'administration scolaire. La violence physique et morale, la discrimination envers les filles, l'attention et l'efficacité du travail de l'éducateur, son exemplarité et son éthique, ou bien le respect des horaires et de l'enseignement multilingue, sont autant de questions qui sont récurrentes dans ces assemblées villageoises, et qui peuvent déboucher sur le renvoi de l'éducateur et son retour aux activités presque exclusives des travaux des champs.

IV. Défis et enjeux de l'autonomie dans les projets d'éducation autochtone

Dans le contexte du conflit entre les Municipales autonomes et le gouvernement mexicain, la viabilité, la qualité et la pertinence culturelle des stratégies pédagogiques poursuivies dans les écoles zapatistes paraissent dépendre dans une certaine mesure des aléas de la production vivrière de maïs et d'haricots noirs, qui en plus de la culture familiale de café, constitue la base sur laquelle repose l'économie sociale de la résistance (Stahler-Sholk, 2010). Une partie des récoltes des parcelles cultivées en commun est attribuée aux éducateurs, ou parfois les hommes travaillent ensemble dans les champs de maïs et d'haricots des promoteurs au gré des accords décidés par l'assemblée du village. Quand les récoltes et les stocks d'aliments ne sont pas abondants, et si la motivation du promoteur d'éducation est chancelante, l'école zapatiste peut fermer temporairement ses portes, jusqu'à ce qu'un accord soit trouvé lors d'une prochaine assemblée. Au-delà de la participation des mayas zapatistes à l'économie qui soutient la durabilité du système éducatif autonome, les principaux enjeux de l'appropriation de l'école zapatiste résident surtout dans l'implication des familles dans le suivi pédagogique et la gestion de l'organisation éducative.

Dans la majeure partie des villages, les classes des écoles zapatistes sont multi-niveaux, ce qui complique la tâche d'alphabétisation. De plus, l'évaluation des élèves et l'articulation entre les trois premiers niveaux d'instruction basique (chacun de deux ans) sont souvent laissées à considération des éducateurs. Bien que les éducateurs tentent de rompre avec la reproduction de pratiques violentes (punitions, monolinguisme ou moqueries) qu'ils ont subies dans leur enfance, il leur semble difficile de planifier des activités et des méthodes adaptées au profil socioculturel des enfants qu'ils partagent du fait d'appartenir au même village et parfois de la même famille. La familiarité des relations entre les promoteurs et leurs élèves correspond à un rapport pédagogique moins étrange pour les enfants que dans le cas des écoles dites officielles. Selon un travail ethnographique dans une salle de classe zapatiste du village chol de San Miguel (Nuñez, 2011 : 291-292), les pratiques éducatives montrent des

connexions multiples avec la vie quotidienne à la maison, au village et dans la région. Cela rend l'apprentissage plus fluide et moins fastidieux, en plus de générer une meilleure participation des élèves à leur apprentissage.

Ainsi, les méthodes pédagogiques des promoteurs d'éducation engendrent l'incorporation en classe de différents éléments culturels de la socialisation des enfants à la maison, comme la valorisation de la parole et des connaissances des anciens, le respect du choix des jeunes élèves à rejoindre le groupe des grands frères et l'inclination de ceux-ci pour les épauler, ou encore l'ajustement aux périodes du travail des champs et l'intégration des savoirs paysans aux activités scolaires (*Ibid.*). De plus, l'autonomie politique de l'éducation facilite l'adéquation des horaires et des calendriers des cours d'alphabétisation aux impératifs des travaux collectifs, aux festivités civiques et religieuses et aux aléas d'un contexte de guerre d'usure et de mobilisations sociales.

Les initiatives communales de réinvention de l'école au Chiapas se développent dans le contexte de mobilisation ethnopolitique à partir des conditions et des besoins locaux, loin des institutions bureaucratique d'intermédiation, de supervision institutionnelle, politique et syndicale. En dépit d'être presque réduit à l'éducation de base, le « curriculum communal » inventé, développé et modifié dans les écoles (Dietz & Mateos, 2011 : 132) se centre sur les conditions locales qui sont le point de départ d'un apprentissage significatif et inductif, conscient des asymétries de la société contemporaine, refusant une standardisation et une homogénéisation de procédés d'enseignement, d'organisation et d'évaluation (*Ibid.*). Autrement dit, les processus d'alphabétisation dans le contexte du mouvement autochtone ne signifient pas un repli identitaire, voire une volonté de séparatisme, mais elles correspondent à l'affirmation de la différence linguistique, culturelle et sociopolitique, qui sort renforcée à la suite des mesures prises en terme d'autodétermination en éducation.

Certes, un enjeu de l'école zapatiste concerne la prise de conscience des spécificités identitaires situées dans l'imaginaire régional en relation à la culture nationale occidentalisee. Situées aussi à l'école, les expériences ponctuelles d'alphabétisation des adultes parviennent indirectement à provoquer une cohésion de groupe, et à résister au déracinement et à l'émigration temporaire ou définitive des jeunes vers la ville, les chantiers et les plantations agricoles. De manière générale, l'école n'a pas seulement pour fonction de consacrer la « distinction » des classes cultivées, sinon qu'elle oppose une « culture savante » véhiculée par l'école, et une « culture populaire » de ceux qui en sont exclus, et ces deux schèmes de perception, de langage, de pensée et d'apprentissage séparent ceux qui les reçoivent du reste de la société (Bourdieu, 1967). Un des principaux défis pour les projets d'éducation des enfants et d'alphabétisation des adultes qui participent aux mouvements sociaux et indiens d'Amérique latine touche précisément aux modes de légitimation de la culture populaire par le biais de l'école, laquelle est l'objet d'illusions (et de désillusions) au sujet de sa capacité, son efficacité et sa pertinence culturelle, ainsi que de sa capacité à revitaliser les langues et à former de futurs cadres politiques et techniques du développement économique et social des territoires communautaires.

Conclusion

Dans une certaine mesure, les pratiques politiques autonomistes contribuent à la légitimation de pratiques créatives d'alphabétisation qui sont placées sous le signe des attributs identitaires des paysans mayas. Elles facilitent l'entrée à l'école d'éléments de la mémoire collective et des aspirations à la dignité des familles zapatistes. La lutte politique pour mettre en place un modèle endogène d'alphabétisation illustre les stratégies d'exercice de citoyenneté autochtone dans la construction d'une nouvelle éducation multilingue, pertinente et capable d'aider à surmonter les difficultés quotidiennes, en les reliant aux demandes politiques et aux aspirations du mouvement.

Depuis la nomination d'un éducateur au sein des assemblées de paysans zapatistes jusqu'au contrôle villageois sur l'espace et le temps scolaire, les processus d'appropriation ethnique et sociale de l'école démontrent que le projet éducatif zapatiste représente un questionnement profond de la politique d'éducation nationale. En effet, des formes alternatives de gestion communale des écoles permettent l'émergence de pratiques d'alphabétisation qui sont propices à l'enseignement de connaissances liées aux contextes socioculturels des enfants et des adultes volontaires. Les savoirs scolaires que valorisent les familles zapatistes sont saisissables dans l'expression de la demande autochtone de faire de l'école un espace privilégié de la circulation des savoirs et la reproduction de l'imaginaire social, ethnique et politique, en particulier les mémoires collectives et les identités culturelles.

Bibliographie

- BARONNET, B. 2010, « Autonomie indienne et éducation au Chiapas. Les écoles des terres récupérées par les paysans mayas du Sud-est mexicain », *Autrepart. Revue de Sciences Sociales au Sud*, IRD/Presses de Sciences Po., n° 54, pp. 65-80.
- BARONNET, B. 2011, « La question de l'interculturalité dans les expériences d'éducation en terres zapatistes », in Gros, Ch. & Dumoulin, D. (ed.), *Le multiculturalisme "au concret". Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 309-319.
- BARONNET, B. 2012, *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*, Quito, Abya-Yala.
- BOUMARD, P. & LAMIHI, A. (dir.), 1995, *Les pédagogies autogestionnaires*, Vauchrétien, Davy.
- BOURDIEU, P. 1967, « Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XIX, n° 3, pp. 367-388.
- BOURDIEU, P. 1984, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- DE VOS, J. 2002, « Les Indiens du Chiapas face au pouvoir établi : deux portraits », in Lammel, A. & Ruvalcaba Mercado, J., *Adaptation, violence et révolte au Mexique*, Paris, L'Harmattan, pp. 145-193.
- DIETZ, G. & MATEOS, L. 2011, *Interculturalidad y educación intercultural en México : Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*, Mexico, CGEIB-SEP.
- LE BOT, Y. 2009, *La grande révolte indienne*, Paris, Robert Laffont.
- MALDONADO ALVARADO, B. 2011, *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*, Oaxaca, CSEIIO, Université de Leiden.
- MELENOTTE, S. 2010, « L'autonomie zapatiste : quelle gouvernance ? », in Dorval Brunelle (dir.), *Gouvernance. Théories et pratiques*, Montréal, Editions de l'Institut International de Montréal, pp. 176-201.
- NUÑEZ PATIÑO, K. 2011, « De la casa a la escuela zapatista. Prácticas de aprendizaje en la región ch'ol », in Baronnet, B. Mora Bayo, M. & Sthaler-Sholk, R. (ed.), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Mexico, UAM-Xochimilco, CIESAS, UNACH, pp. 267-294.
- ROCKWELL, E. 2010, « L'appropriation de l'écriture dans deux villages *nahua* du centre du Mexique », *Langage et société*, n° 133, pp. 83-99.
- STAHLER-SHOLK, R. 2010, « The Zapatista Social Movement: Innovation and Sustainability », *Alternatives*, vol. 35, n° 3, Boulder, pp. 269-290.

De l'environnement à l'autochtonie et à l'autodétermination : les luttes des communautés paysannes contre les compagnies minières au Pérou

Carmen Salazar-Soler
CNRS (Mascipo, UMR 8168)
(Paris – France)
carmen.salazar-soler@ehess.fr

Au cours des vingt dernières années, l'activité minière, dopée par les cours des matières premières et une législation très favorable, s'est développée de manière spectaculaire au Pérou, tant dans les régions « traditionnelles » de la *sierra* que dans de nouvelles zones comme les vallées agricoles de la côte. Cette croissance de l'activité minière n'a pas d'équivalent dans l'histoire économique péruvienne récente (De Echave, 2009). Ainsi par exemple, la dernière décennie du siècle dernier a vu les surfaces des concessions minières se multiplier presque par huit (de 2 millions d'hectares en 1991 à 15 millions en 1999).

Depuis une quinzaine d'années, l'activité minière suscite aussi une résistance croissante de la part des populations locales, notamment des communautés paysannes et indigènes touchées par les projets miniers. Au cours de ces années, le nombre de conflits autour des projets miniers et des mines en activité, ainsi que le nombre des protestations liées à l'activité minière ont augmenté considérablement : 162 conflits ont été répertoriés en 2008 par le Ministère péruvien de l'Énergie et des Mines et plus de 200 en 2011. Ils touchent au moins 15 régions minières différentes.

Le but de cet article est de proposer une réflexion sur le processus d'ethnification du discours et de l'action des communautés paysannes qui luttent contre les compagnies minières au Pérou, à travers l'analyse du parcours de la Conacami (Confédération Nationale des communautés affectées par l'activité minière).

La Conacami se définit comme une organisation nationale formée par les représentants des communautés rurales et urbaines affectées par l'activité minière, hydro-électrique et autres industries extractives. Elle a été créée en 1999, au moment de la privatisation des entreprises minières de l'État et de la mise en marche d'ambitieux projets d'investissements et de modernisation de l'activité minière par des compagnies privées péruviennes et les multinationales les plus puissantes du secteur. Selon ses dirigeants, « *La Conacami se veut une réponse aux effets du néolibéralisme et de la globalisation* » et ses objectifs sont d'obtenir le respect du droit à la vie, au territoire, aux ressources naturelles, et « *la consultation et l'autodétermination des peuples pour obtenir le développement intégral et durable à travers la participation, le dialogue, [...]* ».

Initialement cette organisation utilisait des arguments socio-environnementaux dans sa défense des communautés paysannes et indigènes, mais ces dernières années, elle a intégré le mouvement de défense de ces communautés contre les conséquences de l'activité minière dans un mouvement à caractère ethnique, notamment pour pouvoir bénéficier du « manteau protecteur » de l'accord 169 de l'OIT.

Depuis 2003, on assiste à un processus d'indigénisation du discours et des pratiques de la Conacami et d'insertion de la lutte contre l'activité minière dans un mouvement indigéniste

national et pan-andin. En fonction de cette stratégie la Conacami a tissé des liens avec les mouvements « indigènes » des pays voisins, Bolivie et Équateur notamment.

I. Le virage de la Conacami

Il est nécessaire d'analyser plus en détail comment s'est produit ce virage dans les perspectives de la Conacami. Quand elle est créée en octobre 1999, la Conacami émerge non comme une organisation indigène mais simplement comme une coordination des communautés affectées par l'activité minière. Elle est née pendant le Premier Congrès National des Communautés Affectées par l'Activité Minière, qui eut lieu à Lima et a réuni des délégués de communautés de 13 départements du pays. Dans ce congrès, il fut établi que le but principal de la Conacami était de répondre au niveau national au développement accéléré de l'activité minière qui commençait à affecter les territoires des communautés paysannes, des populations rurales et des petits propriétaires agricoles.

Pendant les premières années, la Conacami a affiché une mission de revendication des droits des communautés affectées par l'activité minière : terre, eau, revendications socio-économiques.

M. Palacios, son ancien président, reconnaît qu'au début elle était très fortement influencée par l'organisation syndicale. Selon lui, on peut distinguer deux étapes dans la vie de la Conacami : une première étape de teneur environnementaliste, et une seconde étape de teneur plutôt indigéniste. À l'origine, affirme M. Palacios, la Conacami est une organisation fondamentalement environnementaliste : « (...) *Pour nous il s'agissait de la défense de l'environnement, de l'eau propre, des terres sans pollution, de la santé sans pollution. À ce moment-là, nous n'avions pas clairement en tête l'agenda indigéniste, même si nous avons quelques indices* ». Selon lui cette étape correspond à celle d'« *une révision des lois et dans certains cas de la prise de connaissance de différentes lois péruviennes : loi des communautés paysannes, code environnemental, et aussi la loi de reconnaissance de titres des communautés et de servitude minière* ».

À la fin de cette première étape, les membres de la Conacami vont découvrir l'existence de conventions et de normes internationales concernant les droits des peuples indigènes, notamment la Convention 169 de l'OIT, ce qui va changer définitivement l'orientation de l'organisation.

Conséquence de cette prise de conscience, la Conacami entame une nouvelle étape caractérisée par la construction d'un réseau de relations internationales et d'échanges d'expériences avec les organisations indigènes équatoriennes et boliviennes, en particulier Ecuvarunari et la Conamaq.

Pour cette prise de contact avec des organisations indigènes des pays voisins, la Conacami a été soutenue par des ONG internationales, en particulier Oxfam Amérique et IBIS. Au Pérou les ONG qui travaillaient pour les droits des peuples indigènes étaient jusque là focalisées sur l'Amazonie, du fait du degré de développement atteint par les organisations amazoniennes par rapport à celle de la zone andine. Oxfam a été la première ONG à s'intéresser aux organisations andines, puis est arrivé le soutien très actif d'IBIS.

C'est IBIS qui permettra un fort rapprochement avec le mouvement indigène équatorien. De manière générale, cette ONG danoise a eu une grande influence sur le changement de ligne de la Conacami. Selon M. Palacios, c'est au cours de l'un des Congrès d'Ecuvarunari, en 2002, que son institution prend contact pour la première fois avec IBIS, qui soutenait déjà depuis un certain temps le mouvement indigène équatorien. Lors de ce congrès, IBIS proposa aux

dirigeants de la Conacami de se transformer en la contrepartie andine de l'organisation indigène amazonienne du Pérou afin qu'elle puisse diriger le mouvement indigène péruvien. *« Un an plus tard, au cours du IIème Congrès National de la Conacami, IBIS apporte un premier soutien, et on discute la ligne que devait assumer la Conacami. C'est ensuite que l'on commence à incorporer une partie de l'agenda indigène dans les revendications. Comme par exemple la défense des territoires indigènes, la défense des ressources naturelles que nous avons toujours utilisées traditionnellement dans nos communautés, le besoin de réaliser nos marches et nos mobilisations avec un comportement d'identité ».* (Palacios, 2006)

On peut observer ce changement d'orientation et l'incorporation de la problématique identitaire dans le programme de la Conacami à travers l'évolution de ses manifestations politiques et de ses marches et mobilisations. La première marche organisée par la Conacami eut lieu en 2001 ; elle était partie de différents endroits du pays pour confluer vers Lima. Sous le slogan d'« animaux affectés par l'activité minière », cette première marche eut un certain succès : *« les animaux ont marché avec nous, des moutons sans laine, très affectés, des vaches, très mais très maigres, qui tenaient à peine debout et des moutons moribonds. Nous avons marché avec eux et les paysans sont venus avec leurs ponchos ».* Si la marche fut une réussite en termes de nombre de participants, elle n'obtint cependant aucune réponse de la part du gouvernement et des autorités : *« à ce moment-là, nous étions méprisés par tout le monde, ils nous disaient : "vous êtes fous, faire une marche comme ça avec vos animaux, serranos puants qui viennent contaminer Lima, vous devez rester là-bas avec votre pollution". Le gouvernement ne nous prêta aucune attention ; la marche fut une réussite en termes de mobilisation, mais en termes d'obtention de réponses concrètes, politiques, il n'y a rien eu, sauf notre visibilité comme acteur porteur de revendications ».*

En 2002, la deuxième marche, qui marque le basculement vers une perspective indigène, fut plus efficace en termes de réception des revendications de la part du gouvernement : *« En 2002 nous avons réalisé une deuxième marche avec beaucoup plus d'accent mis sur l'identité. Les gens sont venus tels qu'ils sont. On a dit aux gens de venir comme ils sont. Donc nous sommes venus avec nos jupons [polleras], nos chapeaux, nos ornements, nos bonnets [chullos], nos ponchos. Nous avons envahi Lima. Et le gouvernement n'a pas eu d'autre option que de nous recevoir au palais et nous avons dit : "nous entendons que les problèmes dont souffrent les communautés paysannes ont besoin d'attention, surtout en ce qui concerne les communautés indigènes". Et c'est seulement à partir de cette marche, qu'on a commencé à parler des indigènes dans les Andes ».*

La nouvelle tendance adoptée par la Conacami a été officialisée lors du Congrès National de 2003, au cours duquel ont été définies les nouvelles « lignes stratégiques » de l'organisation. Selon M. Palacios, l'une des lignes stratégiques de son organisation est *« la reconstitution des identités et de nos cultures comme peuples ancestraux, comme peuples originaires ».* Au Congrès de 2003 la Conacami a aussi décidé de développer une véritable *« problématique internationale ».*

Le Congrès d'octobre 2003 n'est pas important seulement pour l'incorporation de la problématique de l'identité, mais aussi parce que, selon M. Palacios, c'est au cours de ce congrès, qu'on a accepté d'« initier le processus de développement du projet politique ». Selon lui ce projet politique *« est un projet de vie, d'existence pour nos peuples et communautés originaires [...]. Le projet politique a aussi comme composant de développer le bras politique propre au mouvement indigène, dans son expression politique et pour la participation politique ».*

Selon M. Palacios, la Conacami a prévu de développer trois champs pour les années suivantes : « *droits culturels, droits territoriaux, ressources naturelles et environnement, et droits politiques. Il existe une nouvelle position sur la question politique, et nous proposons la refondation de l'État, de la démocratie ; nous parlons de la construction de l'État plurinational et d'une société interculturelle* ».

Lors de ce deuxième congrès, la Conacami a donc décidé d'élargir ses objectifs. Dans cette perspective elle est devenue la Confédération des Communautés Affectées par l'Activité Minière, Conacami-Perú. Avec ce changement – de coordination à confédération – la Conacami avait la prétention d'articuler tous les groupes indigènes andins, et pas exclusivement ceux affectés par l'activité minière. Le thème de la défense et de la lutte contre les compagnies minières va être re-élaboré dans une perspective indigéniste. La Conacami va en quelque sorte « *construire un discours anti-minier indigéniste* » (Paredes, 2006 : 506).

Comme l'a déjà indiqué Paredes (2006 : 506) la construction de ce discours a impliqué de passer d'une perspective revendicative de défense des ressources naturelles et de protection de l'environnement et d'une stratégie d'organisation visant la solution de conflits, à une perspective basée sur la revendication des droits collectifs des peuples indigènes. Désormais la Conacami exige de l'État de « *respecter et garantir la reconnaissance de l'existence des communautés en tant que peuples indigènes, avec une représentation [personería] juridique reconnue par la Constitution et de garantir le plein exercice de ses droits collectifs, telle la propriété des territoires qu'ils occupent depuis un temps ancestral et des ressources naturelles qu'ils utilisent traditionnellement dans leurs activités* » (Conacami, 2005).

En conséquence, la Conacami demande à l'État la « *reconnaissance des communautés paysannes en tant que formes d'organisation sociale des peuples indigènes avec une autonomie de gouvernement et d'administration de leurs territoires* ». Elle établit aussi que « *les ressources minières et pétrolières dans leurs territoires ne pourront être exploitées qu'après consultation et autorisation de la communauté et en accord avec les entreprises et l'État* ». La Conacami exige également le paiement d'une compensation directe pour l'impact social et écologique qui peut être causé par la prospection, l'exploration et l'installation d'oléoducs. La Confédération refuse la servitude (*servidumbre*) minière et souligne que les bénéfices des redevances minières (*canon*) doivent permettre d'améliorer la qualité de vie de ces peuples et promouvoir un développement durable avec « *identité* » (Conacami, 2005 ; Paredes, 2006 : 507).

On remarque dans le discours de la Conacami l'apparition du concept de territorialité, qui était absent auparavant. Comme l'a signalé M. Paredes (*ibid.*), les demandes d'autonomie territoriale ont été particulièrement significatives parmi les organisations indigènes de l'Amazonie. Le concept de territorialité est né de la rencontre du mouvement amazonien et du mouvement écologiste international. L'accord 169 de l'OIT contribue aussi au développement et à la diffusion de ce concept en faisant par exemple la différence entre territoire et terres. La Conacami récupère ce concept de territorialité et celui de droits collectifs pour essayer de le faire appliquer au cas andin (*ibid.*).

Le virage politique de la Conacami est plus important que la simple revendication sur la terre. Il implique une demande de reconnaissance de la part de l'État d'un droit politique indigène sur le territoire. Ainsi, en 2005, ces revendications rejoignent celles du premier Sommet des peuples indigènes qui réclamaient de l'État cette reconnaissance.

Dans son nouveau discours, la Conacami demande donc le droit de prendre les décisions sur l'utilisation des ressources naturelles, ce qui traduit notamment, selon M. Paredes (2006 :

508), une proposition pour une plus grande décentralisation des décisions associées à l'activité minière.

Analysant ce discours à la lumière de celui d'autres organisations indigènes de Bolivie ou d'Équateur, D. Yashar (2005) souligne que ces revendications impliquent une nouvelle conception de la citoyenneté et de l'État vu comme État pluraliste censé promouvoir en même temps l'inclusion et l'autonomie. Selon D. Yashar (*ibid.*), les discours comme celui de la Conacami n'impliquent pas le séparatisme, mais ne renvoient pas non plus à une « simple » décentralisation. Au sens habituel du terme, la décentralisation suppose, dans une large mesure, des unités administratives homogènes (régions, municipalités, etc.) et une administration de chacune de ces unités selon un schéma unique de division du pouvoir entre les différents niveaux : local, régional, national. Le discours de la Conacami défie cette homogénéité administrative et propose que les peuples indigènes, de par leur identité collective et leur origine d'avant la formation des États latino-américains, ont des droits qui dépassent et transcendent ces limites administratives homogènes (Paredes, 2006 : 508).

Le concept de culture tient aussi une place très importante dans le nouveau discours de la Conacami. À ce propos M. Palacios affirme : « *Nous avons organisé pratiquement un tiers des communautés du pays ; sur un total de 6 000 communautés, nous avons organisé un peu plus de 1600 à 1700 communautés paysannes. Il existe encore le grand défi de continuer à nous construire comme une organisation communautaire plus grande, mais ce qui est clair pour nous, c'est que le thème important que nous avons incorporé très fortement est le concept de culture* ». Il propose une redéfinition de ce concept qui est la clef pour comprendre le processus d'ethnisation en cours : « *Quand la société occidentale urbaine parle de culture ou quand les cercles académiques parlent de culture, ils disent bien, la culture est le poncho ; mais la culture est le jupon, le chapeau, les sandales (ojotas), la quena, la zampoña, ou la danse. Bon, c'est même la nourriture. Alors ils comprennent la culture comme synonyme de folklore. Nous avons fait une re-conceptualisation de ce qu'est la culture. Pour nous la culture est l'organisation sociale, elle est l'organisation économique. Comment produit-on ? Quelle est relation entre la propriété de la terre et les territoires ? Elle a à voir avec la propriété collective des territoires communautaires. C'est aussi l'organisation politique, la culture est l'organisation politique. Alors on dit que l'organisation politique a à voir avec l'autonomie communale. Elle a à voir avec l'auto-gouvernance communale et avec l'auto-détermination du modèle de développement que nous voulons pour nos communautés. Et dans l'auto-gouvernement sont au moins incorporés les concepts de gouvernement communautaire et de bon gouvernement et de la fameuse phrase « commander obéissant ». Et cette organisation sociale, économique et politique a à voir avec l'organisation spirituelle, avec la relation spirituelle que nous avons avec la Mère Terre, avec nos Jircas, nos Achachilas, nos huacas, nos auquillos, qui sont nos ancêtres. Plusieurs de nos auquillos existent en vivant pour nous et nous transmettent des connaissances à travers au moins leurs ossements. Cette re-conceptualisation de la culture est une nouvelle manière d'affronter les problèmes et de les comprendre* ».

On reconnaît dans cette redéfinition de la notion de culture la notion de peuples indigènes. La culture apparaît comme la nouvelle source de droits collectifs à l'auto-détermination, et selon T. Turner (1993 : 424) « *une source de valeurs qui peuvent être converties en atouts politiques* ». Selon M. Sahlins (1993), la culture représenterait une nouvelle catégorie universelle qui subsume les cultures spécifiques, la forme culturelle de la nouvelle conjoncture historique globale : une métaculture ou culture des cultures.

Si M. Palacios reconnaît volontiers que plusieurs de ces concepts ont été empruntés par la Conacami au mouvement indigéniste international, il précise que son organisation prétend leur donner un contenu propre à la réalité péruvienne. À travers cette précision, il entend souligner le leadership de son organisation dans les revendications indigènes andines au Pérou : « *Plusieurs de ces concepts ne sont évidemment pas nés avec nous et ont été recueillis par le mouvement indigène continental, mais nous nous entendons pour que dans le cas péruvien, ils aient un contenu propre* ».

Depuis son virage politique, la Conacami est devenue l'organisation de référence dans les conflits miniers. Le renforcement de ses liens avec les mouvements indigènes équatorien et bolivien, à travers son insertion dans la CAOI, a augmenté son poids au niveau national et international et a permis l'émergence pour la première fois d'une solidarité avec une organisation amazonienne, l'AIDSESEP, comme cela est apparu en 2009, lors des mobilisations de Bagua en Amazonie péruvienne.

Lors des événements de Bagua, la Conacami a été en effet le principal soutien de l'AIDSESEP et pour la première fois dans l'histoire du Pérou, le clivage Andes/Amazonie s'est effacé au sein du mouvement indigène. C'est à cette occasion que la Conacami et l'AIDSESEP décidèrent de créer une plateforme commune de lutte et signèrent avec d'autres organisations sociales le « pacte national d'organisations andines, amazoniennes et côtières », très marqué par la lutte de défense des communautés paysannes et natives contre les activités extractives. La Conacami et l'AIDSESEP ont été parmi les principales instigatrices de l'élaboration de la loi de la consultation préalable, en accord avec la Convention 169 de l'OIT. Après pratiquement deux ans de débat et de longues tergiversations du Parlement et du gouvernement de A. Garcia, cette loi a été votée en août 2011 par le pouvoir législatif et promulguée le 6 septembre 2011 par le Président récemment élu, Ollanta Humala. Celui-ci a déclaré que cette norme est le premier pas de la construction d'une Nation qui respecte toutes ses nationalités.

II. Vers un mouvement indigène international : La Conacami, la COPPIP et la CAOI

Avant même de quitter la présidence de la Conacami, M. Palacín, le premier président de cette organisation, fut élu président de la COPPIP (Coordination permanente des peuples indigènes du Pérou). La COPPIP fut créée en décembre 1997 lors du Ier Congrès National de Droits de l'Homme et Peuples Indigènes du Pérou, organisé à Cuzco par un groupe d'intellectuels. La COPPIP s'est constituée par l'union de plusieurs organisations indigènes et paysannes comme l'Association Interethnique de l'Amazonie Péruvienne (AIDSESEP), la Confédération Paysanne du Pérou (CCP), la Confédération Nationale Agraire (CNA), la Confédération des Nationalités de l'Amazonie Péruvienne (CONAP) et d'autres petites organisations indianistes (Pajuelo 2007 : 116-117).

En octobre 2001, le gouvernement de Alejandro Toledo a créé la Commission Nationale de Peuples Andins, Amazoniens et Afro-Péruviens (CONAPA), organisme dépendant de la Présidence du Conseil de Ministres. Parmi ses fonctions, figurait l'élaboration des politiques de l'État pour le développement des peuples indigènes. La composition de la CONAPA était mixte : sur 17 membres, 8 représentaient des ministères, 5 étaient élus par les peuples indigènes andins et amazoniens, et les 5 autres étaient des spécialistes de la problématique indigène. La COPPIP va participer à cette commission.

L'installation de la CONAPA et sa participation à cette commission ne firent qu'envenimer le conflit pour le contrôle de la direction de la COPPIP. L'enjeu était

considérable, notamment parce qu'il y avait des financements importants pour l'exécution de certains projets. Une situation de méfiance s'installa entre les dirigeants qui provenaient des organisations indianistes et les représentants des organisations amazoniennes, telle l'AIDSESEP derrière laquelle se sont alignées d'autres organisations d'incorporation plus récente telle que la Conacami. Ces organisations ont décidé en mai 2002 de former un sous-groupe et de changer le nom de la COPPIP. Elles vont la dénommer Coordination et non plus Conférence Permanente des Peuples Indigènes du Pérou. Pendant plusieurs semaines, la COPPIP-Conférence et la COPPIP-Coordination vont se disputer l'utilisation du nom et du logo institutionnel. Face à cette dispute, les organisations paysannes (CCP et CNA) ont décidé de se retirer. Finalement la COPPIP-Coordination a réussi son inscription dans les registres publics et a pris, par la force, le contrôle du local institutionnel. Cette division va se traduire aussi au niveau des relations avec la CONAPA : la COPPIP-Conférence maintiendra son soutien, tandis que la COPPIP-Coordination prendra ses distances et en viendra avec le temps à questionner la gestion de la CONAPA (Pajuelo, 2007).

Du côté de la CONAPA, les choses vont mal évoluer et en 2003 Eliane Karp va démissionner de la direction en arguant qu'il était temps que l'institution soit dirigée par un représentant indigène. Mais les véritables raisons de sa décision furent les dénonciations de la presse sur la mauvaise administration de l'institution, sur ses activités en tant que consultante sur le thème indigène et ses obligations à la direction de la Fondation « Pacha por el cambio », une ONG créée par E. Karp pour canaliser les ressources en faveur des populations indigènes (Pajuelo, 2007 : 120).

Face à cette situation, la COPPIP-Coordination va souligner l'échec de la CONAPA, et le besoin de créer un nouveau système institutionnel pour la défense des droits des peuples indigènes, dirigé par ses propres représentants. Elle décide de dénoncer l'État péruvien et de faire appel aux organismes internationaux pour refuser à la CONAPA le droit à la représentation indigène, en l'accusant d'utiliser le nom des peuples indigènes, de diviser les organisations et d'assumer des fonctions qui ne sont pas de son ressort (Pajuelo, 2007).

Face à tous ces problèmes, le gouvernement de Toledo décide en juillet 2004 de dissoudre la CONAPA et de créer un nouvel organisme chargé d'administrer les politiques publiques concernant les peuples indigènes : l'Institut National de Développement des Peuples Andins, Amazoniens et Afropéruviens (INDEPA).

Entre-temps les organisations de la COPPIP-Coordination, parmi lesquelles se trouve la Conacami, ont décidé d'impulser un « *processus autonome d'articulation, visant à la formation d'un mouvement politique indigène au Pérou* » (Pajuelo, 2007 : 122). Elles vont organiser en 2004, avec le soutien financier de Oxfam et d'IBIS-Danemark, une série de rencontres régionales consacrées à la discussion de la problématique indigène et aux possibilités de leur participation politique. C'est dans ce cadre qu'elles vont organiser, à Huancavelica, le Premier Sommet des Peuples Indigènes auquel j'ai déjà fait allusion. Pour R. Pajuelo (2007 : 122), « *cet événement a constitué un véritable jalon dans les luttes des organisations indigènes péruviennes* ». Pendant ce sommet, auquel ont participé 800 délégués provenant des différentes régions du pays, les organisations indigènes ont ratifié la décision de préserver leur autonomie par rapport à l'État et d'impulser la formation d'un mouvement politique indigène de portée nationale. « *Il s'agit, sans doute, du moment le plus intense atteint par les organisations indigènes péruviennes à la recherche de la formation d'une instance représentative de portée nationale* » (*ibid*).

Cependant, pour la Conacami, il va s'avérer difficile de continuer sur le chemin tracé lors du sommet de Huancavelica. La COPPIP-Coordination va traverser une période difficile entre 2005 et 2006, en partie du fait de problèmes internes de ses deux principales organisations qui doivent renouveler leur direction à ce moment-là. De plus, la Conacami est alors confrontée à une puissante campagne visant à la discréditer du fait de sa participation aux luttes pour la défense des communautés affectées par l'activité minière.

En 2006, la Conacami va impulser la création de la Coordination Andine des Organisations Indigènes (CAOI) conjointement avec ECUARUNARI d'Équateur et la CONAMAQ de Bolivie. Lors de sa fondation, le 17 juillet 2006, à Cuzco au cours d'une réunion à laquelle ont aussi participé la CCP et la CNA, la CAOI manifeste déjà son « rejet des États Unis Nationaux » et réclame la formation d'assemblées constituantes pour reconstruire « les territoires et l'institutionnalisation des Peuples Indigènes » et la refondation de ces pays en tant qu'« États Plurinationalaux qui nous incluent ». Miguel Palacín, l'ancien président de la Conacami, a assumé depuis cette date la coordination de la CAOI. Cette organisation cherche à promouvoir la défense internationale des droits collectifs des peuples indigènes en accord avec la Convention 169 de l'OIT, à défendre l'environnement dans les pays andins et en général en Amérique latine. La CAOI se définit comme une organisation « *représentative des Peuples originaires Indigènes Andins en processus de consolidation* ». Elle propose des alternatives pour le « *Bien Vivre* » (*Allin Kaway en Quechua, Sumaq Tamaña en Aymara, Intro Fuil Moguen en Mapudugun-Mapuche*). Elle a pour but de « *revaloriser les principes de la cosmovision andine en exerçant les droits collectifs au niveau territorial, politique, culturel et spirituel* » et pour mission de promouvoir « *l'intégration du mouvement indigène du Abya Yala [l'Amérique]* » et de développer des alliances avec des secteurs sociaux exclus, en mettant l'accent sur « les processus internationaux à partir des droits des Peuples » (CAOI, s/d).

La CAOI entend combiner une préoccupation pour l'environnement et la lutte pour la reconnaissance des droits des Peuples originaires. On peut lire dans une de ses brochures que son but est la « *Reconstruction territoriale, politique, économique et culturelle identitaire des Peuples Originaires Indigènes, dans le cadre de valeurs d'équilibre avec la Mère Terre/Pachamama/Ñuke Mapu, sur la base du respect à la biodiversité plurinationale de l'Abya Ayala, à partir de la reconnaissance et de l'exercice des droits collectifs des Peuples en alliance avec les mouvements sociaux* ». Le CAOI prône la transformation des États « Uninationaux » en États « Plurinationalaux » et la transformation vers des sociétés « Interculturelles » ainsi que le « *bannissement de toute forme d'exploitation, oppression et exclusion* » (*ibid.*). On peut reconnaître ici l'influence des concepts onusiens et en particulier celui d'autochtonie et sa relation avec toute la politique de protection de la biodiversité et l'environnement.

Regardons rapidement son programme politique. Parmi ses principales propositions, on trouve celle qui concerne les « *terres, territoires et ressources naturelles* ». Sur ce thème, la CAOI a plusieurs demandes concrètes, comme celles de déclarer l'intangibilité des territoires indigènes, de récupérer et de « nationaliser » les ressources naturelles des peuples indigènes et d'exiger le départ des compagnies transnationales qui se sont installées sur les territoires des communautés paysannes et indigènes et qui polluent l'eau et la terre. Elle demande la « *reconstitution des territoires ancestraux* » et « *d'arracher les terres communautaires aux États* » ; mais la CAOI demande également le « *respect du droit millénaire de la feuille sacrée* »

de la coca en tant que patrimoine et utilisation des peuples originaires et indigènes ». Finalement la CAOI demande à « ne pas commercialiser notre Mère-Terre ».

En ce qui concerne l'État, la CAOI prône la formation d'une Assemblée constituante et la construction d'un État plurinational, qui ait comme bases « *la complémentarité, la réciprocité, la redistribution et la rotation* ».

Pour ce qui est des droits collectifs, la CAOI demande le respect de la Convention 169 de l'OIT, mais aussi le droit à l'auto-détermination ainsi qu'à l'autonomie. Elle exige également le droit au territoire et aux ressources naturelles, à la culture et à l'identité, à la santé et à l'éducation. Elle focalise ses demandes sur les droits qu'ont les peuples originaires à être consultés surtout en matière d'exploitation des ressources naturelles sur leurs territoires.

Un autre point fort, de l'agenda politique de la CAOI, est la demande d'une « *reconstitution politique des peuples et nationalités du Tahuantinsuyo* ». Elle propose en fait la formation d'une Confédération des Nations Indigènes d'Abya Yala. Elle prône la récupération des terres communautaires sur la base du modèle des « *ayllus avec réciprocité, complémentarité, égalité, redistribution et solidarité* ». La CAOI demande également la mise en pratique d'une éducation interculturelle. Elle cherche enfin à développer un instrument politique qui puisse restituer les autorités « originaires ».

À travers ces propositions politiques, on peut mesurer le poids de la Conacami dans cette organisation. Leurs programmes se ressemblent beaucoup, surtout en ce qui concerne la territorialité, l'auto-détermination et le droit à la consultation. De la même façon, on peut y déceler l'influence des mouvements indianistes bolivien et équatorien.

La Conacami a donc joué un rôle central dans la construction d'un mouvement national indigène au Pérou. À partir du moment où elle a décidé de politiser la culture et d'ethniciser son discours afin de pouvoir bénéficier du manteau protecteur de l'OIT, elle a tracé la voie dans laquelle s'inscrit ou doit s'inscrire la lutte des communautés paysannes contre les compagnies minières. Depuis son virage politique, la Conacami est devenue l'organisation de référence dans les conflits miniers. Elle a aussi joué un rôle de premier ordre dans l'organisation d'un mouvement indigène pan-andin. Mais nous avons également montré l'influence capitale de certaines ONG internationales dans le processus d'ethnicisation de la Conacami et dans la construction d'un mouvement indigéniste national et international.

Cette convergence entre ONG internationales et organisations indigénistes nationales n'est pas spécifique au monde andin et illustre bien les relations entre le monde globalisé et les processus de construction des « autochtonies ».

Références bibliographiques

CONACAMI (2005), *Boletín Informativo Willanakuy*, Lima, www.conacami.org.pe

DE ECHAVE, J. (2009), « Minería y conflictos sociales en el Perú », in De Echave, J., et al. (coord.), *Minería y territorio en el Perú : Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*, Lima, Programa Democracia y transformación global, Conacami, Cooperación, UNMSM, pp. 107-132.

PAJUELO, R. (2007), *Reinventando comunidades imaginadas. Movimiento indígena, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Lima IFEA-IEP.

PAREDES, M. (2006), « Discurso Indígena y conflicto minero », in Iguñiz, J. et al. (édit.) *Sepia XI. Perú : El Problema Agrario en debate*, Lima, Sepia, pp. 501-540.

- SAHLINS, M. (1993), « Good-bye Tristes Tropes : Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History*, 65, pp. 1-25.
- TURNER, T. (1993), “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should be Mindful of it?”, *Cultural Anthropology*, 8-4, pp. 411-429.
- YASHAR, D. (2005), *Contesting Citizenship : The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press.

S'appropriier l'École ? Quelques réflexions autour de la souveraineté autochtone en éducation (Hawai'i, Nouvelle-Calédonie)

Marie Salaün

MCF

Université Paris Descartes

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux

Marie.Salaun@ehess.fr

Les réflexions présentées dans les pages qui suivent partent d'une interrogation : comment saisir le moment postcolonial en éducation ? Après des recherches sur l'histoire de la scolarisation des Kanak de Nouvelle-Calédonie pendant la période coloniale *stricto sensu* (Salaün, 2005), je me suis intéressée à ce qui intervient *après*, quand, sous la pression des revendications des populations longtemps qualifiées d'indigènes, la « décolonisation » devient le mot d'ordre, que les scénarios y menant sont concrètement envisagés, et que la feuille de route (si tel est le sens de l'Accord de Nouméa signé en 1998) est éditée (Salaün, 2010). Je suis donc passée d'une question qui était : « Quel rôle assume l'école dans la perpétuation de l'ordre colonial ? », à une question qui est : « Quelle contribution peut-elle apporter dans le sens de sa dissolution ? ».

La notion de « moment » postcolonial est à cet égard trompeuse, car elle suggère une sorte de temps *t* permettant d'identifier une rupture nette, marquée, franche, entre deux époques. Or l'histoire coloniale n'est pas une histoire linéaire qui s'arrête avec l'accession d'un territoire à l'indépendance ou l'accession d'individus anciennement sujets au statut de citoyens égaux en droits avec les autres nationaux. Il faut donc dépasser une chronologie « naïve » de la décolonisation, car il n'est pas possible d'isoler des séquences complètement différentes de celles qui les précédaient directement.

Cette temporalité problématique, j'ai choisi de l'aborder depuis un terrain particulier, celui de ces situations de décolonisation inachevée que constitue le cas des populations autochtones, et depuis une interrogation spécifique, celle de la prise en compte de leurs langues et de leurs cultures par l'institution scolaire aujourd'hui. J'ai également fait le choix d'une comparaison entre deux situations *a priori* incommensurables : celle des Kanak de Nouvelle-Calédonie dans la République française et celle des *Kanaka Maoli* à Hawai'i, sur le territoire des États-unis d'Amérique. Cette comparaison est d'une grande portée heuristique, notamment parce qu'elle permet de relativiser une exceptionnalité française qui expliquerait la difficulté à répondre aux revendications scolaires autochtones en mobilisant un républicanisme jacobin « à la française » sourd aux expressions de la diversité culturelle.

I. La notion de « souveraineté » en éducation

Analyser le contemporain impose un retour sur le « colonial ». Il s'agit de se débarrasser d'une illusion d'optique, celle qui fait voir de la continuité (entre le colonial et le contemporain), là où il faudrait voir au contraire de la rupture. Il va falloir trouver un séquençage *ad hoc*, qui permet de réintroduire de la complexité dans une équation *a priori* simple puisque, littéralement, *dé-coloniser* (aujourd'hui) reviendrait à *dé-faire* le système scolaire que la colonisation a mis en place (autrefois). Or l'école mise en procès par les revendications souverainistes (« nationaliste » en Nouvelle-Calédonie, plus proche des mobilisations « autochtones » au sens des Nations Unies à Hawai'i) à partir des années 1970, qualifiée d'école « coloniale », est moins l'héritière de la période coloniale *stricto sensu* – qui

s'arrête officiellement au lendemain de la Seconde Guerre mondiale - que de celle qui lui succède à partir des années 1950, et ce, de manière relativement concomitante sur les terrains.

La dissolution de cette illusion de perspective est rendue d'autant plus importante qu'elle néglige un aspect essentiel de l'école coloniale, qui est la ségrégation scolaire, au profit de ce qui devient du coup la quintessence des écoles réservées aux populations indigènes : le bannissement de leurs langues et de leur culture. Elle laisse donc penser qu'il faut, et qu'il suffit, d'introduire ces langues et cette culture, pour « décoloniser » l'école, ce qui a été effectivement le chemin pris par les pouvoirs publics depuis une vingtaine d'années, mais ne constitue, en toute hypothèse qu'une partie seulement du problème. Car prendre en compte la culture ne constitue qu'une dimension ce que qui est fondamentalement revendiqué : l'exercice d'une souveraineté dans les affaires scolaires¹.

Les contours de ce qu'être souverain en éducation pourrait signifier me semblent bien rendus par l'article de la Déclaration sur les Droits des Peuples Autochtones adoptée le 13 septembre 2007 par l'Assemblée générale des Nations Unies.

Article 13

1. Les peuples autochtones ont le droit de revivifier, d'utiliser, de développer et de transmettre aux générations futures leur histoire, leur langue, leurs traditions orales, leur philosophie, leur système d'écriture et leur littérature, ainsi que de choisir et de conserver leurs propres noms pour les communautés, les lieux et les personnes.

2. Les États prennent des mesures efficaces pour protéger ce droit et faire en sorte que les peuples autochtones puissent comprendre et être compris dans les procédures politiques, juridiques et administratives, en fournissant, si nécessaire, des services d'interprétation ou d'autres moyens appropriés.

Article 14

1. Les peuples autochtones ont le droit d'établir et de contrôler leurs propres systèmes et établissements scolaires où l'enseignement est dispensé dans leur propre langue, d'une manière adaptée à leurs méthodes culturelles d'enseignement et d'apprentissage.

2. Les autochtones, en particulier les enfants, ont le droit d'accéder à tous les niveaux et à toutes les formes d'enseignement public, sans discrimination aucune.

3. Les États, en concertation avec les peuples autochtones, prennent des mesures efficaces pour que les autochtones, en particulier les enfants, vivant à l'extérieur de leur communauté, puissent accéder, lorsque cela est possible, à un enseignement dispensé selon leur propre culture et dans leur propre langue.

Article 15

1. Les peuples autochtones ont droit à ce que l'enseignement et les moyens d'information reflètent fidèlement la dignité et la diversité de leurs cultures, de leurs traditions, de leur histoire et de leurs aspirations.

2. Les États prennent des mesures efficaces, en consultation et en coopération avec les peuples autochtones concernés, pour combattre les préjugés et éliminer la discrimination et pour promouvoir la tolérance, la compréhension et de bonnes relations entre les peuples autochtones et toutes les autres composantes de la société.

¹ Sur la notion de « souveraineté » et ses avatars dans le Pacifique, voir Gagné et Salaün (2010).

II. La structure d'opportunités de l'émergence de revendications scolaires

En Nouvelle-Calédonie et à Hawaï'i, force est de constater que l'émergence d'une revendication scolaire est récente – elle a quarante ans tout au plus – et relativement soudaine. Il faut donc interroger la « structure d'opportunités » (McAdam *et al.*, 1996) qui, à un moment historique précis et dans un lieu particulier, autorise d'un côté l'émergence de revendications scolaires autochtones et de l'autre l'acceptation par l'État du principe d'une adaptation de son système d'enseignement pour satisfaire ces revendications. La structure d'opportunités qui rend possible cette prise de conscience implique deux événements : premièrement la production des premières statistiques scolaires attestant la relégation des enfants d'origine autochtone et deuxièmement l'expression publique de revendications politiques communautaires. Il est important de souligner qu'il n'existe pas de relation de cause à effet « simple » entre ces deux événements : les statistiques confortent les mouvements souverainistes et leur donnent du grain à moudre, mais en retour, on peut raisonnablement affirmer que la production d'une statistique scolaire « ethnique » a été largement suscitée par la montée en puissance des protestations autochtones². Il apparaît clairement, dans la première moitié des années 1970, que la standardisation des conditions de scolarisation, au service d'un projet d'unification et d'homogénéisation culturelles, est loin de garantir l'égalité des chances. Si l'école transforme les différences culturelles (qui ne sont jamais strictement « culturelles » en l'occurrence, mais toujours aussi adossées à des différences socio-économiques) en inégalités de réussite scolaire, compromettant de fait la réalisation d'une pleine intégration des citoyens autochtones à la communauté nationale, il est devenu impossible de rester sourd aux demandes d'une prise en compte, à l'école, de la spécificité culturelle.

Il n'est pas possible de rendre compte ici de manière détaillée des politiques scolaires qui ont touché les peuples hawaïen et kanak depuis plus de cent cinquante ans³. Réduites à leur plus petit dénominateur commun, ce que ces deux expériences particulières ont en commun est d'avoir connu trois phases successives : la ségrégation jusqu'aux années 1950, l'assimilation jusqu'aux années 1980, l'adaptation depuis les années 1980. Ces trois termes, ségrégation, assimilation, adaptation, renvoient à la fois à la structure du système éducatif global et à ses objectifs, ce qu'on peut subsumer sous l'idée « d'orientation » dans la mesure où l'organisation, l'architecture du système, sont *a priori* au service des missions qui lui sont assignées et qu'elles reflètent en retour. La ségrégation correspond à un système où les autochtones sont scolarisés dans des écoles qui leur sont réservées, où la maîtrise de la culture dominante n'est pas l'objectif principal, faute d'une place réservée aux autochtones dans le projet colonial. L'idéal-type de cette orientation est l'école missionnaire, qui vise moins à former de bons auxiliaires de la colonisation, encore moins de bons « citoyens », mais simplement à former de bons chrétiens. A Hawaï'i, cette ségrégation prend forme dès 1840, avec l'instauration de *Common Schools* gratuites opposées à des *Select Schools* payantes, dualité qui institutionnalise un système à deux voies : une pour les *commoners* (gens du peuple) et une pour l'aristocratie hawaïenne (*ali'i*) et les enfants de missionnaires.

² A titre d'illustration, on retiendra les chiffres suivants : entre 1974 et 1981, pour une cohorte de 1000 Kanak entrant en Cours Préparatoire, 12 seront présentés au baccalauréat général et 4 l'obtiendront. A Hawaï'i au même moment (1980), 77 % des élèves d'origine hawaïenne se situent en deçà des performances nationales médianes en lecture au *Stanford Achievement Test* (l'équivalent des « évaluations nationales » françaises périodiques, administré aux USA de la maternelle à la fin du lycée) en deuxième année d'école primaire.

³ Pour une présentation exhaustive de l'histoire des systèmes éducatifs néo-calédonien et hawaïen, on se référera pour la Nouvelle-Calédonie à Salaün (2000 et 2005), et pour Hawaï'i à Benham et Heck (1994 et 1998).

L'anglais est la langue enseignée dans les *Select Schools*, alors que la langue hawaïenne (précocement publiée par les missionnaires dès 1822) est la langue de l'école « du peuple ». Le déclin démographique autochtone et le renversement de la monarchie hawaïenne (1893) changent la donne linguistique avec la promulgation en 1896 d'une loi stipulant que seules seront reconnues comme « écoles » celles qui enseigneraient en anglais. Les années 1920 consacrent une nouvelle forme d'apartheid scolaire, avec la création en 1924 d'écoles réservées aux seuls enfants des migrants blancs : les *English Standard Schools*. En Nouvelle-Calédonie, la mise en réserves des Kanak et les règles du régime de l'indigénat (1887) conduisent à un système également dual, avec la création d'écoles dites « indigènes », officielles ou missionnaires, qui ne scolarisent que les enfants kanak et fonctionnent en vase clos par rapport aux écoles réservées aux enfants de colons ou de travailleurs sous contrat.

L'assimilation correspond à un système où les autochtones sont scolarisés strictement dans les mêmes conditions que leurs homologues non-autochtones, au nom de l'égalité des chances et du principe de non-discrimination. Le remplacement de la culture d'origine par la culture majoritaire est l'objectif visé : l'enseignement est monolingue et se fait dans la langue de la majorité. C'est ce que signe à Hawai'i la fin officielle des *English Standard schools* en 1949. C'est également le sens de l'homogénéisation des conditions de scolarisation des Kanak (devenus citoyens français au lendemain de la Seconde Guerre mondiale) et des autres Calédoniens, dans des écoles pensées comme similaires en tous points à celles de la Métropole (mêmes programmes, mêmes diplômes, mêmes enseignants...).

L'adaptation correspond à une situation postcoloniale « pluraliste » dans laquelle il faut combiner la nécessité d'une intégration dans la société dominante (*via* une intégration économique notamment) et le respect de la culture autochtone. Les systèmes scolaires font une place à la culture autochtone tout en s'assignant l'objectif de lutter contre les discriminations structurelles dont sont victimes les autochtones. Les modalités de cette adaptation sont en pratique diverses. A Hawai'i, on a vu la création d'écoles d'immersion en 1983, les *Kula Kaiapuni* sur le modèle des *Kohanga Reo* maori, avec une introduction de l'anglais en cinquième année seulement (Salaün, 2009). Plus récemment, en 2000, un réseau de *Hawaiian Focused Charter Schools*⁴ dont l'objectif est moins strictement exprimé en termes de revitalisation de la langue hawaïenne qu'en termes de conscientisation des enfants des classes populaires d'origine hawaïenne et de résorption de l'échec scolaire⁵. En Nouvelle-Calédonie, c'est également le sens de la reconnaissance des langues kanak comme « langues d'enseignement » à côté du français, par l'Accord de Nouméa en 1998, qui s'est traduite en 2005 par la possibilité offerte aux parents des enfants de maternelle et de CP d'inscrire leurs enfants dans une classe où leur sont proposées 7 heures (puis 5 heures en primaire) d'une langue kanak par semaine et, à l'autre bout de la chaîne, d'une licence LCK, avec, entre les deux, la possibilité de suivre des options au collège et de présenter quatre langues kanak au bac (depuis 1992) (Salaün et Vernaudon, 2011).

⁴ Les *Charter Schools* sont des écoles publiques créées à l'initiative d'enseignants ou de parents d'élèves, à qui l'État donne la possibilité d'être gérées de manière semi-autonome, notamment en ce qui concerne les aspects budgétaire et curriculaire, tout en restant engagées vis-à-vis des autorités scolaires locales par un « contrat » précisant les procédures d'admission des élèves, le programme suivi, le matériel pédagogique utilisé, les affectations budgétaires, la convention collective des enseignants, les modalités de validation des résultats, etc. Ces écoles, dont la première a été créée en 1992 dans le Minnesota, et qui sont aujourd'hui au nombre de 4600, dans 40 États, scolarisant 1,4 millions d'élèves, sont analysées, à côté du principe des « chèques-éducation » remis directement aux familles pour leur permettre de choisir leur école et d'échapper à la carte scolaire, comme un vecteur central de la privatisation de l'éducation aux États-unis

⁵ Sur les relations conflictuelles entre les écoles d'immersion et les *Charter Schools*, voir Salaün (2012).

III. Conclusion : le dilemme de l'institutionnalisation

Aujourd'hui, les « bonnes raisons » d'adapter l'enseignement aux réalités autochtones relèvent de trois registres : patrimonial d'abord (sauvegarde de langues autrement menacées), politique ensuite (réparer les torts de la colonisation), pédagogique enfin (favoriser la réussite scolaire des enfants autochtones). Ces bonnes raisons sont consensuelles... ce qui ne préjuge pourtant pas du degré d'engagement des pouvoirs publics dans la mise en place d'un enseignement adapté ou encore de l'état d'une demande sociale qui n'est pas toujours prête à faire le deuil de l'école « à l'occidental ».

Historiquement, dans le cadre des mobilisations politiques autochtones, le mot d'ordre d'adaptation a reposé sur une critique du modèle éducatif « européocentrique » et sur la possibilité de lui opposer une résistance. Ce mot d'ordre était porteur d'une double revendication : celle de l'altérité d'un côté et celle de la commensurabilité de l'autre. On arrive ici au cœur d'une contradiction majeure que j'appellerai le *dilemme de l'institutionnalisation* : la mise en place d'un curriculum adapté culturellement suppose à la fois de proposer un modèle alternatif (quitte à radicaliser la différence) tout en se faisant concéder une légitimité comparable au modèle occidental (ne serait-ce que pour obtenir des financements ou obtenir la confiance des parents). Il faut être à la fois différent (par nature) MAIS semblable (en termes de dignité). Dans l'esprit des militants de la première heure, dans les années 1970, parce qu'il était avant tout défensif, le projet d'un enseignement spécifique pour les enfants autochtones ne pouvait se construire qu'en contrepoint de l'enseignement tel qu'il leur avait été finalement imposé depuis les années 1950 au nom de l'égalité citoyenne. Mais l'expérience douloureuse des Écoles Populaires Kanak, nées à la rentrée 1985 d'un mot d'ordre de boycott des écoles françaises par les militants du Front de Libération kanak et Socialiste, et dont une très grande majorité n'aura d'existence que quelques mois, en raison des mesures de rétorsion de l'État (suppression des allocations familiales aux parents) et en raison également d'un manque de préparation au plan pédagogique, rappelle un principe de réalité qui veut qu'il est très difficile d'assumer la rupture totale avec les institutions existantes (Gauthier, 1996).

Ce dilemme de l'institutionnalisation qui, du point de vue autochtone, consiste à vouloir (ou devoir) se faire reconnaître une légitimité au sein d'une institution dont on dénonce, par ailleurs, la légitimité, a vu le déploiement d'un éventail de stratégies qui se situent chacune à un pôle des « possibles » en termes d'aménagement curriculaire, de l'immersion totale au saupoudrage de quelques heures de « culture » sur un contenu qui n'est qu'un copier-coller du référent métropolitain (pour la Nouvelle-Calédonie) ou continental (pour Hawaï'i). Le poids des contextes est prépondérant. En Nouvelle-Calédonie, la situation est celle d'une forte autonomie culturelle mais d'une faible autonomie (voire d'une dépendance) économique. A Hawaï'i, le schéma est inversé : l'autonomie culturelle d'avec la société dominante est moins marquée, ou plutôt, il faut en permanence travailler à la construire, ce dont témoigne par exemple la résurrection de la langue hawaïenne par les écoles d'immersion, alors que les opportunités d'insertion économique, qui sont moins indexées à l'obtention des titres scolaires d'une part, et sont grandement facilitées par l'existence de discriminations positives (en matière d'accès à l'université comme en matière d'accès à l'emploi) sont objectivement plus grandes que pour les Kanak de Nouvelle-Calédonie et rendent la communauté hawaïenne beaucoup plus libre *in fine* de ses choix éducatifs. Ces différences engagent profondément les conditions d'exercice des droits éducatifs inscrits dans la Déclaration de 2007.

Références bibliographiques

- BENHAM, M. et HECK, R. H. (1994), « Political Culture and Policy in a State-Controlled Educational System : The Case of Educational Politics in Hawai'i », *Educational Administration Quarterly*, 30(4), pp. 419-450.
- BENHAM, M. et HECK, R. H. (1998), *Culture and educational policy in Hawai'I : The silencing of native voices*, Mahwah (N.J), London, L. Erlbaum.
- GAGNE, N. et SALAÛN, M. (2010), *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, L'Harmattan.
- GAUTHIER, J. (1996), *Les écoles populaires kanak. Une révolution pédagogique ?*, Paris, L'Harmattan.
- SALAÛN, M. (2005), *L'école indigène. Nouvelle-Calédonie. 1885-1945*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- SALAÛN, M. (2009), *Papahana Kaiapuni Hawai'i. Les écoles d'immersion à Hawaï*, Documents de recherche Yawenda, 2, Centre Interdisciplinaire d'Études et de Recherches Autochtones, Québec, Université Laval.
- SALAÛN, M. (2012), « L'adaptation de l'enseignement aux réalités linguistiques et culturelles autochtones vue du Pacifique Sud. Une comparaison Nouvelle-Calédonie/Hawai'i... et un essai de typologie », in Mountassir, A. et Dorais, L.-J. (dir.), *L'enseignement des langues vernaculaires : défis linguistiques, méthodologiques et socioéconomiques*, Paris, L'Harmattan.
- SALAÛN, M. et VERNAUDON, J. (2011), « Les langues kanak sont, avec le français, des langues d'enseignement et de culture en Nouvelle-Calédonie. » Et après ? », in Clairis, C. Costauvec, D., Coyos, J.-B., Jeannot-Fourcaud, B. (dir.), *Langues régionales de France. Dix ans après. Cadre légal, politiques, médias*, Paris, L'Harmattan, pp. 125-146.

Splendeurs et misères de l'autonomie zapatiste : vues depuis San Pedro Polhó, Chiapas, Mexique

Sabrina Melenotte
Doctorante
LAIOS/IIAC – EHESS
sabrinamelenotte@yahoo.fr

Je débute par une anecdote : un jour que je publiais un article ethnographique dans un ouvrage collectif sur les mouvements sociaux à propos de l'expérience de la municipalité autonome dont il sera question ici, les coordinateurs de l'ouvrage collectif eurent, dans leur introduction, une manière de définir l'organisation autonome zapatiste comme un « embryon d'État » (Mestries, Pleyers & Zermeño, 2009). Cette désignation me choqua sur le moment puisque l'organisation zapatiste relevait davantage d'une expérience d'autonomie indienne en marge des institutions étatiques qui refusaient la prise de pouvoir. La qualifier d'embryon était lui prêter comme intention de devenir un État, ou un État dans l'État, ce qui ne caractérisait pas à mon sens ce processus autonome indien. Je comprenais ensuite que cette qualification renvoyait à des travaux d'auteurs chiapanologues qui, sous gouverne d'une perspective critique, parlaient de l'organisation zapatiste comme d'un État dans l'État, voire d'une « hégémonie zapatiste » (Estrada Saavedra, 2007) qui se serait créée au fil des années. Après réflexion, ces qualifications me furent utiles pour réfléchir avec vous ici à ce sujet, car elle renvoie en réalité à un thème majeur de l'anthropologie politique, et l'organisation zapatiste n'est jamais abordée dans cette perspective. En effet, les travaux pionniers de la discipline tentaient déjà d'analyser à partir d'une échelle linéaire et évolutionniste les degrés d'« étaticité » qu'atteignaient ou pas les sociétés traditionnelles ou primitives (Abélès et Jeudy, 1997). Ainsi, comment saisir et nommer le processus autonome au Chiapas entamé par les communautés zapatistes depuis 1994 avec une perspective d'anthropologie politique ? Si, en effet, il est intéressant et nécessaire de replacer l'autonomie zapatiste dans son contexte politique et culturel pour saisir ses interactions avec les autres factions politiques locales et régionales, cette circulation de termes extrêmement connotés pour qualifier cette organisation mérite ici une plus grande attention. J'aimerais interroger ce type d'analyses et d'interprétations à partir d'une expérience d'autonomie zapatiste, celle de San Pedro Polhó, dans la région de Los Altos, Chiapas, Mexique. J'emprunte une perspective volontairement ethnographique et localisée pour rendre compte du caractère processuel d'une organisation dont on sait à quel point elle a pu réveiller des passions politiques dans le milieu académique. Ainsi, repartir sur une base descriptive ici permet d'éviter les écueils d'un débat idéologisé sur l'organisation zapatiste et de s'en tenir à des pratiques plus qu'à des discours sur ce processus.

I. Cadre juridique et politique

Le cadre politique et économique du Mexique est celui d'une « transition démocratique » entamée à la fin des années 1980 sur le modèle néolibéral, et qui débouche en 1992 sur des politiques multiculturelles. Les réformes constitutionnelles de l'article 4 qui reconnaît le caractère pluriethnique de la société mexicaine et de l'article 27 qui met fin à la réforme agraire et au caractère indivisible de la terre collective (*ejido*) sont les derniers avatars d'un multiculturalisme d'État d'orientation néolibérale. Au Mexique, ces réformes ont été bousculées par le soulèvement zapatiste du 1^{er} janvier 1994 et l'arrivée sur la scène nationale de l'acteur indigène, qui a fait de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN), la légitime représentante des multiples organisations indigènes de l'ensemble du pays dans une

conjoncture inédite au Mexique. Dès le mois de janvier 1995, le gouvernement lance une vaste offensive et militarise l'ensemble de la zone indigène de l'État du Chiapas, notamment dans la zone d'influence de l'EZLN. Sous la pression de la société civile mexicaine et internationale, les négociations à travers trois commissions entre l'EZLN, le gouvernement (COCOPA) et l'Église progressiste (CONAI) marqueront les grandes étapes du débat juridique sur la libre-détermination des peuples indigènes au Mexique qui alla plus loin que la réforme constitutionnelle de 1992.

Je ne reviendrai pas sur le processus de formation de l'EZLN mais retenons qu'il s'est agi d'une drôle de guérilla qui a connu un processus de transformation interne pour favoriser la lutte sur le plan civil et pacifique. L'EZLN mena bien vite une lutte sociale sur un double front : l'une en quête de reconnaissance juridique et de légalisation de l'autonomie, la « certification » selon Tilly & Tarrow (2008), puis l'autre par la voie d'une autonomie *de facto* par l'autoproclamation de territoires autonomes, dès la fin de l'année 1994. Notons que l'EZLN n'utilisa pas les canaux de l'ONU mais établit des stratégies médiatiques et communicationnelles qui lui valurent des alliances sur les scènes nationale et internationale hors des canaux institutionnels. La voie juridique fut bloquée après deux tentatives échouées d'arriver à un accord avec le gouvernement : d'abord en 1996, lorsque les Accords de San Andrés furent rédigés entre les trois Commissions, mais jamais aboutis ; puis en 2001 lorsque, dans l'élan du changement politique avec la victoire du Parti d'Action Nationale (PAN) et la rupture avec 70 ans de Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI), la Chambre des Sénateurs, vota d'un commun accord la réforme constitutionnelle sans aucune consultation ni dialogue accordé avec les populations indigènes du Mexique. La conséquence de l'échec des négociations et du *statu quo* fut la radicalisation du mouvement zapatiste avec la création d'instances autonomes à une échelle régionale (les *Juntas de Buen Gobierno*) en 2003 pour consolider un processus autonome lancé depuis quelques années, en parallèle des négociations. Ce contexte juridique et politique du débat sur la libre-détermination et la militarisation des zones d'influence zapatiste eurent pour conséquence un exercice limité de l'autonomie zapatiste, tant pour la rupture des négociations que pour la persistance du conflit armé au Chiapas. C'est pourtant dans ce contexte que l'autonomie zapatiste se consolidera comme pratique politique, telle une « société contre l'État », par la création et la consolidation de gouvernements parallèles et en résistance.

Un tournant a lieu en 2006, lorsque l'Autre Campagne lance comme consigne une lutte « depuis le bas et à gauche », les zapatistes décident de rompre plus radicalement encore avec l'agenda de la campagne électorale de 2006, mais s'éloignent aussi du débat sur la place des populations indiennes au sein de la nation mexicaine, pour élargir les alliances autour d'une gauche plus radicale que celle du Parti Révolutionnaire Démocratique (PRD) en créant un mouvement « depuis le bas et à gauche » (*desde abajo y a la izquierda*).

Aujourd'hui, l'organisation zapatiste est pluriethnique (chol, tzotzil, tzeltal, zoques, tojolabal) et s'est déclinée dans chaque région en fonction des organisations sociales et politiques locales qui lui étaient préalables. Il serait donc plus juste de parler de zapatismes au pluriel (Melenotte, 2009). En outre, l'autonomie indigène mise en pratique laisse paraître une créativité importante et une force d'expérimentation qui en font un processus à la capacité instituante plus qu'une institution. Ainsi, les territoires et instances zapatistes, comme les *Juntas de Buen Gobierno* dans les territoires autonomes régionaux appelés *Caracoles*¹,

¹ Les *Caracoles* sont les cinq centres régionaux zapatistes dans l'État du Chiapas composés de plusieurs municipalités autonomes, sous la juridiction d'autorités régionales, les *Juntas de Buen Gobierno*, composées des autorités municipales autonomes zapatistes.

existent dans l'imaginaire politique des habitants de toute filiation politique et sont pourtant inexistantes des cartes officielles. Les territoires autonomes zapatistes continuent à être considérés comme clandestins alors qu'ils existent dans les pratiques locales, créant une dichotomie entre le niveau fédéral qui reste sur une reconnaissance très limitée de l'autonomie indigène, et le niveau local où celle-ci a acquis une légitimité dans le quotidien des habitants.

II. L'autonomie zapatiste depuis San Pedro Polhó

Dans la municipalité constitutionnelle de Chenalhó, située dans la région de Los Altos de l'État du Chiapas, les caciques indigènes furent formés dans les années 1950 à partir des politiques indigénistes de l'État mexicain, créant dès les années 1960 une élite politique indienne qui utilisa les traditions (« us et coutumes ») pour se placer au sein des *Ayuntamientos* (mairies) et former un pacte clientéliste solide jusqu'à la fin des années 1980, dans une imbrication fine entre les champs religieux et politique. Des caciques économiques (ventes d'alcool), politiques et culturels (maîtres d'école bilingues) se sont formés sur ce système politique et religieux extrêmement verrouillé mis en place dès la période postrévolutionnaire et affilié directement au parti officiel, le PRI. C'est d'une part avec l'introduction de réformes électorales au Mexique dès la fin des années 1970 (en 1977, puis surtout en 1983) que les charges commencèrent à être rémunérées et que la présidence municipale commença à être un espace politique très convoité par les leaders locaux, notamment car il représente de juteux salaires mensuels, négociés avec le Congrès de l'Union de l'État du Chiapas. Dans l'ensemble de Los Altos, toute opposition religieuse (presbytériens, évangéliques, puis libérationnistes) ou politique (Parti Socialiste des Travailleurs) était réprimée par ces caciques locaux jusque dans les années 1970 et 1980 (harcèlements, persécutions, expulsions individuelles ou massives de population pour motif religieux ou politique).

Ce sont d'une part des expériences d'influence marxiste (une coopérative de producteurs de café Majomut) et d'autre part l'action du diocèse de San Cristóbal qui forma des catéchistes et diacres sur la base d'une théologie indienne, qui réussirent à ouvrir des espaces sociaux et politiques durables à Chenalhó. Lorsque l'hégémonie priiste commença à décliner à la fin des années 1980, ces espaces se consolidèrent, favorisant alors l'émergence des organisations indigènes des Abeilles et des zapatistes dans les années 1990.

C'est en 1995 que se manifesta publiquement l'organisation zapatiste à Chenalhó, où des sympathisants civils décidèrent de suivre la consigne de l'EZLN de ne pas se rendre aux urnes lors des élections municipales en octobre. Cette abstention collective fut massive et fit partie intégrante de la pratique anti-gouvernementale des zapatistes. Toutefois, force est de constater que le refus d'avoir recours aux urnes bénéficia au candidat du PRI, qui obtint la présidence municipale avec pourtant moins de 3000 votes sur presque 14000 électeurs inscrits². Le leader zapatiste qui comptait avec la majorité des soutiens à Chenalhó, élu en assemblée quelques mois avant les élections dans les urnes, forma le gouvernement populaire. Après une tentative de prise de l'*Ayuntamiento* échouée, les leaders décidèrent de former un nouveau centre

² Sur les 13 967 électeurs enregistrés à Chenalhó, le PRI obtint 2 947 votes. Le *Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional*, presque disparu dans l'ensemble du pays excepté dans les zones indigènes du Chiapas, rassembla 270 votes. Cf. CDHFBC, *Camino a la masacre, I. Contexto. Situación política y elecciones*, Hiraes, El camino a Acteal, pp. 20-21 ; cf. Viqueira, J.-P. & Sonnleitner, W. (coord.) 2000, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, CIESAS/COLMEX/IFE.

politique et cérémonial dans la petite communauté de Polhó, plus haut sur la route qui mène à la municipalité suivante de Pantelhó³.

San Pedro Polhó est donc l'exemple d'une communauté indigène encore affiliée au PRI jusque dans les années 1990, devenue « municipalité autonome » en avril 1996, à partir de l'auto-proclamation du territoire autonome par des leaders qui bénéficiaient de la conjoncture des Accords de San Andrés signés un peu plus loin dans les mêmes montagnes fraîches et pluvieuses de la région de Los Altos.

L'autoproclamation de leur territoire autonome a également consisté en un communiqué public où les autorités zapatistes promulguèrent leurs lois et leurs valeurs⁴. Les nouvelles autorités zapatistes exproprièrent dans la foulée l'unique ressource naturelle de la région : la carrière de sable de San José Majomut, une petite localité située à côté du nouveau territoire rebelle où se trouve également la coopérative de café. Ils ne l'exproprièrent pas à un grand propriétaire terrien ou à un riche homme métis, mais à un autre groupe indien voisin, du même groupe ethnique et qui luttait pour la légalisation du territoire depuis 30 ans.

On peut synthétiser l'autonomie zapatiste à San Pedro Polhó par une remunicipalisation intégrale qui se manifesta par :

1/ un vote populaire majoritaire et légitime localement, suivi d'une tentative de prise de palais municipal qui échoua. Le désir d'accéder à un rang supérieur dans les divisions administratives (*municipios*) est un désir ancien des communautés indiennes que les leaders zapatistes de Polhó, en créant les municipalités autonomes, prétendirent également atteindre. Loin de la formule « changer le monde sans prendre le pouvoir » comme le préconise John Holloway, les zapatistes s'inscrivent dans une lutte entre factions politiques locales se disputant le pouvoir municipal.

2/ la déclaration de l'existence de démarcations territoriales émergentes où exercer l'autogouvernement, parallèle à la présidence constitutionnelle du centre de Chenalhó.

3/ l'appropriation des symboles de pouvoir locaux (*bastón de mando*) et la désignation en assemblée communautaire d'autorités nouvelles sous le mode des « us et coutumes », et la duplication presque complète de l'institution politico-religieuse locale, le « système des charges ».

4/ la promulgation de lois zapatistes appliquées localement. Les sympathisants zapatistes, même originaires de communautés éloignées, sont désormais sous l'autorité et la protection des autorités zapatistes de Polhó et sont rattachés politiquement et civilement à Polhó, elle-même reliée au *Caracol* de la région, situé à Oventik.

6/ le refus de toute présence de l'État en territoire zapatiste, les autorités n'acceptant plus de programme social considéré comme de la propagande de la part du « *mal gobierno* » et procédant à des actes de désobéissance civile comme celui de ne pas payer l'électricité. L'élément le plus notoire reste la formation d'un registre civil autonome séparé de l'administration officielle de l'*Ayuntamiento* de Chenalhó, ce qui ne sera pas sans poser de problèmes pour les recensements de 2000 notamment, où les chiffres officiels sont inférieurs à la réalité sociale.

8/ la création d'alliances avec la dénommée société civile nationale et internationale, à la fois pour permettre un « effet boomerang » de pression au niveau national, et pour créer des projets alternatifs dans la santé, l'éducation, l'agriculture organique. Cette alliance avec des ONG locales et internationales dans plusieurs secteurs, ainsi qu'avec des collectifs

³ Entretien avec Javier Ruiz Hernández, Conseil autonome de San Pedro Polhó, 21 de avril 2008. Pour une version plus détaillée de la formation de la municipalité autonome, voir Melenotte, 2009.

⁴ Cf. Communiqué du 26 mars 1998 du premier Conseil municipal autonome zapatiste de Polhó.

indépendants solidaires du mouvement zapatiste (surtout d'Europe et des États-Unis), aura permis aux zapatistes de tenir la posture radicale face à l'État mexicain, notamment dans les régions où la base d'une autogestion a été difficile en raison du conflit armé, comme ce fut le cas pour les organisations zapatistes de San Pedro Polhó et des Abeilles d'Actéal. Ces deux derniers points ont surtout permis de rompre avec les réseaux clientélistes du PRI.

9/ l'autonomie zapatiste fut également un processus d'appropriation et de resignification des symboles et de la création d'un langage politique propre, au carrefour entre la tradition révolutionnaire, les symboles mayas, et l'identité indienne renforcée par l'éducation et l'usage de la langue tsotsil à l'école.

Le processus autonome à San Pedro Polhó a réuni tous les ingrédients parfaits de la construction de subjectivités politiques se construisant sur une opposition à l'État a priori radicale et au système des partis politiques à Chenalhó, et ce malgré le contexte peu favorable d'une reconnaissance de l'autonomie juridique au niveau fédéral. En réalité, mais l'espace manque ici pour développer ces éléments, ces affiliations politiques que l'on tend à opposer (« priistes » vs. « zapatistes » et « abeilles ») ne sont dans la vie quotidienne pas si tranchées, notamment en raison des réseaux familiaux qui amènent les habitants d'affiliation priiste ou zapatiste à se côtoyer au quotidien (sauf en plein paroxysme du conflit où les frontières politiques se sont densifiées et ont divisé les populations de manière plus tranchée), ce qui empêche de s'en tenir à une analyse qui marquerait une division nette du gouvernement zapatiste en parallèle des autres partis politiques comme la rhétorique zapatiste le laisse entendre.

III. L'autonomie indienne coupée à sa racine

La déclaration d'autonomie à San Pedro Polhó fut très mal reçue par les autorités du PRI locales qui utilisèrent la protection des forces publiques et des méthodes de contre-insurrection pour empêcher ce processus autonome : tout au long de l'année 1997, les violences augmentèrent dans la municipalité constitutionnelle faisant des morts de part et d'autres des factions politiques locales (PRI, zapatistes, Abeilles). En outre, des déplacements forcés de milliers d'habitants de toutes affiliations politiques, mais surtout les zapatistes et les Abeilles eurent lieu par vagues successives, souvent des leaders de ces organisations fuyant leurs maisons dans les communautés où s'armaient des civils affiliés au PRI à l'aide des forces militaires et policières, et qui voyaient d'un mauvais œil le processus d'autonomie si solide. Ils se réfugièrent pour la plupart dans les montagnes ou dans d'autres communautés voisines par peur des attaques imminentes.

Les habitants se regroupèrent en fonction de leur affiliation à leur organisation politique ou religieuse, ou s'en allèrent en périphérie de la ville de San Cristóbal de las Casas. Ces fuites reconfigurèrent brutalement les divisions territoriales et politiques dans une région déjà fortement touchée par le problème d'une pression démographique ayant entraîné une pression sur la terre telle que l'autosubsistance devint au quotidien de plus en plus difficile. La peur grandissante et les rumeurs d'attaques se confirmèrent le 22 décembre 1997, quand eut lieu le massacre d'Actéal sur la population la plus vulnérable de la région, l'organisation pacifique des Abeilles, causant la mort de 45 personnes, surtout des femmes et des enfants, restés prier pour le retour de la paix.

L'objectif immédiat d'une telle violence, impliquant l'État à tous ses niveaux (municipal, fédéré et fédéral) dans la région, est celui de couper l'autonomie à sa racine, par des déplacements de population auxquelles s'ajoute un crime d'État. Un massacre est une violence extrême mais à caractère ponctuel (à l'inverse des génocides où la négation est

systematisée). Il a pour effet de semer la terreur auprès de la population et de la diviser. Mêlé aux déplacements de population, l'effet produit à Chenalhó n'est pas simplement la négation physique d'un groupe de personnes par leurs morts, mais bien la destruction des interactions sociales quotidiennes et, dans ce cas, le démantèlement des organisations indigènes qui contestaient l'hégémonie des caciques du PRI.

La petite communauté de San Pedro Polhó rassembla ses membres et passa de 400 familles (2000 habitants) à plus de 8000 habitants en quelques mois, en 1997. Ces « sans-terres » vécurent dans des conditions extrêmement difficiles entraînant de nombreuses maladies respiratoires et intestinales et augmentant le taux de mortalité, notamment infantile. Toutefois, tel un paradoxe, ce processus fut utile au processus d'organisation puisque tous les déplacés zapatistes se retrouvaient sur un même territoire. En outre, la médiatisation du massacre d'Actéal fit le tour du monde, ce qui se traduit par l'arrivée fulgurante de l'aide humanitaire internationale (CCRI, Médecins du Monde, Médecins Sans Frontières) et le travail d'ONG locales à la reconstruction de la vie sociale de la nouvelle catégorie de « déplacés internes » qui émergea suite à ce conflit politique. Je ne m'attarderai pas ici sur le rôle de l'aide internationale dans le conflit, notamment sur les transformations des discours des habitants pour bénéficier de l'aide, mais retenons deux points : d'abord, que les zapatistes et les Abeilles développèrent leurs alliances à un niveau transnational à défaut d'ouverture de la structure politique d'opportunité à un niveau local et national ; ensuite que ces violences politiques renforcèrent l'autonomie zapatiste et l'organisation des Abeilles plutôt que leur disparition. Ces derniers notamment firent de leur condition de victimes du massacre et de la « guerre de basse intensité » la ressource politique principale de leurs revendications ultérieures, attirant non seulement l'aide humanitaire mais également les réseaux de solidarité plus informels, qui devinrent des acteurs essentiels de cette autonomie exercée dans un cadre autoritaire.

IV. De l'autonomie active à la résistance passive : quand le conflit se prolonge

Le conflit a été pris en charge à la fois par l'État fédéré du Chiapas à partir de 2000 et par les ONG et les Centres des Droits de l'Homme, mais sans jamais arriver à un consensus entre tous les acteurs locaux et nationaux sur la sortie des violences. Au Chiapas, aucun outil juridique international n'a été mis en place, ni Tribunal pénal international ni même de Commission de Vérité et de Réconciliation, ce qui se manifesta par un déni de justice qui est également un déni de réalité (Cottreau, 1999) de la part du gouvernement fédéral. Suite à la période répressive du gouvernement d'Ernesto Zedillo, le gouvernement de Vicente Fox du Parti d'Action Nationale (PAN) ne reconnut pas plus l'autonomie zapatiste ni le massacre d'Actéal que son prédécesseur puisqu'on le sait, la loi votée en 2001 concernant les peuples autochtones se fit en catimini sans aucune consultation des populations (malgré l'arrivée spectaculaire de l'EZLN au Congrès de l'Union), mais fut votée en revanche par tous les partis politiques. Toutefois, le changement de gouvernement entraîna la création d'un *Comisionado para la paz y el diálogo* au niveau fédéral dirigé par Luis Hernández Álvarez. Au niveau de l'État du Chiapas, un *Comisionado para la Reconciliación de las Comunidades en Conflicto* en Chiapas fut un autre Bureau ouvert sous le gouvernement de Pablo Salazar et dirigé par le professeur Juan González Esponda. L'un des thèmes communs aux deux instances est celui d'entamer un processus de réconciliation à Chenalhó et Tila, où les groupes paramilitaires avaient agi, et de penser le retour des déplacés de Chenalhó au sein du Bureau « *Atención a desplazados* ». En 2001 et 2002, des Accords de respect mutuel eurent lieu entre les membres de l'organisation des Abeilles et les représentants du gouvernement. En revanche, les zapatistes restèrent sur leur position de refuser toute négociation tant que les Accords de San Andrés ne seraient pas effectifs. C'est après ces négociations locales que

l'organisation zapatiste fut davantage isolée tandis que les *Abejas* acceptèrent de négocier le retour de leurs déplacés.

En 2003, quand j'arrivais pour la première fois à Polhó, cette municipalité autonome était un bastion du zapatisme dans la région, et les projets étaient à leur paroxysme dans tous les domaines. Après 2004 pourtant, elle passa d'une autonomie solide et une résistance positive, voulue et choisie par ses membres à ses débuts, à une résistance subie et de plus en plus difficile. C'est surtout sur le plan économique qu'une usure se fit sentir ; le développement de projets autonomes étant empêchés par le contexte de violence dans la zone, la question des déplacés internes étant à la fois la force et le problème majeur de l'autonomie à Polhó.

Sur le plan international, la guerre en Irak et en Afghanistan amena l'aide humanitaire à se déplacer vers des zones de plus grande urgence à partir de 2003, laissant l'économie de Polhó avec peu de possibilité d'autogestion, en raison du non-retour des déplacés zapatistes sur leurs terres. L'économie de l'autonomie n'atteint jamais une souveraineté alimentaire puisque les sans-terres zapatistes sont devenus dépendants des ONG (plus que dans d'autres processus d'autonomie), notamment du Comité de la Croix-Rouge Internationale et d'*Enlace Civil*, les deux principaux fournisseurs en aliments de base (maïs, riz, sucre, savon). Une coopérative collective fut construite par la Croix Rouge Internationale pour compenser son départ en 2005, mais la donation fut vaine puisqu'il était difficile de vendre les produits pour que les bénéficiaires compensent les donations humanitaires. En 2008, la principale rentrée d'argent provenait de la carrière de sable que les zapatistes continuaient d'excaver grâce à des machines de construction données par le collectif de solidarité basque, ce qui leur permettait la vente de blocs de construction dans la région. Tout cela sans compter tous les projets avortés, comme celui mené par *Enlace Civil* avec les femmes pour diversifier la production agricole, les coopératives d'artisanat des femmes, la *tortillería*, et même *Ta Spol Be* qui quitta les lieux entre temps.

Sur le plan national, le *statu quo* des négociations en 2001 diminua l'intérêt pour le zapatisme dans le débat politique. Puis en 2006, la division de la gauche mexicaine marqua une rupture dans l'opinion publique et les préoccupations des Mexicains ne furent plus orientées vers les grandes actions de solidarité comme dans les années 1990. Mais c'est surtout la décentralisation de programmes sociaux à partir du gouvernement de Vicente Fox qui atteint le plus le processus d'autonomie à Polhó. Les régions les plus reculées pouvaient désormais bénéficier de nouveaux programmes comme *Oportunidades* destinés aux femmes et aux enfants voulant faire des études. Comme le dit le leader zapatiste fondateur de la municipalité autonome, à nouveau élu en 2008 :

« Le gouvernement fédéral développe une guerre économique en profitant des difficultés économiques du peuple (...) qui est aujourd'hui épuisé et qui supplie et demande le soutien du gouvernement qui, de son côté, cherche à démobiliser les gens. C'est pourquoi beaucoup de gens cèdent » (Javier Ruiz Hernández, entretien réalisé en avril 2008).

A ces facteurs externes doivent également s'ajouter les facteurs internes à l'organisation zapatiste aussi :

- la rupture avec la tradition politique issue du PRI n'est pas aussi tranchée dans les pratiques quotidiennes et certains des leaders zapatistes ont reproduit la culture politique de clientélisme et de corruption dont ils sont extraits, de type vertical et autoritaire. Toutefois, la différence majeure avec la culture politique des caciques du PRI réside dans la sanction des

autorités zapatistes qui, si elles volent des fonds ou commettent une erreur, sont destituées – au moins pour un temps – de leur fonction ;

- la non-reconnaissance des registres civils ou des diplômes zapatistes posent problème à certains membres zapatistes. Plusieurs parents d'élèves par exemple interrogeaient l'éducation zapatiste pour son caractère non-officiel, notamment pour le futur de leurs enfants qui se retrouvaient sans diplômes pour sortir de la communauté ;

- les autorités zapatistes ne négocièrent pas le retour des déplacés zapatistes sur leurs terres, ce qui entraîna des disputes avec les « résidents » qui les avaient accueillis en 1997. Ceux-ci accusèrent les déplacés de consommer tout le bois de la région déjà fâcheusement touché par le problème de la déforestation. Ces disputes générèrent également des différends entre les déplacés et les autorités zapatistes qui voulaient que ses membres restent concentrés sur un même territoire pour assurer leur légitimité et la force du collectif, tandis que plusieurs déplacés voulaient retourner sur leurs terres.

Ainsi, l'expérience d'autonomie zapatiste à Polhó se complexifia au fil des ans. L'autonomie *de facto* doit s'articuler à la question irrésolue du conflit armé au Chiapas pour saisir les significations et portées d'une résistance quotidienne et radicale des communautés. La position radicale des zapatistes face à l'État et ses institutions doit également s'inscrire dans un jeu de forces qui renforce des pratiques communautaires et collectives tout en s'articulant à d'autres groupes locaux, complexifiant le rapport de forces qui ne se réduit pas à État vs. société.

Les travaux portant sur l'autonomie zapatiste ont eu tendance à exalter l'organisation depuis l'intérieur, au détriment parfois d'une perspective contextualisée par rapport à une vie politique locale où émergent les autres acteurs, même opposés, voire ennemis, du zapatisme. Cette posture donne pourtant une profondeur historique à ces luttes contemporaines pour la reconnaissance, en même temps qu'elle dépasse le discours et l'idéologie zapatiste pour s'attacher aux pratiques des acteurs locaux. Les zapatistes de Polhó ont bien lutté pour le pouvoir local, mais cette lutte n'est pas nécessairement passée par la quête d'un pouvoir institutionnel. Ceci nous ramène à l'interrogation initiale d'une autonomie comme d'une « société contre l'État » qui l'inscrit dans une arène politique où les groupes de pouvoir se disputent un territoire, avec des moments d'alliance, de conflit, d'alternance, et où les zapatistes ne sont qu'un acteur parmi d'autres en quête de légitimité. La démarche de l'anthropologie politique ne peut pourtant pas considérer l'État comme une entité abstraite ou opposée à la société, mais bien intégrée à celle-ci dans les pratiques quotidiennes. Ainsi, la cohérence sociale et l'organisation territoriale a créé une *communitas* zapatiste, au sens de Turner, à savoir une logique communautaire en marge des espaces politiques traditionnels dans l'arène politique de Chenalhó.

L'autonomie indienne est avant tout une prise en charge par les habitants de leur destin, là où le gouvernement s'est désengagé. L'appropriation et la resignification des sujets concernant leur quotidien se sont manifestées par des formes de gouvernement spécifiques qui renforcent l'action communautaire en même temps qu'elles lui donnent de nouveaux signifiants que les théories postcoloniales valorisent. Toutefois, cet élan postcolonial n'est pas sans entrer en collusion avec une vision des zapatistes bien plus immédiate, celle d'une quête de survie des communautés qui ont d'abord voulu répondre à un défaut d'action gouvernementale, à la corruption des leaders locaux et des intermédiaires que sont les fonctionnaires d'État, puis qui se sont affairés à résister, dans un contexte hostile à l'épanouissement d'une autonomie coupée à sa racine. L'exemple de Polhó nous montre un processus autonome atrophié et c'est plutôt le « gouvernement humanitaire » (Agier, 2008)

qui devint un type de second État qui prit en charge les nécessités basiques des déplacés. Il faut donc nuancer ici une vision de l'autonomie comme un seul choix et souligner au contraire le caractère ambigu de ce processus autonome étudié ici depuis le cas précis de Polhó.

V. Vers une hégémonie zapatiste ?

Les pourfendeurs du zapatisme ont tôt fait de noter que la déclaration administrative et territoriale des zapatistes a augmenté la conflictivité et les tensions avec les autres groupes, d'autant plus avec la formation de l'instance régionale les *Caracoles*. Par exemple, Estrada Saavedra (2007) a mené une étude sur le *Caracol Hacia la Esperanza* dans la région de Las Cañadas à l'entrée de la Selva lacandona, dans le sanctuaire zapatiste de La Realidad Trinidad. L'auteur analyse la redéfinition du zapatisme au moment de la création des cinq instances régionales au Chiapas, en tant que lutte hégémonique que mènent les zapatistes dans la région pour ordonner l'ensemble de la vie sociale dans leurs territoires et faire prévaloir leurs intérêts en espérant ainsi atteindre la reconnaissance de leur autorité et légitimité. Il dit :

« La configuration de la vie sociale dans la forêt tropicale sous l'hégémonie zapatiste conduit, alors, à la construction d'un ordre institutionnel rebelle basé sur les Juntas de Buen Gobierno, qui aspire à substituer l'autorité de l'État fédéré [estatal] et leurs fonctions gouvernementales. En effet, la JBG tâche d'opérer non seulement comme un gouvernement, mais aussi, comme si elle était un État qui cherche à construire leur autonomie à l'intérieur de ce qu'elle réclame comme étant « son territoire » (Estrada, 2006 : 54).

Citant encore un entretien à la *Junta de Buen Gobierno* (JBG), il analyse presque comme un reproche qu'il leur adresse, leur capacité opérative d'administration et d'implémentation de politiques de développement communautaire et régional qui permettent l'accès aux ressources matérielles, symboliques et humaines que mettent à leur disposition les groupes solidaires pro-zapatistes. La *JBG-Hacia la Esperanza* qu'il évoque, à l'instar de la *JBG-Corazón Centrico de los Zapatistas delante del Mundo* à laquelle est rattachée Polhó, connaît un phénomène de centralisation pour une meilleure redistribution des projets économiques, et notamment pour répondre au pouvoir qu'avaient acquis les ONG dans le processus de décision des communautés autonomes. Cette centralisation a certes impliqué une sorte de bureaucratisation, au sens wébérien de rationalisation et de légalisation des pratiques, qui demanda un effort considérable pour des autorités zapatistes non-expertes ; toutefois, la bureaucratisation des *Juntas de Buen Gobierno* est bien plus précaire. Les représentants sont peu qualifiés et davantage dans un processus d'apprentissage à des charges auxquelles ils ne sont que peu habitués, que de réels fonctionnaires qualifiés et disciplinés. En outre, parler d'hégémonie zapatiste serait les considérer sur le même plan que les caciques issus des politiques indigénistes qui ont monopolisé le pouvoir municipal depuis les années 1950. Certes, l'Armée zapatiste avec ses bases d'appui que sont les communautés indiennes autonomes a voulu tenter une autonomie intégrale qui concerna les différents secteurs politique, économique, culturel et social. Faut-il pour autant y voir une ambition d'autonomie comme celle de créer un État fournisseur de services (Barmeyer, 2009) et garant d'un bien-être social, voire pire, un régime autoritaire (Estrada, 2007) qui exercerait désormais une domination sur d'autres groupes locaux ? N'est-ce pas oublier que l'on parle de groupes extrêmement vulnérables en raison des conditions politiques et économiques - conditions évoqués au long de cette communication et qui rendent l'autonomie précaire - ce qui reviendrait à focaliser sur une vision étatico-centrée ?

Références bibliographiques

- ABELES, M. et JEUDY, H.-P. (dir.) (1997), *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin.
- AGIER, M. (2008), *Gérer les indésirables : des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion.
- BARMEYER, N. (2009), *Developing Zapatista Autonomy. Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas*, The University of New Mexico Press.
- CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS (1997), *Camino a la masacre, Informe especial sobre Chenalhó*.
- COTTEREAU, A. (1999), “Dénis de justice, dénis de réalité : remarques sur la réalité sociale et sa dénégation”, in Gruson P. et Dulong R., *L’expérience du déni. Bernard Mottez et le monde des sourds en débats*, Paris, Éditions de la MSH, pp. 159-178.
- HIRALES, G. (1998), *El camino a Acteal*, México, Rayuela Editores.
- ESTRADA SAAVEDRA, M. (2007), *La Comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en Las Cañadas tojolabales de la Selva lacandona (1930-2005)*, México, Colmex.
- ESTRADA SAAVEDRA, M. (2006), “Autonomía o hegemonía ? Un análisis de la Junta de Buen Gobierno Hacia La Esperanza en Las Cañadas Tojolabales de la Selva lacandona”, *El Cotidiano*, mayo-junio, vol.21, n°137, UAM-Azcapotzalco, México D.F., pp. 52-61.
- MELENOTTE, S. (2009), « Una experiencia zapatista : San Pedro Polhó doce años después », in Mestries, F. Pleyers, G. et Zermeno S. (eds.) (2009), *Los movimientos sociales. De lo local a lo global*, juin, México, UAM/Antropos, pp. 231-248.
- MESTRIES, F. Pleyers G. et Zermeno S. (eds.) (2009), « Introduction », *Los movimientos sociales. De lo local a lo global*, juin, México, UAM/Antropos.
- VIQUEIRA, J.-P. SONNLEITNER, W. (coord.) (2000), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, CIESAS/COLMEX/IFE.

Dynamique de construction et mise en œuvre du droit à l'autodétermination des peuples autochtones au sein de la province de Neuquén, Argentine¹

Leslie Cloud
Juriste, chercheur
EHESS-CNRS, LAIOS
Paris, France
leslie.cloud@yahoo.fr

En 2007, l'adoption de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DDPA) ferme un premier cycle de débats relatifs au droit à l'autodétermination des peuples autochtones, en reconnaissant expressément à ces derniers, leur statut de peuple sur un plan d'égalité avec les autres peuples (art. 2)² et leur droit à l'autodétermination (art.3).

Comme l'indiquait le rapport Martinez Cobo (1986)³ : « *l'auto-détermination sous ses différentes formes, est une pré-condition pour que les peuples autochtones puissent jouir de leurs droits fondamentaux et déterminer leur futur, en préservant, développant et transférant leur identité ethnique spécifique aux futures générations* ».

Alors qu'une abondante documentation internationale produite tant par l'ONU que par la recherche scientifique dessine les contours et la portée de ce droit, son exercice par les peuples autochtones continue d'être dénoncé par les États comme susceptible de porter atteinte à leur intégrité territoriale ou au monopole de certaines de ses prérogatives : la production du droit, le rendement de la justice, la gestion des ressources naturelles et même sa souveraineté.

En Argentine, bien que divers droits soient reconnus⁴ aux peuples autochtones au sein de la Constitution Nationale de 1994 et des constitutions provinciales, aucune disposition ne se réfère expressément au droit à l'autodétermination des peuples autochtones ni à leur droit à l'autonomie.

Dans le contexte de ce silence du droit positif argentin, national et provincial, l'objet de cette communication se propose ainsi d'analyser les fondements juridiques et les mécanismes de mise en œuvre du droit à l'autodétermination et à l'autonomie reconnus au sein de la DDPA et revendiqués par les peuples autochtones.

Cette étude précise se penchera spécialement sur le cas de la province patagonique de Neuquén, habitée par le peuple Mapuche et qui concentre plusieurs problématiques

¹ Cette communication constitue une version allégée à des fins de publication au sein des actes du Congrès AFEA 2011 de la communication initiale. Elle a été réalisée dans le cadre d'une recherche collaborative financée par le Conseil Européen de la Recherche (ERC 249236) – SOGIP : « Scales of Governance : the UN, the State and Indigenous Peoples : self-determination at the time of globalization » (www.sogip.ehess.fr).

² Jusqu'alors, bien que le droit international reconnaisse le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, ce droit n'était pas reconnu aux collectivités autochtones auxquelles était niées le statut de peuple.

³ Martinez Cobo, José R., "Informe sobre el Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas", Conclusiones, Propuestas y Recomendaciones E/CN. 4/Sub. 2/ 1986/7/Add

⁴ Reconnaissance de la préexistence ethnique et culturelle des peuples autochtones, du respect à l'identité, droit à l'éducation bilingue et interculturelle, reconnaissance de la personnalité juridique des communautés, de la possession et propriété communautaires des terres traditionnellement occupées, droit à la participation dans la gestion des ressources naturelles et des autres intérêts qui les affectent.

auxquelles s'affrontent les peuples autochtones d'Argentine : la reconnaissance constitutionnelle provinciale de droits aux peuples autochtones ; les conflits de compétences en matière autochtone entre la province et la Nation, une quantité infime de terres ou de territoires autochtones titularisés et les conflits territoriaux générés par l'octroi par les provinces de concessions d'exploration et d'exploitation des ressources naturelles à des entreprises multinationales sur les mêmes territoires autochtones revendiqués ou occupés par les peuples autochtones, et qui rendent difficile de fait comme de droit la mise en œuvre d'autonomies territoriales.

En considération de ce contexte, nous nous intéresserons à la dynamique de mise en œuvre et de saisine du droit à l'autodétermination par les institutions étatiques et par le peuple Mapuche, au sein de la province de Neuquén.

Neuquén est une province du sud-ouest argentin, frontalière avec le Chili, située au nord de la Patagonie ; elle est habitée par environ 70 000 mapuche, milieu rural et urbain confondus, selon les organisations mapuche ; en vertu du dernier recensement de 2001 qui a relevé la quantité de foyers autochtones dans chaque province (foyer dont un membre se reconnaît autochtone), 10 % des foyers étaient identifiés à Neuquén comme autochtones soit mapuche. La population mapuche qui regrouperait au total environ 300 000 personnes habite dans le reste du pays, principalement les provinces de Rio Negro, Chubut, Pampa, Santa Cruz et Buenos Aires. Neuquén est aussi caractérisée par ses ressources énergétiques. La cuenca de Neuquén qui couvre également partie des provinces de Rio Negro, Pampa et Mendoza, est la zone pétrolière et gazifière la plus grande du pays ; elle fournit 35 % de la production totale pétrolière du pays (70 concessions d'exploitation dont la plupart appartiennent à Repsol-YPF) et environ 53 % de celle de gaz. (Mombello, 2011 : 86). Les centrales hydroélectriques construites sur les fleuves Limay et Neuquén sont quant à elles destinées à la production de 47 % de l'énergie hydroélectrique de l'Argentine.

Après avoir présenté un bref historique du traitement politique et légal de la question autochtone à Neuquén (I), nous analyserons au sein de cette étude, deux étapes caractéristiques de la lutte du peuple mapuche de Neuquén pour la reconnaissance puis l'exercice de son droit à l'autodétermination ; une première longue étape de juridisation des droits des peuples autochtones, impulsée et soutenue par divers peuples autochtones d'Argentine, qui s'initie sous sa forme massive sous le *Fuxa Xawun* (grand rassemblement autochtone) réalisé à Neuquén en 1972 et culmine avec l'approbation de la DDPa au niveau international (II). Puis, une seconde phase de mise en œuvre de ce cadre juridique au niveau national et provincial, mise en œuvre qui se confronte à une forte résistance d'un ensemble de pouvoirs économiques et politiques de la province réunis au sein des plus influentes institutions provinciales et pousse les organisations mapuche de Neuquén à se saisir de leurs droits enfin reconnus et à dessiner par elles-mêmes les contours et contenus de leur droit à l'autodétermination (III).

I. Historique du traitement légal de la question autochtone à Neuquén : de la conquête des territoires mapuche à la fondation de la Confédération Mapuche de Neuquén

Avant l'accès de l'Argentine à l'indépendance de l'Espagne en 1810, le territoire actuel de la province de Neuquén était habité par le peuple Mapuche, lequel résidait et transitait librement de part et d'autre de la Cordillère des Andes, soit sur les actuels territoires chilien et argentin⁵.

⁵ Avant les indépendances chilienne et argentine, Neuquén appartenait au territoire mapuche libre, formée par Gulu Mapu et Puel Mapu, entités territoriales mapuche autonomes séparées par la Cordillère des Andes, dont le territoire global était délimité à cette date, au nord par le fleuve Bío-Bío, la Cordillère des Andes et le fleuve

La politique mise en œuvre par l'Etat argentin concernant les territoires autochtones au cours du XIX^e siècle assurera la fin de l'autodétermination du peuple mapuche de ce côté de la Cordillère des Andes : la perte d'un territoire, d'une grande partie de sa population et d'une structure socio-politique propre, y compris de ses formes de gouvernement.

Revenons brièvement sur ces derniers points :

La constitution nationale adoptée en 1853 chargeait le congrès d'assurer le traitement pacifique avec les indiens et leur conversion au catholicisme. (Art. 67 al. 15)

Le traitement « pacifique », se réalisera en premier lieu à travers la réalisation de traités et d'accords entre les autorités argentines et les autorités mapuche. Ces traités viseront à la fin du XIX^e siècle à céder les territoires mapuche libres et leur juridiction à l'État argentin (Briones, C. et Carrasco, M. : 2000 ; Levaggi, A. : 2000), puis, le traitement dit « pacifique » sera exprimé par les armes afin de conquérir et soumettre la totalité des territoires mapuche encore autonomes au cours de la génocidaire « Conquête du Désert » (1879-1885). A son issue, « *le peuple mapuche souffrit durant cette époque une désarticulation presque totale de son organisation sociale, politique et militaire et les contingents de populations survivantes durent se regrouper au sein de petites unités familiales* » (Kradolfer, 2008 : 41).

Par la suite, l'ancien territoire mapuche désormais conquis, est incorporé administrativement en 1884 en tant que Territoire National de Patagonie et de Terre de Feu, et une grande quantité de terres autochtones vendues aux enchères⁶. La loi 215 de 1867, appliquée une fois achevée la campagne militaire, disposait que les terres conquises militairement divisées en lots de 10 000 ha seront réservées à leur peuplement par des non-autochtones ainsi qu'à l'établissement des tribus mapuche soumises par la force.

Le principe général appliqué sur le Territoire National de Patagonie et de Terre de Feu comme dans le reste du territoire argentin consistera à nier⁷ le droit de propriété aux personnes et collectifs autochtones, ces derniers étant « réduits » selon les territoires, au sein de réserves, de colonies agricoles ou de missions religieuses. A Neuquén sera mise en place dans les années 1930 une politique de colonisation autochtone. (Falaschi, 2008 : 151)

Le passage d'un constitutionnalisme classique à un constitutionnalisme social avec l'avènement au pouvoir du justicialisme de Perón et la réforme constitutionnelle de 1949 allaient entraîner d'importantes répercussions sur l'ensemble du traitement des questions sociales, parmi lesquelles s'inscrivaient à l'époque la question autochtone, désormais formulée sous le joug de l'intégration, en accord avec la Convention 107 de l'OIT de 1957 : la propriété de la terre répond à une fonction sociale. A Neuquén, province depuis 1955, ce courant est repris au sein de la Constitution de 1957 qui qualifie la terre de « bien de travail » et prévoit le maintien et l'augmentation des réserves et des concessions autochtones ainsi que le soutien technique et économique à l'exploitation des terres concédées (art. 239).

En application de cette nouvelle constitution, le décret 737 de 1964 permettra la reconnaissance de 18 réserves concédées à des « agrupaciones » mapuche (terme de la loi) ; ces réserves correspondant à des concessions précaires d'occupation collective de la terre et

Diamante, à l'est par le fleuve Salado (actuelle province de Buenos Aires), au sud le fleuve Limay ou fleuve Negro, la Cordillère des Andes et une ligne qui unit Panguipulli à Mehuin-Queule et, à l'ouest, l'océan Pacifique. (Informe COTAM, 2003 : 722)

⁶ Le total des terres vendues dans les anciens territoires autochtones de Patagonie atteindra les 6 millions d'hectares.

⁷ Exceptionnellement en remerciement aux services rendus durant la « Conquête du désert », seront remis des titres de propriété fonciers individuels à des Mapuche.

non à des titres de propriété ; libre à l'Etat de vendre ces terres à des particuliers, « avec les indiens dedans », selon une expression consacrée de l'époque.

Dans ce contexte, l'année 1971 marquera un tournant déterminant de la relation du peuple Mapuche avec les institutions de la province de Neuquén avec la naissance, sous l'impulsion de la province et de l'église, de la Confédération Autochtone de Neuquén (Confederacion Indigena de Neuquén - CIN), qui regroupe toutes les communautés de la province et se constitue comme acteur visible et incontournable de la lutte pour la reconnaissance des droits du peuple mapuche au niveau local, national puis international.

Dès lors, il est possible d'identifier une première étape de judiciarisation des droits des peuples autochtones d'Argentine et spécifiquement du peuple Mapuche de Neuquén, qui s'initie sous le *Fuxa Xawun* de 1972 ; il s'agira depuis cette période de constituer un cadre optimal de reconnaissance de droits.

II. Du rassemblement autochtone de Neuquén de 1972 (*Fuxa Xawun*) à la reconnaissance constitutionnelle des droits des peuples autochtones à Neuquén

Entre les 14 et 19 avril 1972, est organisé à Neuquén, un « Futra Xraun », grand rassemblement autochtone, convoqué par la Comision Coordinadora de Instituciones Indigenas de la República Argentina, qui réunit des peuples autochtones de l'ensemble du territoire argentin et propose les tenants de ce qui sera plus tard la source de la loi « de politique autochtone (*indigena*) et de soutien aux Communautés Autochtones » (loi n°23.302 de 1985). Cette dernière, présentée par l'avocat Kolla Eulogio Frites au sénateur de l'époque F. De La Rua, sera finalement adoptée en 1985, à la fin de la dictature militaire qui sévira en Argentine entre 1976 et 1983.

Cette loi d'avant-garde pour l'époque, mais qui n'entrera que très lentement en application, compatible avec les développements de la Convention 169 de l'OIT alors en discussion au niveau international, crée l'Institut National des Affaires autochtones (INAI), dispose de la remise de terres en propriété aux communautés autochtones, définit la catégorie de communautés autochtone à organiser selon un modèle associatif, crée un registre national des communautés autochtones (RENACI) et propose l'établissement de programmes en matière d'éducation bilingue, culture, habitat et développement social pour les autochtones et leurs communautés.

h

La seconde étape du processus de judiciarisation des droits des peuples autochtones en Argentine passera par la voie constitutionnelle. La participation active de la Confédération Mapuche de Neuquén⁸ (qui succède à la CIN) dans la lutte pour la reconnaissance des droits des peuples autochtones se poursuit au cours de la réforme constitutionnelle de 1994 qui replace la question autochtone au centre des débats. L'article 75 al. 17 finalement adopté, fruit d'une lutte nationale et internationale des peuples autochtones d'Argentine, et influencé par le droit international des peuples autochtones alors en pleine gestation, semblait marquer les débuts d'un processus de décolonisation du droit argentin en reconnaissant leur préexistence à l'État, leur personnalité juridique, leur droit à la propriété et à la possession communautaire des terres traditionnellement occupées, leur droit à une éducation interculturelle et bilingue et à participer à la gestion des ressources naturelles de leurs territoires. Des dispositions similaires à l'article 75 al. 17 sont, à partir de cette année, incorporées à de nombreuses constitutions provinciales (Chubut, Chaco, Salta, Santa Fe, etc.).

⁸ Dans les années 1990, la Confédération Mapuche de Neuquén (CNM) succèdera à la CIN en vertu d'un processus d'autonomisation par rapport au parti politique MPN (Mouvement Populaire de Neuquén) et à l'église.

Puis, l'année 2000 ajoute un nouvel instrument à la protection des droits des peuples autochtones avec la ratification de la Convention 169 de l'OIT, qui vient renforcer les dispositions constitutionnelles de l'ordre juridique argentin, notamment en précisant les droits territoriaux des peuples autochtones en recommandant la prise en compte de la culture et du droit propre autochtones par la justice pénale, et qui incorpore de nouveaux droits comme le droit à la consultation libre, préalable et informée concernant toute disposition qui concerne directement les peuples autochtones.

Enfin, selon un mécanisme de retour du global au local et d'affinement technique des normes, afin de préciser et donner sens au respect de l'occupation traditionnelle des terres et territoires autochtones, en 2006, est adoptée au niveau national la prometteuse loi d'« urgence en matière de terre » n°26.160, censée protéger l'occupation traditionnelle des terres communautaires autochtones et suspendre les expulsions territoriales de communautaires pendant l'élaboration d'un cadastre de l'occupation territoriale autochtone.

Cependant, malgré ce conséquent et nouveau cadre juridique développé au niveau national, les droits des peuples autochtones étaient peu appliqués au sein de la province de Neuquén ; alors que la constitution nationale instaurait un partage des compétences entre l'État fédéral et les provinces concernant la question autochtone⁹, les institutions étatiques de Neuquén privilégiaient le maintien de leur propre ordre juridique, principalement promoteur de l'intégration des communautés autochtones, sur la mise en œuvre de ce nouveau modèle. C'était la hiérarchie des normes à l'envers : dans les faits le droit provincial primait sur le droit fédéral et international, dont il ignorait tout simplement le caractère contraignant ! Il s'agissait alors pour le peuple Mapuche de pallier cette méconnaissance du droit national et de parvenir à incorporer les droits des peuples autochtones au sein de l'ordre constitutionnel provincial.

Bien que la reconnaissance des droits des peuples autochtones ne fasse pas partie des projets de la réforme constitutionnelle qui débuta à Neuquén en 2005, grâce à un efficace lobbying exercé par la CMN et de stratégiques alliances, à la veille de la clôture des sessions, la reconnaissance constitutionnelle des droits des peuples autochtones sera finalement débattue et incorporée au sein de la réforme, selon une formulation similaire à la Constitution Nationale. Tandis que le caractère directement opératoire de l'article 75 al. 17 est souvent contesté pour s'inscrire au sein des attributions du Congrès, l'article 53¹⁰ de la Constitution de Neuquén de 2006 reconnaît les droits des peuples autochtones au sein de la section « droits et garantie », ce qui lui assure une opérativité maximale et la possibilité de revendiquer son application en justice sans qu'il soit nécessaire de passer par une norme secondaire.

⁹ Art. 75 al. 17 : « *Son atribuciones del Congreso de la Nación : Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural ; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan ; regular la entrega de otras aptas para el desarrollo humano ; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones. »*

¹⁰ Art. 53 : « *La Provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas neuquinos como parte inescindible de la identidad e idiosincrasia provincial. Garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural. La Provincia reconocerá la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, y regulará la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano ; ninguna de ellas será enajenable, ni transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurará su participación en la gestión de sus recursos naturales y demás intereses que los afecten, y promoverá acciones positivas a su favor ».*

A l'heure du bilan, la question se pose de savoir si cette abondance de normes relatives aux peuples autochtones constitue un cadre juridique qualitativement suffisant pour permettre la mise en œuvre du droit des peuples autochtones à l'autodétermination.

Du côté des organisations mapuche, et en particulier de la CMN, ce nouveau panorama juridique annonce une nouvelle dynamique de réflexion, d'organisation et de lutte :

« Nous avons obtenu que nos droits soient reconnus ; et maintenant, quoi ? [...] Allons-nous attendre que l'État organise les droits que nous avons obtenus ou bien, nous-mêmes, allons-nous commencer à générer les conditions pour commencer à mettre en œuvre nos droits reconnus ? » (Veronica Huillipan, Neuquén, CMN, entretien réalisé en sept. 2010)

Sur cette base, se dessine une seconde phase de mise en œuvre de ce cadre juridique au niveau national et provincial, qui se heurte à une forte résistance d'un ensemble de pouvoirs économiques et politiques de la province réunis au sein des plus influentes institutions provinciales, résistance qui pousse les organisations mapuche de Neuquén à se saisir de leurs droits enfin reconnus et à dessiner par eux-mêmes les contours et contenus de leur droit à l'autodétermination.

III. De la mise en œuvre du droit à l'autodétermination à Neuquén : entre résistance provinciale et construction mapuche¹¹

Nous nous limiterons ici à présenter brièvement trois axes non exhaustifs de mise en œuvre du droit à l'autodétermination : identité, territoire et gouvernement autonome ; ces axes constituant les bases de la lutte menée par le peuple Mapuche depuis plusieurs décennies en raison de la résistance de l'équation négatrice de l'identité, de la territorialité et d'une gouvernance mapuche promue par les institutions provinciales et nationales : « Nation Argentine - identités Argentine et Neuquine - territoires argentin et de Neuquén - gouvernement national et de Neuquén ».

1. Autodétermination et identité

La lutte pour la revendication et la protection de l'identité mapuche menée par la CMN a conduit à l'officialisation de l'éducation culturelle bilingue ; celle-ci constituant un module éducatif spécifique au milieu rural, la CMN s'est chargée de mettre en place des écoles-ateliers d'apprentissage autonomes mapuche en milieu urbain (Zapala, Neuquén) qui enseignent la langue, mais aussi l'histoire mapuche, les *epeu* (récits, contes, légendes mapuche), la culture, le métier à tisser, la poterie, etc. Leur fonctionnement dépend cependant de contraintes matérielles (distances entre les communautés) difficiles à gérer selon les coordinateurs de ces ateliers. A également été fondée une radio interculturelle mapuche.

La Confédération a aussi créé un registre d'état civil Mapuche, chargé d'inscrire les nouveaux nés mapuche en mentionnant leur ascendance maternelle et paternelle (sur plusieurs générations) conformément à leur conception particulière de la généalogie. Elle prévoit que ce registre constitue l'interlocuteur de référence du registre d'état civil argentin quant à la certification de l'orthographe des noms mapuche. Ce mécanisme est à ce jour en négociation avec les autorités provinciales et nationales compétentes.

¹¹ Ce chapitre a été articulé à partir d'entretiens menés en septembre 2010 auprès de la Direction des terres de Neuquén, de la Direction Provinciale des Mines (directeur et avocat), du référent INAI de Neuquén, de juges de la Chambre d'appel en matière pénale de Neuquén, de membres de la CMN et de l'Observatoire des droits de peuples autochtones de Neuquén.

Cette revendication identitaire se heurte à une importante résistance des institutions provinciales, lesquelles nient la préexistence territoriale du peuple Mapuche, au motif qu'il serait originaire du Chili. Pour ce motif, la Constitution de Neuquén de 2006 reconnaît « la préexistence des peuples autochtones *neuquinos* », sous-entendant une appartenance provinciale aux peuples autochtones du territoire et refusant ainsi de nommer le peuple Mapuche¹².

Agissant en violation du droit, la province a réglementé en 2002 la loi nationale 23.302 de 1985, en modifiant notamment les conditions d'accès des communautés à la personnalité juridique, déterminante pour la titularisation des terres. Se prévalant de l'interprétation de l'article 75 al. 17 favorable au partage de compétences entre l'État National et la province en matière autochtone, la province de Neuquén établit son propre registre provincial des communautés, lequel exclut les communautés ayant obtenu leur personnalité au niveau national (l'INAI étant plus souple quant aux critères de constitution des communautés). Ceci explique qu'en 2010, seules 38 communautés jouissaient de la personnalité juridique provinciale et 16 autres communautés, reconnues par l'INAI, étaient considérées comme inexistantes au niveau provincial, ce qui les empêchait de prétendre à la propriété de leurs terres à moins qu'elles ne renoncent à leur statut obtenu au niveau national !

La scène judiciaire de Neuquén constitue un autre foyer de résistance à la reconnaissance du droit à la culture et à l'identité autochtone, en particulier en matière pénale. Des actions de récusation ont été présentées à l'encontre de juges accusés de discriminer les parties autochtones qui leur refusaient le droit à bénéficier d'un interprète ou de recourir à des expertises anthropologiques.

2. Autodétermination et territoire

A. Titularisation des territoires

La constitution nationale de 1994 et celle de la province de Neuquén de 2006 reconnaissent le droit des peuples autochtones à « la remise de terres aptes et suffisantes pour le développement humain » ainsi que « la possession et propriété communautaire des terres qu'ils occupent traditionnellement » (art. 75 al. 17).

Selon une interprétation de cette disposition - ratifiée par une jurisprudence argentine et l'INAI - qui serait conforme au droit international des peuples autochtones (jurisprudence de la CIDH), le droit de propriété autochtone constitue un droit de propriété distinct de celui reconnu par le code civil et il s'acquiert par des conditions autres que celles définies par celui-ci. L'occupation traditionnelle des terres et territoires autochtones ne peut pas être assimilée aux attributs de la possession définis par le code civil mais répond aux formes traditionnelles d'utilisation des territoires, lesquelles admettent une occupation discontinue dans le temps et suffisent à l'attribution d'un titre de propriété correspondant à l'étendue des terres occupées selon ce mode. La détermination, démarcation et titularisation des territoires autochtones traditionnellement occupés constitue par ailleurs un droit reconnu par la loi dite d'« urgence » en 2006 (loi 26160).

Cependant, à ce jour, cinq ans après l'adoption de cette loi, en raison de désaccords entre l'INAI et la province et d'enjeux politiques et économiques sur la démarcation de territoires

¹² Le jour de l'adoption de la réforme, une majorité de constituants s'est par ailleurs opposée à ce qu'une autorité mapuche qui avait participé au processus constituant prononce un discours relatif au caractère historique de la réforme alors que de nombreux constituants venaient de se prononcer sur le même thème.

mapuche, un tel cadastre n'a toujours pas été mis en œuvre à Neuquén¹³ malgré les injonctions de nombreux organismes de protection des droits de l'Homme. Comme l'indique une fonctionnaire de la Direction des Terres de Neuquén : « ici, cette loi ne s'applique pas ! ». (Entretien septembre 2010)

Par ailleurs, avant de se pencher sur le droit des communautés à la terre, la province exige des communautés qui ont obtenu leur personnalité juridique au niveau national d'y renoncer et de se plier aux critères provinciaux. Selon les documents fournis par la Direction des terres et la Confédération Mapuche de Neuquén, sur les 54 communautés inscrites, seules 25 communautés possèdent un titre de propriété communautaire, correspondant pour la plupart à la localisation des communautés en hiver mais non aux territoires occupés en été, selon des pratiques de transhumances estivales.

B. La lutte pour le contrôle et la protection des territoires

Depuis la réforme constitutionnelle nationale de 1994, les ressources du sous-sol auparavant détenues par l'État national, appartiennent à la province. Les Constitutions nationale et provinciale reconnaissent le droit des peuples autochtones à participer à la gestion des ressources naturelles ; l'entrée en vigueur de la Convention 169 de l'OIT et la DDPA venaient instaurer l'obligation de consulter de manière préalable, libre et éclairée les peuples autochtones concernant toute mesure administrative ou législative susceptible d'affecter leurs territoires. Interrogé sur l'impact de ces législations quant à la politique d'octroi de concessions d'exploration et d'exploitation de ressources naturelles en territoires occupés ou revendiqués par les communautés mapuche, le directeur de la Direction provinciale des mines indiquait que pour le moment leur institution n'avait pas modifié sa pratique (absence de consultation)¹⁴. Au contraire, en 2008, présumant de l'ampleur qu'allait prendre les débats concernant le respect du droit à la consultation, la plupart des contrats de concession qui expiraient entre 2010 et 2015 avait été renouvelée par cette institution par anticipation, pour environ vingt nouvelles années.

Face aux violations systématiques de leurs droits, les organisations et communautés mapuche ont allié deux stratégies de résistance : d'une part, certaines communautés se sont mobilisées sur leurs territoires en empêchant la circulation des machines chargées de l'exploration et l'exploitation des ressources naturelles ; certaines de ces mobilisations, soutenues par l'activisme environnemental¹⁵ ont réussi (Communautés Calfucura, Longko Purran). D'autre part, la CMN a fondé en 2008 l'Observatoire des droits des peuples autochtones de Neuquén, organisme chargé de la promotion et de la défense judiciaire de leurs droits, mettant en œuvre des stratégies de judiciarisation des droits des peuples autochtones, tout en se chargeant de la défense des communautaires et des dirigeants accusés de délits dans le cadre de leurs mobilisations territoriales. Aujourd'hui, seules trois décisions de justices rendues en 2009 et 2011, par le Tribunal Supérieur de Justice de Neuquén et un tribunal inférieur ont sollicité la

¹³ L'absence de mise en œuvre du programme de cadastre des terres et territoires autochtones au sein de nombreuses provinces a été relevée par le Rapporteur Spécial des Nations Unies, J. Anaya au cours de sa visite officielle en Argentine menée en décembre 2011 : « ils doivent redoubler d'efforts pour coordonner les actions mises en œuvre en faveur des peuples autochtones, y compris celles liées au cadastre territorial et la reconnaissance effective de la personnalité juridique des communautés ou peuples autochtones ».

¹⁴ Entretien réalisé en septembre 2010 auprès du Directeur provincial des Mines – Dirección Provincial de Minería.

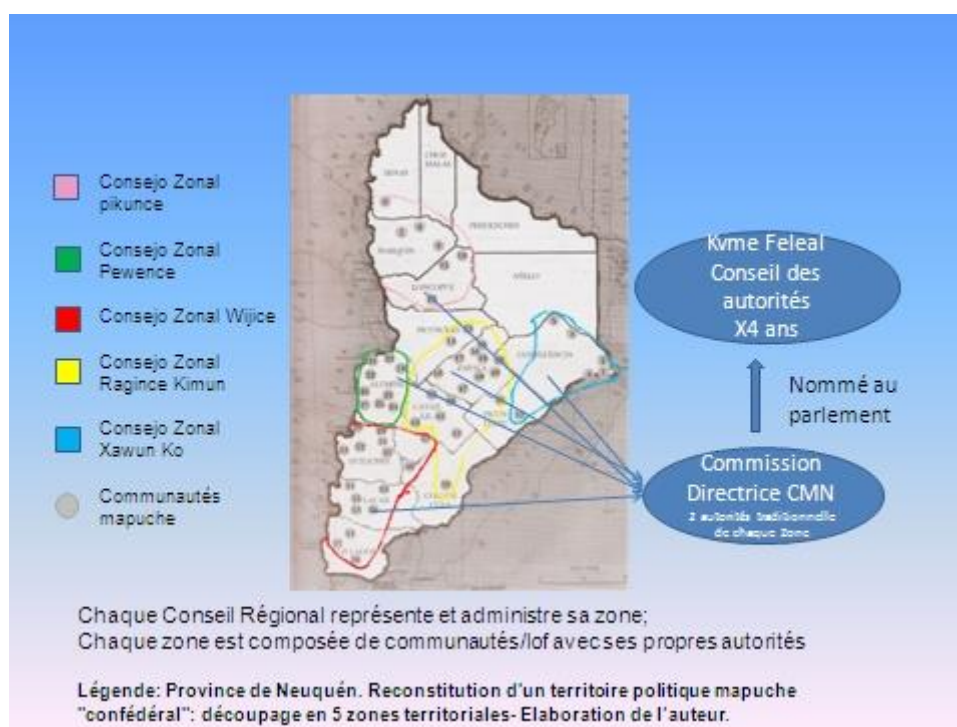
¹⁵ Pour une connaissance détaillée de la résolution du conflit généré au sein des *lof* (unité territoriale de base de l'organisation socio-territoriale mapuche regroupant des familles appartenant à un même lignage) Paynemil et Kaxipayin contre l'exploitation gazière et pétrolière de leurs territoires, voir Mombello, 2011 : 136-138. De même concernant le conflit généré par le méga projet minier Campana Mahuiza auquel s'oppose la communauté Mellao Morales, nous conseillons Mombello, 2011 : 252-276.

suspension des activités extractives, faute d'avoir consulté les communautés ; la dernière décision invoquait même la violation de la DDPA¹⁶. En juillet 2010, 44 affaires avaient mis en cause 200 mapuche accusés de délits d'usurpation, etc., dans le cadre des mobilisations pour la récupération et protection de leurs territoires.

3. Autodétermination, institutions et droits propres

Dans le cadre de la mise en pratique du droit à l'autodétermination, la CMN est en train d'élaborer un gouvernement autonome mapuche, processus actuellement en cours de maturation.

En 2008, la CMN a rédigé une Constitution politique provisoire des territoires mapuche, applicable à l'ensemble des communautés réunies autour de la Confédération depuis 1971 sur l'ensemble du territoire de la province ; le territoire est organisé selon un mode confédéral, en cinq zones territoriales ; ces zones devront jouir de leur propre gouvernement et autorités représentatives élues.



Dans ce contexte la CMN constitue la représentation juridique et politique des entités fédérées face à l'État Argentin (province et Nation) :

« *Le peuple mapuche de Neuquén, affirme et exerce son autonomie dans le cadre de l'État de Neuquén, comme une forme d'application du droit suprême à l'autodétermination, connu par l'actuel système juridique argentin* ». (Préambule de la Constitution politique provisoire de territoires mapuche élaborée par la CMN de 2008)

IV. Considérations finales

¹⁶ Décisions du Tribunal Supérieur de Justice de Neuquén du 28 septembre 2009 et du 25 mars 2011, "Comunidad mapuche Mellao Morales c/ Corporación minera del Neuquén S.E s/Acción Procesal Administrativa" et décision du 16 février 2011 du Juzgado Civil N° 2 en lo Civil y Comercial de Cutral Co, "Petrolera Piedra del Águila SA c/ Currihuinca Victorino y otros s/acción de amparo.

Depuis 2006, on assiste au développement d'une nouvelle dynamique entre les institutions provinciales de Neuquén et les communautés mapuche organisées au sein de la CNM. Ce développement traverse actuellement un processus de maturation, teinté d'avancées et de retraits, au sein de ces différentes entités et mérite d'être suivi de près.

Du côté des institutions provinciales (gouvernement, pouvoir judiciaire, direction des terres, direction des mines et des hydrocarbures), les entretiens menés en septembre 2010 et le suivi des politiques publiques liées à la question autochtone développées à Neuquén depuis cette date, illustrent de fortes résistances de ces instances quant à la volonté de connaître d'une part, la teneur du droit des peuples autochtones applicable à Neuquén, mais aussi à la volonté d'adapter leurs politiques publiques à ce nouveau cadre juridique contraignant et multiple, fondé sur un fort paradigme international de décolonisation du droit et repris au niveau national et aujourd'hui local. Il se heurterait non seulement à la culture juridique des professionnels chargés de ces instances, mais aussi au propre schéma de développement économique de la province basé sur l'exploitation des ressources énergétiques située au sein des territoires autochtones.

Face à cette résistance provinciale et à cette réelle méconnaissance de la part d'une majorité d'institutions provinciales du contenu et du caractère contraignant du droit des peuples autochtones en vigueur en Argentine, la CMN oppose une véritable maîtrise de la connaissance du contenu et de l'interprétation actuelle du droit des peuples autochtones tant au niveau international que national et provincial, ce qui lui permet de développer des stratégies de défense et d'organisation des territoires mapuche dans une perspective d'auto-détermination et d'autogouvernement.

Le succès de telles stratégies dépend aujourd'hui de nombreux facteurs : d'une part du respect du droit des peuples autochtones par la province et par l'État national, d'autre part du respect de bonne foi du partage des compétences en matière autochtone entre la province de Neuquén et l'État et enfin, du niveau de coordination et de représentativité de la CMN auprès des communautés mapuche de la province.

Références bibliographiques

- BRIONES, C. (2008), *Cartografías argentinas : políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, 2 ed., Buenos Aires, Antropofagia.
- BRIONES, C. et CARRASCO, M. (2000), *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)*, *International Working Group on Indigenous Affairs*, Buenos Aires, VinciGuerra Testimonios.
- BRIONES, C. et DIAZ, R. (1997), *La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén*, Communication présentée au V^e Congrès d'Anthropologie sociale, La Plata, Argentina, juillet 1997, s/p (doc. électronique: <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/laplata/LP5/10.htm>).
- CLOUD, L. (2009), *La construcción del Estado nacional y los derechos de los pueblos indígenas ; los casos de Chile e Argentina*, Communication présentée au sein du Congrès des Américanistes, Mexique.
- COTAM, (2003), "Chapitre II : Territorio y tierras mapuche", *Informe de la COTAM*.
- FALASCHI, C. (dir.) (1996), 'Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas', *Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC-APDH*, Informe final, Neuquén, Universidad del Comahue.
- FALASCHI, C. SANCHEZ, F. y SZULC, A. (2008), "Políticas indigenistas en Neuquén : pasado y presente." in Briones C. (dir.), *Cartografías argentinas : políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, 2 ed. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 149-183.

INDEC, (2004-2005), *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005- Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Estadística y Censos, fuentes electrónicas.

[www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp]

KRADOLFER, S. (2008), “Résister dans la division. Articulations et désarticulations du pouvoir chez les Mapuche de Neuquén (Argentine)”, *Tsantsa*, 13, pp. 80-88.

KRADOLFER, S. (2008), “Ser mapuche en Argentina en el umbral del tercer milenio”, *Revista del CESLA*, n° 10, Uniwersytet Warszawski Varsovia, Latinoamericanistas, pp. 37-51.

KROPFF, L. (2005), “Activismo mapuche en Argentina : trayectoria histórica y nuevas propuestas”, in Davalos P. (dir.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, pp. 103-132.

LAZZARI, A. et LENTON, D. (2002), “Araucanization, Nation : A Century Inscribing Indians in the Pampas”, in Briones C. et Lanata J.-L., *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa*, Westport, CT, Greenwood Publishing Group, pp. 33-46.

LEVAGGI, A., (2000), *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*, Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino.

MOMBELLO, L. (2011), *Por la vida y el territorio. Disputas políticas y culturales en Norpatagonia*, Tesis en ciencias sociales, Universidad Nacional de General de Sarmiento.

MOMBELLO, L. (2008), “La ‘mística neuquina’. Marcas y disputas de provincianía y alteridad en una provincia joven.” in Briones C. (dir.), *Cartografías argentinas : políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, 2 ed., Buenos Aires, Antropofagia, pp. 125-148.

NICOLETTO, M.-A. et NAVARRO, P. (2000), *Confluencias. Una breve historia del Neuquén*, Buenos Aires, Dunken.

SALGADO, J.-M. GORNIZ, M. et HUILLIPAN, V. (2010), *Informe De Situación De Los Derechos Humanos Del Pueblo Mapuche En La Provincia Del Neuquén*, Neuquén, ODPHI.

SALGADO, J.-M. GORNIZ, M. et HUILLIPAN, V. (2008), *Informe De Situación De Los Derechos Humanos Del Pueblo Mapuche En La Provincia Del Neuquén*, Neuquén, ODPHI.

L'utopie nationale de la diversité. Rhétoriques multiculturelles officielles au Mexique, 1980-2010¹

Paula López Caballero
El Colegio de México – CEH, Mexique
Sciences Po – CERI
Paris, France
paulapezca@hotmail.com

Les demandes relatives aux droits collectifs des autochtones sont largement reconnues comme faisant partie du paysage politique des États modernes, notamment ceux issus d'un régime colonial. La résolution de l'ONU de 2007 qui reconnaît de larges droits aux populations autochtones est la dernière confirmation de cette tendance. Des nouveaux standards de modernité et de progrès sont véhiculés dans ces textes au point que l'on peut parler d'un nouveau régime international de légitimité sur ces questions, d'une hégémonie de la diversité. L'unicité de l'État-nation et son rôle dans l'assimilation culturelle des différents groupes sociaux qui vivent dans ses frontières sont peu à peu remplacés par une certaine célébration de la diversité culturelle comme source de richesse et de démocratie, voire de développement économique.

Si l'importance du lien, imprévisible, entre les autochtones et les instances internationales a bien été étudiée et mise en avant, autant au niveau légal (déclarations, recommandations, etc. utilisées par les autochtones pour construire une position reconnue) qu'au niveau politique (l'espace d'expression construit au sein de l'ONU, par exemple), l'analyse de l'impact de ces changements sur l'État-nation s'est souvent limitée aux adaptations institutionnelles ou légales mises en place par le gouvernement pour gérer les autochtones (Assies *et al.*, 2000 ; Oehmichen Bazán, 1999 ; Sieder, 2002 ; van Cott, 1994).

Mon objectif ici est autre. Je m'intéresse aux mutations ayant opéré sur les imaginaires de la Nation, mobilisés tant par les instances internationales, les élites politiques que par les mouvements sociaux ces trente dernières années, rendant aujourd'hui souhaitable pour une nation moderne de « reconnaître » la « diversité culturelle » du pays. C'est ce que j'appelle une « utopie nationale » c'est-à-dire, ce qu'est imaginé, souhaité comme la modernité et le progrès d'une nation.

Cette communication décrit donc la manière dont le « *powerful discourse* » (Epstein, 2008) de la « reconnaissance de la diversité » est adopté au Mexique. Ma thèse est que, dans ce cas, l'adoption d'une rhétorique multiculturelle de valorisation de la diversité culturelle fut d'abord une stratégie des élites pour s'accorder aux nouvelles utopies internationales de modernité. En reconstruisant la manière dont ces normes internationales se sont implantées dans le contexte national mexicain, je propose d'historiciser l'adoption d'un consensus (la reconnaissance de la diversité), ainsi que le processus concomitant de naturalisation d'un ensemble de valeurs et de projets, au point de les fixer comme des problèmes moraux (l'homogénéité est « mauvaise », la diversité est « bonne »). J'aborderai les mêmes phénomènes dans les sciences sociales même s'il paraît, en effet, plus attractif tant pour les

¹ Ce texte est une version courte de l'article « The national utopia of diversity : Official multicultural discourses and their appropriation by the originarios of Milpa Alta (Mexico City), 1980-2010 » in *International Journal of Social Sciences*, 202, 2011, pp. 365-375.

chercheurs que pour les publics à qui ils s'adressent, de parler de militance, d'activisme, de résistance, etc. L'histoire ici reconstruite est, en effet, moins « populaire ». Qu'est-ce que l'État « reconnaît », concrètement, lorsqu'il affirme se définir comme un pays pluriculturel ? Et au Mexique, comment cette rhétorique internationale se greffe-t-elle sur un cadre institutionnel fortement organisé – l'indigénisme – visant à l'intégration et à l'acculturation des autochtones ? Peut-on alors parler d'une « collision d'utopies » ?

I. Collision d'utopies nationales à l'ère de la globalisation (1980-2000)

Avec la révolution de 1910, fondatrice du régime politique au XX^e siècle, l'utopie d'un « Peuple » homogène qui intégrerait la veine indienne et l'espagnole en un seul individu, uniformément métis, hispanophone, modernisé et urbain prit forme au Mexique². Anthropologues et institutions étatiques s'attachèrent donc à « domestiquer » l'altérité sociale des groupes catégorisés comme autochtones, soit en les folklorisant dans le cadre d'un patrimoine national lui-même en construction, soit en les poussant à l'assimilation, soit, plus généralement, en jouant de ces deux registres en même temps.

Une nation parfaitement intégrée socialement et culturellement, était le dernier volet de la promesse révolutionnaire. Métissage et modernité, deux idéaux mutuellement liés, étaient les piliers de l'utopie nationaliste du régime postrévolutionnaire, qui était parvenu à faire du « problème indien » une question de folklore, mais surtout une question d'origines et non pas d'actualité. C'est cette utopie première et constitutive qui sera reconfigurée au seuil du XXI^e siècle, non seulement en raison des mouvements sociaux, mais également au vu de la mutation des paradigmes de modernité mobilisés dans les sphères internationales et des conflits sociaux nationaux. Mais au début des années 1980, la question identitaire du « peuple mexicain » ne semble plus être une priorité du gouvernement préoccupé de voir la crise économique estomper tout projet de développement. La chute du prix du pétrole et la crise financière forcent le Président Miguel de la Madrid (en fonction depuis 1982) à adopter un plan d'austérité radical qui sera le préambule pour l'adoption d'une économie de marché et internationalisée.

On a dit souvent que le tournant économique de l'État a supposé de délaissier l'idéologie en faveur de décisions financières et technocratiques. Cela n'est pas le cas au Mexique. En fait, pour M. de la Madrid – ainsi que pour son successeur Salinas -, créer une cohérence entre ces transformations structurelles de l'État et le nationalisme postrévolutionnaire semblait fondamental. Il fallait présenter ce changement d'orientation de l'État tout en continuant à se revendiquer comme héritiers de la Révolution, car leur légitimité continuait à se construire sur ce puissant héritage. Il va ainsi déclarer : « *Le changement que nous proposons est révolutionnaire et progressiste [...] une transformation nationaliste, en conformité avec notre doctrine et nos expériences politiques* » (1^{er} Informe de Gobierno, 1^{er} septembre 1983 <http://cronica.diputados.gob.mx/>).

Cependant, l'exaltation de l'homogénéité *mestiza* de la nation, historiquement un des éléments centraux du nationalisme révolutionnaire, ne s'accordait plus avec les standards internationaux, par exemple, la signature de l'ALENA³. Cet Accord formule en plus du libre

² Dans le contexte mexicain, le métissage ne fait pas référence à une hybridité culturelle, elle-même souvent invoquée comme contre-argument de l'idée de pureté, aujourd'hui valorisée négativement en raison de ses dérives raciales et racistes. Au Mexique, le métissage est plutôt une idéologie de l'uniformité et de l'unicité opposée à la pluralité des « cultures autochtones » (Alonso, 2005 ; Bartra, 2003 ; Lomnitz, 1998 ; Lopez Caballero, 2009).

³ Accord de libre-échange Nord-américain, signé en 1991 et en vigueur depuis le 1^{er} janvier 1994.

échange, des recommandations de « bonne gouvernance » où l'idée de « pluralité » de « diversité » est fondamentale. La diversité est donc perçue pour la première fois comme une source de progrès. Les populations catégorisées comme autochtones devenaient des « sujets de modernisation », alors que l'héritage indien valorisé jusque là par l'État mexicain était, rappelons-le, plutôt voué à disparaître dans le métissage.

Soudainement, il faut donc réconcilier l'assimilationnisme historique de l'État mexicain avec des tendances mondiales qui voyaient dans le discours de la reconnaissance de la diversité interne à la Nation un nouveau progrès. La reconnaissance des droits autochtones s'impose comme la dernière pièce d'un puzzle modernisateur, sans qu'elle ne s'emboîte nécessairement avec le reste. C'est ce que j'appelle une « collision d'utopies ». En 1989, le Président Salinas mandate l'Institut national indigéniste pour organiser une *Commission nationale de justice pour les peuples autochtones du Mexique* (CNPJM) afin d'enquêter sur la pertinence d'une réforme constitutionnelle en faveur des Indiens⁴. À la fin, le texte adopté propose seulement de réviser l'article 4 de la Constitution, laissant pour plus tard la loi réglementaire. Proposition qui est ensuite modifiée par le Président de la République avant qu'il l'envoie à l'Assemblée en décembre 1990. Le jour du vote, les débats à l'Assemblée rappellent le retard historique dans lequel sont « prises » les populations indiennes du pays, la marginalité et la pauvreté qui semblent les caractériser, font apparaître l'argument de la diversité comme progrès : « *Notre vie démocratique [...] s'enrichit en incluant les différences culturelles, collectives et historiques. [...] Aujourd'hui nous sommes témoins d'un processus où la dimension ethnique et culturelle, omise et soumise, devient un facteur décisif dans la destinée d'États et de Nations. La pluralité culturelle est consubstantielle à la démocratie, c'est pourquoi elle ne peut plus s'oublier* » (« Initiative de Loi pour modifier l'article 4 constitutionnel », *DDD*, 7 décembre 1990). C'est dans ce contexte qu'une première « expérience » de reconnaissance constitutionnelle de pluralité culturelle fut mise en place à l'État d'Oaxaca en 1990 (Recondo, 2009). Cette même année, le Mexique était le deuxième pays, après la Norvège, à signer la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT).

Contrairement à d'autres contextes latino-américains (Postero, 2004 ; Sieder, 2002 ; Van Cott, 2000), cette reconnaissance ne résulte pas, au Mexique, d'une réaction aux pressions sociales ou de la montée du mouvement indien. Au moins jusqu'en 1994, cette rhétorique de la diversité participe d'une stratégie des élites politiques pour se mettre en harmonie avec les nouveaux standards internationaux de modernité, axés sur la valeur accordée à la diversité, au cosmopolitisme et à un certain « primitivisme folklorisé » (Friedman, 1994).

II. S'appropriation l'utopie nationale de la « diversité » pour contester l'État

Que le modèle assimilationniste promu par le régime postrévolutionnaire soit en crise c'était, en 1982, presque un lieu commun pour les anthropologues et les intellectuels. Ils assistent et signent en 1971 la « Première Déclaration de la Barbade » où l'État et ses politiques assimilationnistes sont dénoncées comme responsables, non pas de l'intégration des indigènes, mais de leur exclusion. Puis en 1981, ils signent aussi la Déclaration de San José (Costa Rica) pour dénoncer la perte de l'identité culturelle des populations indiennes. Significativement, les représentants mexicains qui y assistèrent étaient tous des

⁴ Cette commission était composée d'une trentaine d'experts, la plupart d'entre eux des anthropologues indigénistes comme Gonzalo Aguirre Beltrán, mais aussi de quelques anthropologues de la nouvelle génération, critiques de l'indigénisme officiel, dont Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Salomon Nahman, Gustavo Esteva, Luis Reyes, etc. (Oehmichen Bazan, 1999).

anthropologues travaillant pour l'État, qui en fait cooptait et monopolisait la « voix autochtone » dans les forums internationaux.

En effet, pendant les décennies 1970 et 1980, selon les témoignages recueillis par plusieurs anthropologues à l'époque même, « *la plupart des luttes indiennes se différencient très peu – dans leur caractère et dans le type de demandes revendiquées – des luttes entamées par les paysans pauvres* » (Mejía et Sarmiento, 1987 : 223). En fait, la « perspective ethniciste » (*Ibid.* : 55) était perçue par les organisations paysannes (qui pouvaient être constituées, même uniquement par des indiens) comme un mécanisme de cooptation stimulé par l'État. Ce mécanisme devait éviter que le mouvement indien renforce ses liens avec le mouvement paysan et ouvrier.

Les premières mesures visant à la « reconnaissance de la diversité » ainsi que la modification de l'article 4 de la Constitution ne peuvent donc pas s'expliquer uniquement comme le triomphe du mouvement autochtone. L'expression politique des populations catégorisées comme Indiennes était la lutte agraire (répartition de terres, crédits agricoles, démocratisation des organismes de représentation). Ces organisations ne voyaient pas dans la reconnaissance à leurs cultures la solution à leurs problèmes.

C'est dans ce contexte que le 1^{er} janvier 1994 le soulèvement zapatiste bouscule l'ordre politique. C'est en effet à partir du soulèvement, puis des négociations de paix établies entre l'EZLN et l'État, que l'idée d'autonomie et de droits de populations indiennes mute de signification⁵. D'une demande pour un « aménagement » des institutions existantes, avec les outils fournis par les nouvelles lois, la revendication des droits des populations indigènes devient un espace de contestation contre le régime politique, une revendication de changement politique de fonds, qui d'ailleurs allait bien au-delà des droits autochtones ou droits à la diversité culturelle.

Le soulèvement de l'EZLN posait, par ailleurs, un défi à la conception du Mexique comme une nation uniformément métisse. D'abord parce que le mouvement mettait au grand jour la marginalisation de vastes secteurs de la population rurale et indienne, mais également parce que les rebelles cherchaient à être reconnus comme mexicains sans pourtant avoir à devenir métis. Par la suite, les négociations de paix entre l'EZLN et l'État donnent lieu aux Accords de *San Andrés* (du nom du village où les réunions ont eu lieu et où les accords ont été signés en 1996). Ces accords, traduits dans une initiative de loi (loi COCOPA), incluent, entre autres aspects, la reconnaissance constitutionnelle des communautés et des « peuples indiens » comme entités de droit public, avec notamment l'obtention de l'autonomie territoriale et politique. Il faudra attendre les années 2000 et 2001, quand l'EZLN et l'élaboration d'une loi sur les droits indiens reviendront au premier plan sur la scène nationale, suite au triomphe de Vicente Fox, premier candidat de l'opposition à devenir président de la République (élu en juillet puis investi en décembre 2000).

III. Reconnaître la diversité ou renouveler l'image de la nation ?

L'utopie d'une nation qui reconnaît sa diversité circule donc dans des milieux sociaux et politiques bien distincts. Dans un premier temps elle a existé sous la forme d'une rhétorique étatique pour actualiser ou moderniser l'image de la Nation en accord avec les standards internationaux. En effet, alors que le PRI et l'État étaient disposés à abandonner la rhétorique

⁵ Les causes et conséquences du soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération National (EZLN) sont trop vastes pour être traitées ici. Par ailleurs, il existe un grand nombre d'ouvrages abordant la question sous des angles divers. À ce sujet voir entre autres, Harvey (1998) ; Le Bot et Marcos (1997).

indigéniste et à laisser de côté toute revendication identitaire collective, les injonctions internationales de modernité et de progrès social indiquaient qu'au contraire, il était important pour un État qui se disait moderne de reconnaître et de promouvoir la diversité culturelle à l'intérieur de la Nation. Ainsi, l'État mexicain qui, au moment du vote de la résolution de 2007 à l'ONU, est déjà entré dans le marché libéral international et a accepté le multipartisme se voit contraint d'intégrer à son Récit national une norme contradictoire avec la politique des identités qu'il a conduite jusque là, et qui a contribué à le construire.

Alors que la révolte du Chiapas à tonalité indienne vient à peine d'être maîtrisée (La « Loi indienne » fut approuvée en 2002), il devient soudainement impératif de valoriser des identités indiennes particulières et d'impulser des projets culturels, sociaux ou économiques susceptibles de faire émerger des revendications politiques. Alors que l'idéologie du métissage (à la mexicaine) est au fondement des politiques identitaires mises en place par l'État postrévolutionnaire pour donner formes à un « peuple mexicain », comment accepter que cette voie ne soit plus tout à fait « moderne » et qu'aujourd'hui le relativisme culturel soit la boussole du progrès social ?

Au même moment, cette utopie a été reprise par des groupes subalternes, tels que les zapatistes ou d'autres organisations sociales pour contester la configuration nationale existante et réclamer qu'une meilleure place sociale et économique soit attribuée à ces groupes marginaux, catégorisés jusqu'alors comme « autres ». Or, la possibilité d'une transformation politique de fond telle que l'EZLN le demandait fut assez rapidement abandonnée, tout comme des changements constitutionnels. En effet, non seulement des autonomies territoriales et politiques ne sont pas créées, pas plus que des lois proches de l'affirmative action états-uniennes ou des politiques publiques contre la discrimination, etc. Toutefois, cet échec s'est accompagné d'une certaine sensibilisation sociale à la question indienne. En effet, l'idée du Mexique comme nation culturelle et ethniquement plurielle se fait de plus en plus présente, comme nouveau lexique associé à l'idée d'une société plus « juste » et plus « moderne »⁶.

Le principe de « reconnaître » la diversité se faufile, lentement, dans l'imaginaire idéal de la Nation comme un acte de justice. Une sorte de témoignage de la « bonne volonté » que l'État – ses élites – et la nation peuvent avoir envers ces « autres » internes qui ont servi à donner du prestige à tous (au Nous) sans pour autant en récolter des bénéfices. Une preuve enfin de la tolérance attendue du principe démocratique gouvernant les sociétés modernes et globales (Povinelli, 2006). Alors que les élites politiques se sont reconverties assez facilement aux discours démocratique et libéral, cet ultime aggiornamento est sans doute le plus difficile à gérer tant l'idéologie du Métis et le préjugé par rapport aux Indiens réels (à différencier des Indiens pré-colombiens) avaient été intériorisés (dans les corps) des élites comme une source incorporée de leur position. Mais malgré le peu de changements concrets, il est possible d'affirmer qu'au début du XXI^e siècle, la diversité comme symbole de modernité était « rentrée dans les mœurs », soit comme critique du régime monolithique du PRI-État (à droite et à gauche), soit comme un des versants du discours hégémonique du régime qui se mettait en place à la suite des réformes économiques dites « néolibérales ».

Ce qui auparavant se trouvait en marge de la définition de la communauté imaginée au Mexique – l'altérité représentée par les Indiens – se trouve aujourd'hui au cœur de la nouvelle

⁶ Cette nouvelle rhétorique, faut-il le signaler, n'a pas entraîné les transformations de fonds prônées dans les rapports de pouvoir entre populations autochtones et l'État.

modernité que l'État se doit d'atteindre et synthétisée dans la notion de « reconnaissance de la diversité ». En ce sens, ce que cette « reconnaissance » est en fait en train d'admettre n'a pas tant à voir avec une amélioration du niveau de vie des populations autochtones, mais plutôt avec l'image idéale du « nous », de la Nation, aujourd'hui suffisamment moderne pour tolérer sa diversité. En même temps, ce rapprochement entre la Nation et son « autre » permet aujourd'hui aux mouvements autochtones de parler au nom de la Nation et de revendiquer des droits comme un devoir national, une dette.

Bibliographie

- ALONSO, A. M. (2005), « Territorializing the Nation and "Integrating the Indian": "Mestizaje" in Mexican Official Discourses and Public Culture », in Hansen T. B. et Stepputat, F. (eds.), *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press.
- ASSIES, W., VAN DER HAAR, G. et HOEKEMA, A. J. (eds.) (2000), *The Challenge of Diversity. Indigenous peoples and reform of the State in Latin America*, Amsterdam, THELA THESIS.
- BARTRA, R. (2003), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Mexico, Grijalbo.
- EPSTEIN, C. (2008), *The power of words in international relations: birth of an anti-whaling discourse*, Massachusetts, MIT Press.
- HARVEY, N. (1998), *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy*. Durham et Londres, Duke University Press.
- LE BOT, Y. et MARCOS (1997), *Le rêve zapatiste*. Paris, Seuil.
- LOMNITZ, C. (1998), *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Mexico, Planeta.
- LÓPEZ CABALLERO, P. (2009), « The effect of othering. The historical dialect of local and national identity among the originarios, 1950-2000 », *Anthropological Theory*, 9(2), pp. 171-187.
- MEJIA, M.-C. et SARMIENTO, S. (1987), *La lucha indígena : un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI.
- OEHMICHEN BAZAN, C. (1999), *Reforma del Estado : Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, Mexico, UNAM-IIA.
- PALERM, A. (1975), « La disputa de los antropólogos mexicanos », *América Indígena*, 35, pp. 165-173.
- POSTERO, N. et ZAMOSC, L. (eds.) (2004), *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Sussex, Sussex Academic Press.
- POVINELLI, E. (2002), *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australia multiculturalism*, Dumbarton Oaks, Duke University Press.
- RECONDO, D. (2009), *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala.
- SIEDER, R. (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave Macmillan.
- VAN COTT, D. L. (2000), *Friendly Liquidation of the Past : The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press.

Sites Internet :

<http://cronica.diputados.gob.mx/>

<http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm>

<http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>

La question de l'autonomie politique de l'*ayllu* et les luttes de pouvoir dans les Andes boliviennes

Claude Le Gouill
Doctorant à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine
Paris 3
(Paris – France)
Centre de Recherche et de Documentation des Amériques (CREDA)
claudelegouill@yahoo.fr

Les victoires d'Evo Morales aux élections présidentielles de 2005 et 2009 ont confirmé le changement social qui secoue le monde rural bolivien. Si l'on peut y voir le « réveil indien », ou encore la revanche des campagnes sur les villes, ce processus n'est cependant pas exempt de conflits. L'analyse de la mise en place de l'Autonomie Indigène Originnaire Paysanne (AIOC) reconnue par la nouvelle constitution de l'État nous permettra d'aborder les différentes lignes de faille du « processus de changement » bolivien.

Depuis décembre 2009, 11 municipalités sont entrées dans un processus d'implantation de l'AIOC. Celle-ci institutionnalise les formes d'autogouvernement qui s'étaient maintenues, ou qui se sont aujourd'hui reconstruites, au sein de l'organisation segmentaire andine de l'*ayllu* que nous étudierons ici. A partir d'études de cas concrets, notamment dans la municipalité de Chayanta, nous analyserons l'implantation de cette autonomie, à la fois dans son articulation à l'État et en analysant le champ du pouvoir autour de sa mise en place en Bolivie.

Ce processus s'inscrit dans un idéal communautaire de formes d'organisation et de gestion du pouvoir qu'il nous semble indispensable d'évoquer en premier lieu ici, avant de nous intéresser aux blocages que rencontre l'implantation de l'AIOC et de nous pencher pour finir sur l'étude de cas de la municipalité de Chayanta.

I. L' « économie morale » de l'*ayllu* et l'autonomie indigène

1. L'organisation communautaire de l'*ayllu*

Depuis la nouvelle constitution approuvée en 2009, la Bolivie est un « État Social de Droit Plurinational et Communautaire » (article 1). De plus, elle se nourrit des valeurs entre autres d'« unité », « égalité », « inclusion », « solidarité », « réciprocité », « complémentarité », « harmonie » et « équilibre » (Art 8.II). Toutes ces références renvoient à l'image utopique de la communauté paysanne-indigène. Ces valeurs sont en effet passées de la plume des anthropologues au langage des *leaders* indigènes, sont symbolisées aujourd'hui dans la partie andine par l'organisation de l'*ayllu*.

L'*ayllu* est l'unité territoriale, sociale et symbolique de base andine. Il rassemble un certain nombre de communautés avec son propre système d'organisation politique et social. Selon le système segmentaire reconnu aujourd'hui par les organisations indigènes, plusieurs *ayllus* formaient une *marka*, et plusieurs *markas* une nation ethnique. Cette structure s'est maintenue dans certaines régions de Bolivie et connaît désormais un « processus de reconstitution » mené par les organisations indigènes.

Chaque *ayllu* avait un accès à des terres à la fois de *puna* (altitude) et de vallée, selon le concept de « verticalité andine », afin de « contrôler un maximum d'étages écologiques » dans le but de varier la production agricole (Murra, 1975). Olivia Harris décrit ce système comme une « économie ethnique », c'est-à-dire une autosubsistance défensive face à l'échange inégal du marché, grâce à un circuit d'échanges basé sur le lien de parenté, entre *puna* et vallée (Harris, 1987).

Les terres de l'*ayllu* sont de propriétés collectives, bien que la gestion de la production soit quant à elle privée et familiale. L'optimisation de la production passe par l'optimisation de la main d'œuvre, par des formes d'échange et de réciprocité entre unités domestiques. L'appartenance à la communauté octroie un certain nombre de droits à l'exploitation des ressources naturelles et d'obligations de participation aux travaux communautaires ainsi qu'aux charges politiques et rituels de l'*ayllu*. La « démocratie communautaire » valorisée aujourd'hui par les organisations indianistes repose sur le *thakhi*, le « chemin des charges », depuis les plus faibles jusqu'aux plus importantes, ainsi que sur le *muyu*, la rotation des charges entre familles, communautés et *ayllus*.

Derrière cet idéal communautaire, se cache cependant une forme d'exploitation, une « *instrumentalisation de l'organisation communale par l'élite (indigène)* » afin de s'appropriier l'excédent et de contrôler la main d'œuvre à travers l'échange et la réciprocité. L'exploitation est cependant « *calculée* » car elle doit éviter tout conflit qui freinerait la solidarité et l'accès à la main d'œuvre (Grondin, 1978 : 3-4, 22). Comme l'écrit Jürgen Golte cependant, « *les conflits et les contradictions de la coopération sont dépassés dans le système par le caractère rituel des relations sociales du travail coopératif et des échanges, par la déification de l'unité entre population et nature, et par la construction de la communauté comme quelque chose de supérieur à l'individu et par la référence continue à une origine et un ancêtre commun* » (Golte, 1980 : 81).

La société andine rencontre ainsi une contradiction entre les idéaux de verticalité, de réciprocité, de communauté et ceux de l'expropriation de l'excédent par les élites ethniques. La résolution de cette contradiction passait par des formes de redistribution et la « générosité » des familles les plus riches envers les plus pauvres (Larson, 1992 : 42-44). Ce processus formait ainsi la base de l'« *économie morale* » qui gouvernait les relations sociales (Scott, 1976).

2. Autonomie et articulation à l'État

De nombreux auteurs spécialistes du monde rural ont défini la paysannerie par son autonomie relative face à la société englobante (Mendras, 2000 : 550). Chaque segment de la société andine cherche ainsi à maintenir une forme d'autonomie, tout en maintenant des formes de coordination avec les autres segments.

Cette autonomie ne reflète cependant en rien une rupture avec la société englobante ni avec l'État. Historiquement, les communautés andines ont en effet payé un impôt à celui-ci, le tribut, qui garantissait l'accès à la terre, le maintien des terres collectives et donc la reproduction de la communauté. Il s'est ainsi construit un « pacte de réciprocité » entre les communautés et l'État (Platt, 1982 : 20). Pour de nombreux auteurs, l'articulation à l'État est ainsi, au même titre que l'autonomie, une des caractéristiques essentielles à la société paysanne (Gervais, Mendras, Tavernier, Servolin, 1969). Hormis le mouvement mené par Felipe Quispe dans le département de La Paz à la fin des années 1990 et le début des années 2000, les revendications indigènes en Bolivie se sont ainsi toujours portées sur la construction de nouvelles formes d'intégration à l'État et non pas de rupture avec celui-ci.

La critique courante des opposants à l'autonomie indigène, pour qui cette forme d'« autogouvernement » conduirait à la destruction de l'État en de multiples gouvernements à visés séparatistes, ne repose sur aucune donnée historique ni sociologique. Les multiples réunions autour de l'AIOC, auxquelles il m'a été possible d'assister, confirment cette dynamique. Beaucoup de communautés refusent ainsi d'entrer dans le processus de mise en place de l'AIOC de peur justement d'être abandonnées par l'État. La séparation avec l'appareil étatique est craint plus que souhaité. L'AIOC marque ainsi pour les organisations indigènes une volonté de créer une nouvelle forme d'articulation avec l'État et non pas de rupture avec lui.

3. La réappropriation du politique

L'historien Sinclair Thomson avait vu dans le soulèvement indigène de 1780-1781 la volonté affirmée de la population indigène de réorganiser le pouvoir en l'axant sur le communal. Ce soulèvement faisait face aux abus à la fois de la part de l'État colonial qui avait rompu le « pacte » avec les communautés, mais aussi de la part de la noblesse indigène qui avait supprimé les formes de « générosité » et de redistribution. Ce processus engendra ainsi une redistribution du pouvoir sur la base communautaire, une renégociation du rapport État/communauté et de la représentation politique au bénéfice du monde indigène et de la communauté (Thomson, 2006 : 12-13).

De la même manière, nous pouvons voir dans la revendication actuelle de l'autonomie indigène une réponse à la croissante politisation du monde rural bolivien depuis la mise en place de la Loi de Participation Populaire en 1994. Si celle-ci s'inscrivait dans un processus de décentralisation à travers la municipalisation du pays, elle permet à l'État de s'implanter à travers ses institutions publiques et les partis politiques dans un monde rural jusqu'alors fortement hermétique. Cette décentralisation fut dès lors perçue par les organisations rurales comme une perte d'autonomie politique et un nouveau « colonialisme interne » favorisant les partis politiques aux formes de « démocratie communautaire ».

Beaucoup de *leaders* indigènes m'affirmaient ainsi que l'AIOC n'allait peut être pas changer fondamentalement la structure de l'organisation de la municipalité impulsée depuis la Loi de Participation Populaire de 1994. Elle doit cependant permettre de remplacer les noms des autorités étatiques par les noms des autorités indigènes. Elle doit également permettre la suppression des partis politiques en les remplaçant par des élections selon les « us et coutumes » des *ayllus*. L'AIOC marque ainsi une volonté de réappropriation du politique par les organisations indigènes.

II. Les problèmes de l'implantation de l'AIOC

En décembre 2009, 11 municipalités sont entrées dans un processus d'implantation de l'AIOC après référendum. Celui-ci commença réellement en mai 2010 suite à l'élection des autorités municipales de transition. A partir de cette date, la constitution fixa à deux ans le délai d'implantation de l'AIOC. Chacune a connu des avancées différentes même s'il est à noter une accélération du processus autonome depuis la fin de l'année 2011.

Nous ne nous attarderons pas ici sur les prédispositions constitutionnelles nécessaires à l'implantation de l'autonomie indigène. Il conviendra pour cela de se rapporter au texte de Laurent Lacroix présenté dans le cadre de l'AFEA. Nous nous attarderons davantage sur les problèmes de l'implantation de l'AIOC, ainsi que sur les avancées obtenues dans les différentes municipalités entrées dans le processus depuis 2009.

1. Le problème de l'institutionnalisation et de la bureaucratisation de l'autonomie

L'une des contradictions de l'AIOC est son rapport aux identités indigènes. Bien qu'ayant pour but l'épanouissement de celles-ci, la fixation des territoires et des identités qu'elle propose s'oppose à la dynamique même des *ayllus*. Les communautés pouvaient en effet changer d'appartenance ethnique, d'*ayllu* ou de *marka*, selon les évolutions démographiques, les relations de parenté et les stratégies reproductives.

La mise en place de l'AIOC est également un processus complexe, tant du point de vue de son articulation avec l'État que de son implantation en interne. Une fois l'autonomie indigène validée par référendum, un organe délibératif doit être constitué. Celui-ci est chargé de travailler le statut autonome entre les différents secteurs de la municipalité. Ce statut doit prendre en compte les différents aspects de la vie municipale, tant d'un point de vue de l'organisation que de celui-ci de l'économie. Ce statut, après avoir été validé par l'organe délibératif, doit être soumis au Tribunal Constitutionnel Plurinational qui doit juger de sa

constitutionnalité. Le statut doit ensuite être confirmé par référendum par l'ensemble de la population de la municipalité.

Pour faire face à ce long processus bureaucratique, fixé à deux ans par la constitution de l'État, les groupes ethniques en processus d'autonomie reçoivent l'appui technique du Ministère des Autonomies. Il a été constitué également un réseau interinstitutionnel réunissant des ONG et la coopération internationale, ainsi que la Coordination des Municipalités en processus d'autonomie, afin de partager les expériences et de débattre des différents points à prendre en compte lors de l'élaboration du statut. Le risque majeur pour de nombreux *leaders* indigènes, est que l'organisation indigène perde le contrôle de son propre processus autonome au profit des ONG, elles-mêmes entrées en concurrence dans la mise en place de l'AIOC.

En janvier 2012, soit peu de temps avant le délai de deux années, neuf des onze municipalités sont parvenues à constituer leur organe délibératif, cinq ont vu approuver leur statut autonome et attendent aujourd'hui la confirmation du Tribunal Constitutionnel Plurinational.

Les municipalités qui sont parvenues à proposer un statut autonome sont pour la plupart celles qui reçoivent un fort appui institutionnel, parfois impulsé plusieurs années avant l'implantation de l'AIOC. Il s'agit également des municipalités où est présente une seule organisation sociale rurale. En effet, le problème le plus important quant à la mise en place de l'AIOC est aujourd'hui les conflits entre organisations sociales concurrentes.

2. L'éclatement du monde rural bolivien

A. Le dualisme organisationnel dans les Andes

Suite à la révolution du Mouvement Nationaliste Révolutionnaire (MNR) en 1952 est impulsée une réforme agraire, principalement dans la région andine du pays. Cette réforme vise au développement « capitaliste » de l'agriculture bolivienne grâce à la conversion des grandes propriétés terriennes qui s'étaient développées depuis la colonisation espagnole, les *haciendas*, en petites propriétés individuelles. Cette conversion passe par la mise en place de syndicats devant permettre la redistribution des terres. Intégré à ce nouveau modèle d'organisation, l'« Indien » devient « paysan » grâce à une politique indigéniste de métissage de la population. Le statut de « paysan » est cependant le plus souvent « assumé » par une population rurale en recherche d'ascension sociale (Gordillo, 2000). Les régions les moins fertiles, où le système de l'*ayllu* s'était maintenu, ne sont cependant pas touchées par cette syndicalisation, et maintiennent ainsi leur forme d'organisation traditionnelle. Dans certaines zones, les deux organisations fusionnent, le syndicalisme adoptant les formes communautaires de rotation des charges.

A partir des années 1970, de nouveaux *leaders* syndicaux apparaissent sur la scène politique. Cette nouvelle génération naît de la frustration de la réforme agraire qui n'a pas apporté l'ascension sociale espérée, mais aussi de la perte croissante d'autonomie du syndicat, associé au gouvernement militaire depuis la constitution du « Pacte Militaire-Paysan » en 1964. Ces *leaders* sont plus ouverts à la « question indigène », et prennent en compte la dimension culturelle de l'exploitation de la paysannerie. Cette ethnicisation du syndicalisme apparaît ainsi comme une « réaction à la frustration d'aspirations induites par l'intériorisation des normes de réussite sociale dont la réalisation se trouverait bloquée par des pratiques discriminatoires en vigueur dans cette même société » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 50). Ces nouveaux cadres de la paysannerie parviennent à conquérir la centrale syndicale officielle liée aux régimes militaires, avant de former leur propre confédération syndicale en 1979, la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB). Celle-ci ne parvient cependant jamais à intégrer en son sein les autorités

traditionnelles des *ayllus* sous la pression des partis politiques de la gauche soucieux de lui maintenir une ligne politique plus « classiste » qu'« indigéniste ».

Les campagnes andines boliviennes connaissent un nouveau processus d'ethnisation à partir de la fin des années 1980 avec la valorisation de la forme d'organisation traditionnelle de l'*ayllu* qui s'était maintenue dans certaines zones rurales. Ce processus marque une volonté de réinvention de la démocratie, locale et directe. En ce sens, il constitue une critique de l'organisation syndicale, dans ses formes de division classiste du monde social comme dans ses formes de représentations politiques, encadrées par les partis politiques. Les revendications ne s'inscrivent plus dans la lutte pour le contrôle des moyens de production, mais dans une lutte pour la reconnaissance de la citoyenneté, des droits collectifs, des territoires « originaires » et des identités culturelles. Ce mouvement donne naissance en 1997 au Conseil National des *Markas* et *Ayllus* du Qullasuyu (CONAMAQ), qui concurrence directement la CSUTCB au niveau national.

Le conflit entre les deux organisations naît ainsi d'une division historique du monde rural entre les « communauté libres » des *ayllus* et les anciennes terres d'*haciendas*. Chaque organisation a ainsi créé ses propres formes et stratégies d'articulation à l'État. Ces conflits sont aujourd'hui exacerbés au sein du gouvernement « paysan-indigène » d'Evo Morales, dans la lutte corporatiste pour la définition d'un programme de développement rural et l'accès aux financements et postes de l'État. Elles sont toutes deux entrées en concurrence pour le contrôle du pouvoir local et construisent entre elles une division de ce monde social, souvent plus symbolique que réelle, entre d'un côté des « paysans-indigènes » syndiqués, et de l'autre des membres des *ayllus* se revendiquant « originaires ». C'est ainsi la définition du monde rural qui est aujourd'hui en jeu.

B. Le « Pacte d'Unité » des organisations sociales rurales

Lorsque le gouvernement d'Evo Morales entreprit un changement de constitution politique de l'État, les organisations sociales se réunirent en un « pacte d'unité » afin de proposer une plateforme commune de revendications. Ce pacte est constitué de cinq organisations rurales afin de travailler à une proposition commune de Nouvelle Constitution Politique de l'État. Ce « pacte » rassemble deux organisations purement indigènes-originaires et trois organisations paysannes-indigènes.

Les deux premières sont composées du CONAMAQ que nous avons déjà cité, ainsi que de la Confédération des Peuples Indigènes de l'Orient Bolivien (CIDOB). Cette dernière rassemble, depuis 1982, les groupes ethniques des basses terres du bassin amazonien. Elle fut à l'origine de la marche pour la « Terre, le Territoire et la Dignité » en 1990, qui marqua un retour des revendications ethniques sur le devant de la scène politique. La CIDOB est aujourd'hui l'organisation indigène la plus puissante de Bolivie et la principale alliée du CONAMAQ.

En ce qui concerne les organisations dites « paysannes », la Fédération Nationale des Femmes Paysannes de Bolivie-Bartolina Sisa est une organisation parallèle à la CSUTCB, née en 1980. Elle rejoint ainsi son organisation mère dans les principes tout en y rajoutant une consonance de genre. Enfin, se positionne la Confédération Syndicale des Communautés Interculturelles de Bolivie (CSCIB), anciennement appelée Confédération Syndicale des Colonisateurs de Bolivie, née en 1970. Elle rassemble les « colonisateurs » : des paysans des communautés andines, descendus du haut plateau aride andin vers le bassin amazonien afin d'y occuper des terres, souvent sur des territoires indigènes. De ce fait, de nombreux conflits opposent cette organisation à la CIDOB dans l'Orient bolivien.

Un rapport de force s'est aujourd'hui installé entre ces organisations sociales rurales. Les tensions entre elles se répercutent au sein du gouvernement dans les relations entre organisations indigènes et le MAS. Le MAS fut en effet créé par les producteurs de feuille de

coca liés à la CSUTCB. Cette organisation se revendique ainsi la « *propriétaire du processus de changement* » impulsé par le gouvernement, et tente de bloquer toute contestation du discours gouvernemental au sein du « pacte d'unité ». Les organisations indigènes reprochent quant à elles au gouvernement de favoriser les organisations paysannes, au détriment des revendications indigènes. Comme me le disait un cadre du CONAMAQ : « *la nouvelle constitution de l'État nous donnait beaucoup de droits, mais les lois qui ont suivi nous les suppriment* ».

Une tension croissante entre le gouvernement et les organisations indigènes se situe dans la gestion des ressources naturelles. La CIDOB et le CONAMAQ souhaiteraient en effet que la gestion des ressources du sous-sol soit une compétence des autonomies indigènes, et pas uniquement de l'État comme cela est le cas actuellement.

C. La notion d'« Indigène Originaire Paysanne » comme unité du monde rural ?

La notion d'« Indigène Originaire Paysanne » présente dans la définition de l'autonomie, est un concept propre à la politique bolivienne. Son appellation prend ainsi en compte les différentes nominations du monde rural afin de ne pas exclure certaines organisations du processus. Ce sont cependant les organisations « indigènes » qui utilisent l'AIOC comme stratégie fondamentale de représentation politique. Ces stratégies ont entraîné des conflits dans les municipalités connaissant une superposition d'organisations sociales. Bien souvent, les organisations indigènes se déclarent comme les seules aptes à mettre en place une autonomie véritablement « indigène ». Les organisations paysannes n'ont dès lors d'autre alternative, pour maintenir leur représentation politique, que de bloquer tout processus d'ethnicisation de la municipalité en empêchant l'élaboration du statut organique. Morocoya, où l'on retrouve uniquement la CSUTCB, est entrée cependant dans un processus d'autonomie et est parvenue à présenter au Tribunal Constitutionnel Plurinational un statut organique, preuve que l'organisation syndicale est tout aussi apte à intégrer ce processus autonome dès lors qu'elle n'est pas concurrencée par une organisation « plus indigène » qu'elle.

D'autres conflits opposent également les *ayllus* entre eux (Salinas de Mendoza), ou à la population urbaine (Tarabuco) ou encore à des partis politiques (Jésus de Machaca avec le MAS). A Charagua, les divisions au sein de la population indigène ont conduit à la victoire assez contradictoire d'un parti de la droite opposé au processus autonome.

Parmi les 11 municipalités entrées en processus d'autonomie indigène, cinq sont parvenues aujourd'hui à constituer leur statut près de deux ans après l'ouverture du processus autonome : Uru-Chipaya (Oruro), San Pedro de Totora (Oruro), Jésus de Machaca (La Paz), Mojocoya (Chuquisaca) y Pampa Aullagas (Oruro). Dans deux municipalités au contraire, à Charasani et Chayanta, le processus est aujourd'hui bloqué. Dans la première, le problème vient de la superposition de trois organisations (CONAMAQ, CSUTCB et CSCIB). La deuxième, Chayanta, a fait l'objet d'une étude de terrain plus approfondie que nous décrirons maintenant.

Les municipalités et les organisations sociales :

- Charagua : CIDOB, CSCIB
- Tarabuco : CSUTCB, CONAMAQ
- Charasani : CSUTCB, CONAMAQ, CSCIB
- Jésus de Machaca : CONAMAQ
- Salinas de Mendoza : CONAMAQ
- San Pedro de Totora : CONAMAQ
- Chayanta : CONAMAQ
- Uru Chipaya : CONAMAQ

- Pampa Aullagas : CONAMAQ
- Huacaya : CIDOB
- Morocoya : CSUTCB

IV. Le cas de Chayanta

Chayanta est une des municipalités qui rencontre le plus de problèmes quant à la mise en place de son autonomie indigène. Pourtant, lors du recensement de 2001, 98 % de la population se considérait comme indigène.

1. Conflit entre *ayllus*

La municipalité de Chayanta est composée de deux *ayllus*, Panakachi et Chayantaka. Si les deux ont connu un même processus de syndicalisation avec l'arrivée d'ONG dans la région, suite à une forte sécheresse en 1983 (Rivera, 1992), chaque *ayllu* vécut par la suite un processus politique distinct. Dans l'*ayllu* Panakachi, une génération de *leaders* syndicalistes naît au début des années 1980 sous l'impulsion d'une radio catholique à tendance ouvriériste, la Radio PioXII. Rapidement cependant, ces *leaders* se détachent de celle-ci. Ils intègrent le mouvement katariste, articulant idéologie syndicale classiste et indianisme, et rejoignent le Mouvement Révolutionnaire Tupak Katari de Libération (MRTKL). Ce mouvement est à l'origine de la valorisation de la forme communautaire de l'*ayllu*. En 1993, la rupture est définitive avec l'organisation syndicale, lorsque ces *leaders* de Panakachi fondent en 1993 la Fédération des *Ayllus*, Originaire et Indigènes du Nord Potosi (FAOINP), et jouent par la suite un rôle fondamental dans la naissance du CONAMAQ en 1997.

L'*ayllu* Chayantaka au contraire reste fortement lié au syndicalisme paysan sous l'impulsion de *leaders* travaillant pour la radio Mallku Kiliria proche du parti de gauche Mouvement Bolivie Libre (MBL). Cette radio impulse de nombreux projets culturels ainsi qu'un processus de socialisation politique et syndical dans toute la région. A la fin des années 1990, l'ONG PROGRAMA DE DESARROLLO DE ÁREA (PDA), financée par l'ONG évangélique Vision Mundial, entreprend un nouveau processus de formation de *leaders* dans l'*ayllu* Chayantaka. Ceux-ci rentrent rapidement en concurrence avec les cadres de la radio Mallku Kiliria jusqu'à prendre le contrôle politique de l'*ayllu* en 1998. Cette année là, ils rompent définitivement avec l'organisation syndicale et rattachent l'*ayllu* Chayantaka à la FAOINP.

De par leur formation, les *leaders* de Chayantaka intègrent rapidement les charges de la FAOINP et évincent peu à peu les cadres de Panakachi de celle-ci. Ce sont eux qui impulsent le processus autonome de la municipalité quelques années plus tard en passant une alliance avec le parti MAS d'Evo Morales. Les anciens cadres de l'*ayllu* Panakachi n'ont dès lors d'autre alternative, pour exister politiquement, que de se rallier à des partis d'opposition au MAS... mais aussi à la l'autonomie indigène, alors même qu'ils la défendaient au sein de la FAOINP des années auparavant.

Le cas de la municipalité de Chayanta est ainsi révélateur de l'évolution politique des communautés indigènes. S'il ne s'agit pas ici de communautés historiquement « fermées », leur articulation croissante à la société (ONG, partis politiques, Églises) entraîne une multiplication des appareils de socialisation. Qu'ils soient politiques, religieux ou techniques, ceux-ci deviennent des « outils de distinctions » au sein de la communauté. Les individus et groupes naviguent ainsi entre des valeurs contradictoires et adoptent celles qui leur semblent les plus positives dans la construction de leur propre identité et dans leur opposition au groupe concurrent. Les « groupes de coopération » et cadres politiques des *ayllus* se redéfinissent ainsi selon les générations et les nouvelles formes de socialisation. Le passage de l'organisation syndicale à l'organisation de l'*ayllu* exprime ainsi bien cette dynamique interne aux communautés et aux possibilités d'ouvertures politiques.

Cette tension entre *leaders* concurrents est aujourd'hui un frein important au processus autonome. Le manque d'unité des *ayllus* ne leur permet pas d'affronter les autres secteurs de la population opposés à l'AIOC.

2. Conflit entre indigènes et mineurs

Au sein de l'*ayllu* Chayantaka existe une mine d'or, Amayapampa, tristement connue dans toute la Bolivie pour le « massacre de Noël » survenu en 1996. Cette année là, mineurs et paysans s'étaient unis afin d'expulser l'entreprise canadienne Vista Gold Corporation. Le gouvernement libéral de l'époque, dirigé par Gonzalo Sanchez de Lozada, avait fait intervenir l'armée ce qui provoqua le triste bilan de 9 morts et 35 blessés, lors d'affrontements sanglants entre paysans-mineurs et militaires. Quelques années plus tard cependant, cette alliance fut rompue lorsque les mineurs signèrent un contrat avec l'entreprise australienne Nueva Vista sans l'avis des autorités de l'*ayllu*.

Si le gouvernement d'Evo Morales ne cesse de confirmer que les ressources naturelles sont propriétés de l'État, les mineurs organisés d'Aymayapampa jugent cependant la constitution de l'AIOC comme une stratégie utilisée par les autorités indigènes afin de s'accaparer la mine. Le discours des autorités de Chayantaka et de la FAOINP est en effet loin d'être clair sur ce thème. Certains affirment ainsi que la mine doit revenir aux peuples indigènes, d'autres que l'AIOC doit permettre une renégociation du contrat au bénéfice de toute la population de l'*ayllu*. Pour certains encore, la mine doit être fermée afin de protéger la mère-nature, la *pachamama*. Les discours varient ainsi selon les autorités, selon les contextes ils se font volontiers pacificateurs, écologiques ou au contraire plus revanchards contre « l'impérialisme » qui pilla la Bolivie depuis l'exploitation espagnole des mines d'argent du Cerro Rico de Potosi.

Faute de consensus au sein même des *ayllus*, le dialogue ne peut se faire avec les mineurs. Les débats autour de l'AIOC tournent ainsi court, les uns étant accusés d'appuyer le « néo-libéralisme », les autres de vouloir détruire la seule entreprise réellement productive de l'*ayllu*. Malgré le discours parfois romantique sur la *pachamama*, le conflit tourne autour de la redistribution des bénéfices entre les deux secteurs de la population. L'accord signé entre les mineurs et l'entreprise ne prévoit des projets de développement que pour les communautés proches du centre minier fournissant une main d'œuvre à l'entreprise, excluant toutes les autres, mêmes celles connaissant les répercussions écologiques de l'exploitation. L'AIOC peut ainsi devenir une réelle opportunité de redistribution des richesses à l'ensemble de l'*ayllu* et de la municipalité, et pourrait permettre un meilleur contrôle des effets écologiques de l'exploitation. Les luttes corporatistes entre les deux secteurs empêchent cependant toute mise en place du dialogue.

3. Conflit entre indigènes et la population métisse

Il existe dans les *ayllus* de Chayantaka et de Panakachi un autre secteur opposé au processus autonome, celui de la population métisse des villages coloniaux de Chayanta, Aymaya et Panakachi. Cette population était l'ancienne élite locale, aujourd'hui très minoritaire. C'est elle qui occupait les postes politiques mais aussi qui possédait les quelques *haciendas* du secteur et contrôlait le commerce. La population indigène se rappelle encore des nombreux abus qu'elle a subi de la part de cette population. L'arrivée de *leaders* indigènes rompit avec ces relations paternalistes. C'est l'implantation du syndicat paysan qui pour la première fois libéra la population indigène comme le rappelle un ancien cadre syndical :

« *Le jilanku* (autorité indigène) n'était pas valorisé, il était manipulé par les métis. Eux ne voulaient pas qu'il parle, qu'il participe. Nous avons voulu que cela change comme organisation syndicale. Les autorités originaires étaient manipulées par la population de Chayanta. Elles ne pouvaient pas faire la réunion de l'*ayllu*... Les autorités venaient ici à

Chayanta, toutes, chaque dimanche, voir le corregidor (autorité républicaine), il était métis de Chayanta. Mais qu'est ce qu'ils faisaient ? Rien ! Ils venaient et restaient boire avec le corregidor. Ils buvaient beaucoup, beaucoup. Le corregidor donnait les orientations politiques. Nous, comme organisation syndicale, nous ne voulions pas cela. Nous nous sommes battus contre cela. De Chayanta nous avons envoyé les autorités de l'ayllu dans la communauté d'Irupata. Maintenant nous parlons de projets, maintenant il y a une lutte, les autorités parlent. Avant elles étaient timides, humbles ». (Teodoro Rasquido Fiesta)

Le processus d'AIOC est aujourd'hui perçu par la population métisse comme une nouvelle menace. Elle ne pratique en effet pas les « us et coutumes » communautaires, le *muyu* et le *thakhi*, et se demande bien comment elle pourra revendiquer sa participation politique au sein d'une autonomie indigène soumise aux lois des *ayllus*.

Comme le déclarait aussi une ancienne autorité politique du village d'Aymaya, « *je suis métis, jamais je ne serai indigène !* ». La valorisation de l'indigène dans la région a en effet entraîné un regain du racisme. La population métisse fut à l'origine de la construction de nombreuses écoles et d'ONG afin d'aider la population paysanne, dans une vision on ne peut plus paternaliste de contrôle de la masse indigène. Peu à peu, elles ont cependant perdu le contrôle des nouveaux *leaders* et se sont retrouvées écartées des postes de pouvoir au sein des différentes institutions, qu'elles soient publiques ou privées. Cette rancœur, ajoutée parfois à une certaine volonté de revanche des cadres indigènes, rend aujourd'hui le dialogue impossible.

Conclusion

Nous avons voulu montrer ici que l'Autonomie Indigène Originale Paysanne est une revendication « naturelle » des communautés indigènes-paysannes. Celles-ci se définissent en effet par une certaine dose d'autonomie vis à vis de la société englobante, mais aussi par une forme particulière de relation à l'État. L'AIOC en tant que stratégie de réappropriation du politique et d'articulation à l'État peut être perçue comme source de nouvelles possibilités politiques, économiques ou sociales, pour ces populations. La fragmentation du monde rural et la politisation de celui-ci a cependant entraîné une multiplication des organisations rurales aux intérêts corporatistes. Chacune a ainsi établi ses propres stratégies de développement et d'articulation à l'État. Si l'autonomie indigène est une opportunité pour les organisations indigènes, elle est perçue comme une menace par les organisations paysannes. A ces conflits pour le contrôle du monde rural, s'ajoutent le conflit entre communautés indigènes et le monde urbain métis et celui autour de l'exploitation des ressources naturelles.

L'AIOC pose ainsi différents défis. Il s'agit tout d'abord de parvenir à constituer une nouvelle forme d'autonomie et d'articulation avec la société englobante mais aussi d'articulation locale des différents secteurs et organisations déchirées par des processus historiques et sociaux opposés. De ces réussites et échecs dépendront sans nul doute l'avenir de l'État Plurinational de Bolivie et l'évolution du nombre d'autonomies indigènes dans le pays.

Bibliographie

- GERVAIS, M. MENDRAS, H. SERVOLIN, C. TAVERNIER, Y. (1969), « Le défi paysan », in Mendras, H. Tavernier, Y., *Terre, paysans et politique. Structures agraires, systèmes politiques et politiques agricoles*, Paris, SEDEIS, pp. 16-138.
- GOLTE, J. (1980), *La racionalidad de la organización andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- GORDILLO, J.-M. (2000), *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*, La Paz, PROMEC/Plural Ediciones/Universidad de la Cordillera.

- GRONDIN, M. (1978), *Comunidad andina : explotación calculada. Un estudio sobre la organización comunal de Muquiyaayo-Peru*, Santo Domingo, UTSEARD.
- HARRIS, O (1987), *Economía étnica*, La Paz, HISBOL.
- LARSON, B. (1992), *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba 1500-1900*, La Paz, CERES/HISBOL.
- MENDRAS, H. (2000), « L'invention de la paysannerie. Un moment de l'histoire de la sociologie française d'après-guerre », *Revue de Sociologie Française*, Vol.41, n°3, pp. 539-552.
- MURRA, J. (1975), *Formaciones Económicas y políticas del Mundo Andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- PLATT, T. (1982), *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte Potosí*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J. (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Rivera, S. et LE TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (1992), *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*, La Paz, Aruwiwiri.
- SCOTT, J. (1976), *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
- THOMSON, S. (2006), *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo/Aruwiwiri.

L'inexorable quête d'autonomie des Mapuche dans le Chili actuel*

Fabien Le Bonniec

Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales (NEII)

Universidad Católica de Temuco (Chili)

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS)

fabien@uct.cl

Résumé

La période post-dictature s'est caractérisée au Chili par la réaffirmation du modèle néolibéral et la mise en place de politiques de promotion de la diversité culturelle. A la fin des années 1990, les mobilisations de communautés et d'organisations mapuche ont mis au grand jour les limites de ces politiques et ont opéré une rupture dans les représentations de la société chilienne sur les Mapuche, mais aussi celles de ces derniers sur eux-mêmes. De nouveaux enjeux dans la lutte pour la terre et le territoire sont apparus, annonçant une renaissance du discours autonomiste. « L'imagination constituante » des Mapuche a consisté à occuper le terrain politique chilien à la recherche de nouvelles formes de démocratie participative, prenant part à la transformation de l'État centraliste. Les mobilisations se sont recomposées en entités territoriales et la mise en visibilité de l'élite mapuche représente un paradigme alternatif, vecteur de subjectivation au sein de la société chilienne et mapuche.

I. Introduction

Partons de la constatation, qu'il y a aujourd'hui et depuis maintenant une vingtaine d'années un mouvement revendicatif mapuche au Chili qui aspire de vive voix à une autonomie et plus récemment à l'auto ou la libre détermination. Celui-ci a fait l'objet de quelques études en sciences sociales (Bengoa, 1999 ; Foerster, 1999 ; Lavanchy, 1999 ; Mariman, 1997 ; Mella, 2001 ; Saavedra, 2002 ; Samaniego, 2002), provoquant d'éphémères débats quant à la manière de le qualifier, à savoir s'il s'agit d'un mouvement ethnonationaliste, ethnocorporatiste, autonomiste... Les discours tout comme les pratiques, surtout lorsqu'ils se présentent comme des actes de résistance dans un contexte d'oppression, ont tendance à se mêler, se contredire et se transformer dans le temps, tandis que les acteurs sont parfois sujets à des processus de conversion ou de désengagement. Aussi est-il infructueux d'essayer de classer leurs discours et pratiques dans des catégories fixes en sachant qu'ils se transforment selon les contextes. On peut également généraliser cette observation aux assignations d'identités politiques, qui, bien que relevant d'autres modes d'identifications, sont également soumises à l'instabilité et au caractère inachevé des relations sociales et de leurs contextes d'interactions.

Une autre constatation initiale réside dans le contraste criant existant entre ces discours autonomistes et la situation des Mapuche, la plupart de ces populations vivent en milieu urbain en dehors du territoire historique dont les organisations revendiquent l'autonomie et dans des situations de pauvreté qui les rendent dépendantes des subsides d'État en tout genre. Cette marginalisation sociale associée à la persistance de discriminations au sein de la société chilienne constitue un terreau fertile à un mouvement tel que l'autonomiste, en créant une communauté d'expérience.

* Ce texte fait parti d'une recherche bénéficiant du soutien de Direction générale de recherche et *postgrado* de l'Université Catholique de Temuco et du projet Mecesus UCT 0804.

C'est fort de ces constatations et des incertitudes qu'elles sous-tendent que je propose d'explorer la généalogie du mouvement autonomiste mapuche contemporain au Chili car il ne relève ni d'un phénomène spontané, ni d'une doctrine qui reste figée dans le temps. Il s'agit de comprendre comment celui-ci s'est inscrit dans des contingences locales, nationales voire internationales, tout en participant à leur dynamisation, et a mis en pratique des notions discursives exogènes qu'il s'est approprié.

II. L'émergence du discours mapuche sur l'autonomie

C'est à la fin des années 1970 que la question de l'autonomie est apparue dans le discours public mapuche. Le mouvement des *Centros culturales*, fondé en pleine dictature et considéré à ses débuts comme ayant des visées « culturalistes » à cause de sa défense immodérée de la communauté en tant que forme d'organisation traditionnelle mapuche et de l'usage ostentatoire de la langue, des rituels et des habits, va s'avérer être la fabrique d'un discours autonomiste unitaire et de jeunes leaders provenant des communautés et installés en ville. Ses dirigeants vont introduire un vocabulaire relativement nouveau dans les discours se référant à l'autodétermination et l'autonomie qui a signifié une double révolution, d'abord dans les termes utilisés, mais surtout dans la façon de considérer les populations indiennes, en tant que membres d'un collectif politique, un Peuple, c'est-à-dire sujet de droit et non plus objet.

Une telle évolution dans les discours publics mapuche témoigne du passage de sujets dominés, victimes, à celui d'un collectif, dont l'autonomie culturelle et l'autodétermination constituent les moyens de se pérenniser dans le temps. Cette apparente prise de conscience était certainement liée à la menace portée au futur des Mapuche et représentée par la promulgation par la junte militaire en 1979 du décret-loi 2568 qui consistait en un véritable démantèlement légal et une tentative de les diluer dans l'économie de marché. Ces revendications ont impliqué un questionnement qui ne se limitait pas aux discours des Mapuche et portait sur la place des populations indigènes au sein d'États nationaux et de sociétés les dominant et niant leur existence en tant que Peuple. Dirigeants et mapuche exilés, ont pris une part active dans les forums et rencontres internationales, tels que ceux des Barbade, tenus durant les années 1970 et 1980, et ont ainsi alimenté cette nouvelle phraséologie

Ce discours autonomiste Mapuche s'inscrit dans une tradition politique datant des premières organisations mapuche au XX^e siècle, mais également dans les expériences de luttes foncières des communautés. Suite à l'interruption brutale de la réforme agraire, qui avait permis d'en terminer définitivement avec le système archaïque des latifundios, les organisations mapuche ont en effet été obligées de chercher d'autres arguments que ceux utilisés dans le passé sur la question de la justice sociale même si leur objectif était le même : récupérer les terres communautaires. Ces discours ainsi que leurs références, ont été façonnés et structurés durant les décennies précédentes par des professionnels mapuche notamment au sein des institutions d'État, des intellectuels et des artistes indigènes, c'est-à-dire toute une génération issue des migrations urbaines, marquée par la discrimination et par les histoires de spoliations racontées par leurs aînés. L'émergence d'une littérature « ethnonationale » au cours de la seconde moitié du XX^e siècle revendiquant la culture, la langue, l'oralité et la mémoire comme support d'une production littéraire autonome, est certainement venue alimenter tout un imaginaire politique que les dirigeants se sont réappropriés durant les années 1980. Plus encore, ces ouvrages, tout comme les demandes écrites produites dans un tout autre registre par des paysans mapuche réclamant leur terre tel qu'on en trouve la trace

dans les archives, ont matérialisé une pensée, une mémoire et un territoire et ont ainsi constitué ce que J.-F. Bayard et J.-P. Warnier (2004) appellent « matière à politique ».

Les discours sur la communauté en tant qu'élément essentiel à la survie de la culture mapuche et sur l'autodétermination comme l'aspiration légitime du peuple mapuche, s'inscrivent dans une conjoncture internationale de décolonisation où l'on commence à discuter la légitimité des droits politiques des populations autochtones dominées. Mais ils sont surtout déployés dans un contexte national marqué par la mise en péril des communautés et de l'intégrité de leur terre. Les aspirations de décolonisation, d'autonomie et d'autodétermination s'avèrent des réponses légitimes à la promulgation non concertée, ni consultée, de textes législatifs affectant le quotidien et le mode de vie traditionnel des Mapuche. Ces discours, s'adressant non seulement à la Junte mais surtout à l'opinion internationale, sont élaborés et dirigés vers l'extérieur de la communauté. Ils relèvent d'un phénomène observé en Colombie (Hoffmann, 2000 : 50) où les dirigeants et intellectuels sont contraints de produire des discours dans un cadre de pensée construit ailleurs. Les catégories auxquelles ils ont recours cherchent à particulariser la culture indigène en la différenciant du monde occidental, rendant ainsi efficaces ces discours auprès d'un auditoire non indigène. Des expressions telles que « l'harmonie avec la terre », « la terre-mère », « la propriété collective », « notre propre culture », « notre propre langue », redondantes dans ces discours, sont autant d'arguments de ce dispositif discursif cherchant la réaffirmation d'une identité autochtone et des frontières séparant les deux mondes, indigène et non indigène.

III. La fabrique de l'autonomie entre sphères locales, nationales et internationales

La « transition démocratique » au Chili au début des années 1990 a eu diverses conséquences sur le mouvement Mapuche. D'une part, le rétablissement d'un système électoral, bien que faussé, a donné l'opportunité aux organisations Mapuche de s'immiscer dans le « jeu démocratique », de faire des alliances politiques, de constituer son propre parti ou de présenter ses propres candidats. D'autre part, le retour à la démocratie, comme l'ont signalé Willem Assies et Hans Gundermann (2007), a réaffirmé le modèle économique néolibéral, la liberté d'entreprendre et l'ouverture du marché, de jouir des ressources naturelles du pays, provoquant de nouvelles pressions sur les communautés. Enfin, le retour à la démocratie a également été marqué par la discussion et la promulgation de la loi indigène 19.253 qui va confirmer le Chili comme étant l'un des pays le moins avancé en matière de reconnaissance de droits indigènes.

On a assisté durant les années 1990 à une moralisation des rapports sociaux basée sur des valeurs considérées comme communes. Au nom de ce consensus sur la modernisation et la démocratisation du pays, on appelait à regarder vers l'avenir et à mettre au second plan les politiques de mémoires (Joignant, 2005 : 37), tout comme les antagonismes historiques de classes et de « races ». Parmi ceux qui se sont démarqués du consensus établi après le pacte de Nueva Imperial l'organisation mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam (AWNg), plus connue sous le nom de Conseil de Toutes les Terres, a refusé de participer à ce qu'elle considérait être une simple politique de cooptation de dirigeants indigènes. Alors que l'acte de Nueva Imperial prescrivait la résolution des demandes foncières à travers les institutions qui allaient être mises en place, et non plus à travers les mobilisations telles les *tomas*, l'AWNg a initié dès 1991 des « récupérations » de terres. Outre le fait qu'elle a été la première organisation à entreprendre ce type d'action en période de démocratie, les discours et pratiques déployés par l'AWNg se sont distingués de ceux du reste des organisations indigènes participant à l'élaboration de la loi indigène.

Le mode d'organisation de l'AWN_g, dont l'autonomie, l'autodétermination et la reconstruction de la Nation mapuche étaient les mots d'ordre, se basait sur des supposées « autorités traditionnelles ». Pour parvenir à de tels objectifs, l'AWN_g prônait notamment la récupération des terres ancestrales et la reconnaissance et l'application des pactes hispano-mapuche établissant une indépendance « du fleuve Bío-Bío jusqu'au sud ». L'organisation s'est également fait connaître pour avoir introduit diverses innovations d'ordre symbolique, mais fondamentales dans l'imaginaire nationaliste mapuche qui s'est réaffirmé dans les années 1990 : élaboration collective d'un étendard de la Nation Mapuche, défense des traités hispano-mapuche devant les Nations Unies, établissement d'un tribunal Mapuche, liens étroits avec des organisations Mapuche d'Argentine.

L'apparition de l'AWN_g dans l'espace public chilien, ses différentes innovations, mais surtout son positionnement comme l'unique organisation s'opposant à l'État chilien, a joué un rôle considérable dans la constitution du mouvement autonomiste contemporain et dans la redéfinition de la territorialité comme un élément central de ses revendications. Tout en se revendiquant en dehors du jeu politique chilien et attaché aux coutumes ancestrales, par opposition aux autres organisations indigènes de l'époque, l'AWN_g a pourtant été pris dans des « structures d'opportunités politiques » qui s'avèrent être avant tout contextuelles et situationnelles. La mobilisation de la « ressource » (pour reprendre le vocabulaire de Tarrow) du « droit » contre l'État chilien, à travers l'élaboration d'un « projet de loi de nos autorités originaires » ou le recours aux instances internationales pour obtenir la reconnaissance des pactes hispano-mapuche, montrent qu'AWN_g n'a pas seulement profité de ces opportunités, mais est parvenu à les créer et à se les approprier.

Le projet autonomiste qui a été édifié durant les années 1990 ne doit pas tout à la seule organisation AWN_g, divers autres acteurs y ont joué un rôle et particulièrement « l'intellectualité mapuche », qui s'est chargée, à travers le Centre d'études et de documentation mapuche Liwen (CEDM-Liwen), de livrer les premières propositions d'autonomie au niveau régional (1990). Historiens, sociologues, anthropologues, littéraires d'origine mapuche et provenant d'universités chiliennes et étrangères ont ainsi formé une « masse critique » dont la production intellectuelle a alimenté et fait prévaloir les discours des organisations mapuche. Constitués en réseaux, avec les artistes mapuche, ils ont été au centre de la « renaissance » culturelle et politique de la société mapuche (Boccaro, 2006), et ont été à la fois les objets et les acteurs de leurs médiatisations à travers Internet, moyen qu'ils ont su s'approprier rapidement afin de donner visibilité à leurs discours et mobilisations. La multitude de sites dédiés aux Mapuche et créés depuis une quinzaine d'année met notamment en évidence comment la figure de l'intellectuel mapuche, son discours et ses pratiques ont fortement évolué dans le temps (Le Bonniec, 2011). Ils ont ainsi réussi à formaliser progressivement une géopolitique de la connaissance, mettant en avant une « épistémologie propre » basée sur la décolonisation des méthodologies et des théories (Marimán, Caniuqueo, Millalen et Levil, 2006), et à inviter les chercheurs non-mapuche à des méthodes de recherche collaborative et participative (Hirt, 2008).

Une caractéristique importante à signaler des différentes organisations citées précédemment, est que leurs sièges se trouvent tous à Temuco, ville considérée comme le centre du territoire mapuche. Le nouveau cycle qui a débuté à partir de 1997-98 s'est caractérisé par l'émergence de référents politiques contestant l'hégémonie de ces organisations de IX^o région, et est parti d'autres villes telles que Concepción, tout en se revendiquant des communautés des provinces de Malleco et d'Arauco. Ce mouvement a remplacé « les communautés » - celles-ci mêmes qui avaient été fondées, puis divisées avant

d'être réinventées par l'État - au centre de leur discours revendicatif. La Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM), officiellement fondée en 1998, a marqué ce renouveau politique. Elle s'est voulue en rupture avec les pratiques des organisations antérieures en prônant l'exercice quotidien et *in situ* du droit d'autodétermination et d'autonomie, et en scandant « le pouvoir est dans la communauté ». La CAM s'est fait connaître à travers ses actions souvent menées par des personnes encagoulées contre les intérêts économiques des multinationales du bois installées sur leur territoire historique, telles que les « récupérations productives » ou les attaques de camions forestiers.

Une autre particularité de cette organisation est que sa composante est relativement jeune et qu'elle réunit des personnes venant autant du monde rural que de l'urbain. Il s'agit de fils ou petit-fils de mapuche ayant migré à Santiago pour des raisons économiques, d'étudiants ou de jeunes paysans, tous souffrant d'une façon ou d'une autre du manque de terre et conscients des abus et humiliations dont ont soufferts leurs aïeux. La CAM se veut en ce sens assez pragmatique : il ne s'agit pas de récupérer des formes d'organisation socio-territoriales passées et disparues, comme le revendiquent les référents qui lui sont contemporains, mais plutôt un contenu, c'est-à-dire un potentiel politique existant au sein des communautés et qui est souvent plus opérationnel que les supposées structures traditionnelles.

Les *Identidades Territoriales* (« Identités territoriales ») constituent une autre tendance au sein du cycle de protestation mapuche initié à la fin des années 1990, ses membres aussi procèdent à des récupérations de terres. Mais leur posture se veut généralement moins « antisystémiques » que celle de la CAM, en acceptant la négociation avec l'État pour arriver à leurs fins qui consistent principalement à l'obtention de territoires communautaires historiques, la reconnaissance de leur mode d'organisation « traditionnelle » et la captation de financements publics afin de soutenir leur projet d'autogestion politique et économique à un niveau local. Il ne s'agit donc plus comme dans le cas de l'AWN de revendiquer un territoire et un peuple nation, mais la reconnaissance de différentes structures territoriales locales autogérées et des autorités traditionnelles leurs correspondant. L'émergence de ces référents locaux reste en partie liée aux fortes pressions auxquelles leurs populations, leurs territoires et surtout leurs ressources naturelles et culturelles sont soumis. Et c'est souvent dans le contexte de conflits engendrés par « l'invasion forestière » ou la construction de barrages ou d'autoroutes sur leur territoire, que ces entités sont apparues et se sont affirmées en tant qu'acteurs politiques à l'assise locale et traditionnelle.

Aujourd'hui l'autonomie et le territoire sont devenus les maîtres-mots des revendications des organisations mapuche, mais ils restent cantonnés aux discours sans que l'on puisse réellement savoir de quoi il s'agit au niveau des pratiques. Face au relatif succès de ces discours, l'État chilien se targue du succès remporté auprès des communautés par des politiques clientélistes d'assistance supposées, aux antipodes des velléités des organisations autonomistes. S'il reste aujourd'hui difficile de mesurer clairement leurs véritables impacts politiques, on peut au moins conclure que les différents discours et pratiques décrits précédemment et attribués à un mouvement se qualifiant d'autonomiste ont contribué à ouvrir un imaginaire des possibles. L'usage d'Internet et des réseaux sociaux, la fondation d'un parti politique autonomiste tout comme la restructuration d'organisations traditionnelles et le rétablissement d'anciens modes de rassemblements et de prises de décisions (Trawun) sont autant d'innovations apportées par les organisations autonomistes contemporaines qui ouvrent la possibilité à de nouvelles formes de mobilisations.

IV. L'imagination constituante autonomiste mapuche

A prononcer et revendiquer « l'autonomie et le territoire » dans le contexte de la lutte de Mapuche, ces notions induisent une dimension idéale et performative, mais leurs enjeux sont bel et bien réels. Il s'agit de concepts souvent « vides » qui, introduits dans les discussions et débats, ont circulé, ont été approfondis, réappropriés par les organisations et communautés, mais également par les agents de l'État et d'ONG pour en enrichir le contenu. L'ensemble des composantes du mouvement mapuche autonomiste décrit précédemment en tant que champ social participe d'un espace de représentations, non seulement de discours, mais également de pratiques se référant à l'autonomie. On trouve ainsi un peu partout en pays mapuche, ainsi qu'en milieu urbain, différentes initiatives locales dérivant de cet espace de représentations, par exemple les récupérations « productives » et le « contrôle territorial » qui ont vu le jour avec la CAM. Il s'agit d'une part de prendre le contrôle économique des terrains récupérés en les exploitant ou en y construisant des habitations et ainsi, de rendre effective la réappropriation des terres ; d'autre part, le « contrôle territorial » consiste à réaffirmer la légitimité et le droit de souveraineté des communautés et de leurs autorités traditionnelles sur leur territoire, notamment en attaquant toute personne s'y étant introduite sans en avoir demandé l'autorisation.

Ces dernières années, d'autres communautés ne se revendiquant pas de la CAM, ont mené leur propre initiative en essayant d'accorder la question politique avec celle fondamentale de l'économique. La *Coordinación de Comunidades Mapuche en Reivindicación Territorial* (Coordination des communautés mapuche en revendication territoriale) de Galvarino, une « structure politique propre » reconnue et aujourd'hui financée par l'État chilien, après avoir présenté plusieurs candidats aux élections municipales et s'être aperçue que sans capacité économique il était impossible de les gagner, a commencé des actions de récupérations de terres. Ils ont réussi à conclure un accord et obtenu de l'entreprise forestière qui occupait ces terres le droit de les occuper, de les exploiter et d'obtenir un pourcentage sur les bénéfices de la vente du bois qu'ils avaient en charge. L'objectif de l'association de communautés est ainsi de renverser les structures de dominations non seulement économiques, mais également politiques, mises en place par les entreprises forestières et les grands propriétaires de la région.

Les notions étroitement liées se référant à l'autonomie et au territoire ont également été transférées dans le champ de l'éducation, où on trouve plusieurs communautés qui développent leur propre projet d'éducation mapuche, autogéré, tout en étant également engagé dans des revendications territoriales. La plus emblématique « l'école communautaire » *Kom Pu Lof Ñi kimeltuwe* (« Lieu d'enseignement de tous les Mapuche ») de LLaguepulli, dans la commune de Puerto Saavedra, initiative collective née en 2005 lorsque plusieurs professeurs mapuche licenciés par l'Église catholique décident de « récupérer » l'école que celle-ci administrait, mettant en place leur propre programme scolaire et ayant comme principal objectif « une éducation depuis l'identité culturelle mapuche ». Ces différentes expériences, et bien d'autres, même si certaines n'ont pas perduré bien souvent du fait de divisions internes entraînant la démobilisation – question importante que malheureusement je n'ai pas le temps d'aborder mais qui devra faire l'objet d'un futur article – ont fait des émules. Elles ont toutes le dénominateur commun de s'alimenter de l'imaginaire autonomiste qui s'est construit ces 30 dernières années au Chili.

V. Conclusion

L'édification du mouvement autonomiste mapuche en période de transition démocratique chilienne ne s'est pas faite sans certaines contradictions et ambiguïtés. Même si le discours des leaders mapuche a pris de la consistance au gré des discussions et différentes expériences se réclamant de l'autonomie, celle-ci aujourd'hui reste encore une utopie. L'autonomie et le territoire se sont affirmés comme des métarécits, puissant vecteur de subjectivation, dont les effets vont bien plus loin que les rangs des militants des organisations les prônant publiquement. Il suffit d'observer la quantité de T-shirt portant la mention « Autonomie et territoire pour le Peuple mapuche » et circulant dans les rues de la capitale chilienne pour se rendre compte que plus qu'un slogan ou une consigne, ces termes sont devenus une icône portée par Mapuche, Chiliens et étrangers. Outre la remarque du succès auprès d'une population diversifiée, cette observation soulève une question plus large quant aux affinités entre aspiration d'autonomie et politiques néolibérales, à savoir en quoi la première n'est-elle pas devenue l'objet de la seconde ? Le regain d'intérêt de la part d'un État à tradition centraliste comme le Chili, pour les processus locaux de participation citoyenne éveille d'autant plus les interrogations. Les différentes expériences brièvement présentées dans cet article montrent que l'État ne reste pas indifférent aux velléités d'autogestion et d'autonomie, lorsqu'il ne les soutient pas. Quant à ses politiques d'assistanat peu enclines à la libre détermination des peuples autochtones vivant au Chili, elles font bonne figure en cooptant dirigeants et organisations, en se réappropriant et redéfinissant notions et concepts issus du mouvement autonomiste, et en drapant ses politiques des qualificatifs « interculturels » et plus récemment « multiculturels ». Plus néolibéraux sont les gouvernements qui se succèdent, plus ils se sont montrés enclins à accepter certains discours autonomistes. Leur intromission dans des processus locaux leur permet ainsi d'appliquer des dispositifs de vigilance s'illustrant par l'imposition de diverses formalités et procédures bureaucratiques dans le but d'accomplir des objectifs et de rationaliser les coûts, et ainsi s'inscrire dans une tendance internationale de désengagement des pouvoirs publics et d'effacement des mécanismes nationaux de régulation, laissant ces territoires et leurs ressources sous l'emprise de l'économie de libre marché (Giraut et Antheaume, 2005 : 11).

Finalement l'enjeu du mouvement mapuche autonomiste contemporain n'est pas tant de pratiquer cette autonomie rêvée sur un territoire sur lequel il est aujourd'hui en minorité ou sur des micro-territoires où il serait majoritaire mais qui formerait un « archipel de communautés » (Toledo, 2005) situées au milieu d'exploitations forestières. La question qui semble se poser aujourd'hui est comment il peut dialoguer et s'imposer face aux différents acteurs en présence, État, multinationales, latifundistes, sociétés civiles chilienne et mapuche dans leur ensemble, afin d'obtenir une cogestion des ressources naturelles situées sur leur territoire historique et ainsi faire valoir le principe de souveraineté défendu depuis plusieurs siècles et connu aujourd'hui sous les termes « d'autonomie » et de « territoire ».

Bibliographie

- ASSIES, W. et GUNDERMANN, H. (2007), « Introduction », in Assies, W. et Gundermann, H (dir.), *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, San Pedro de Atacama, Línea editorial IIAM, pp.11-25.
- BAYART, J.-F. et WARNIER, J.-P. (dir.) (2004), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Éditions Karthala.
- BENGOA, J. (1999), *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el siglo XX^e*. Santiago. Ed. Planeta.

- BOCCARA, G. (2006), « The Brighter Side of the Indigenous Renaissance (Parts 1, 2 et 3) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 6, mis en ligne le 16 juin 2006, référence du 14 juillet 2006, disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/document2405.html> ;
<http://nuevomundo.revues.org/document2483.html>;
<http://nuevomundo.revues.org/document2484.html>
- FOERSTER, R. (1999), « ¿ Movimiento Étnico o Etnonacional Mapuche ? », *Revista de Crítica Cultural, Santiago*, 18, pp. 52-58.
- GIRAUT, F. et ANTHEAUNE, B. (2005), « Au nom du développement, une (re)fabrication des territoires », in Antheaume, B. et Giraut F. (dir.), *Le territoire est mort. Vive les territoires !*, Paris, IRD.
- JOIGNANT, A. (2005), « La politique des "transitologues" : Luttes politiques, enjeux théoriques et disputes intellectuelles au cours de la transition chilienne à la démocratie », *Politique et Sociétés*, Vol. 24 (2-3), 2005, pp. 33-59. [en ligne] <http://www.erudit.org/revue/ps/2005/v24/n2-3/012690ar.pdf> consulté le 19 juillet 2009.
- HIRT, I. (2008), *Redistribuer les cartes : Approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*, Thèse de doctorat sciences économiques et sociales, mention géographie de l'Université de Genève, dirigée par Bernard Debarbieux.
- HOFFMANN, O. (2000), « Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie) », in Jolivet, M-J. (dir.), *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Autrepart, Cahiers des Sciences Humaines, 14, pp. 33-51 [en ligne] http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/autrepart/010021949.pdf consulté le 12 avril 2009.
- LAVANCHY, J. (1999), *Conflicto y propuestas de autonomía Mapuche*, Santiago [en ligne], <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>, consulté le 10 novembre 2006.
- LE BONNIEC, F. (2009), « Chronique d'un procès antiterroriste contre des dirigeants mapuche », *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales*, in Bosa, B. et Wittersheim, E., Paris, Karthala.
- LE BONNIEC, F. (2011), « Mitos y realidades acerca de la figura de la intelectualidad mapuche en la edad del multiculturalismo neoliberal chileno », *Cuadernos Interculturales*, Second Semestre 2011, 9 (17), pp. 53-72.
- MARIMAN, J. (1997), « Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura », *Communication présentée au 49° Congrès International des Americanistes*, Quito, 7 juillet 1997.
- MARIMAN, P., CANIUQUEO, S., MILLALEN, J. et LEVIL, R. (2006), *¡...Escucha Winka...!. Cuatro ensayos de historia nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago du Chili, Ediciones Lom.
- MELLA, M. (2001), *Movimiento mapuche en Chile 1977-2000. Un estudio por medio de la prensa escrita*, Tesis de Licenciatura, Santiago. Universidad Academia Humanismo Cristiano, Departamento de Antropología. [en ligne] http://www.archivochile.cl/tesis/03_tpo/03po0001.pdf consulté le 3 mai 2008.
- SAAVEDRA, A. (2002), *Los Mapuches en la sociedad chilena actual*, Santiago, LOM.
- SAMANIEGO MESIAS, A. (2002), « Identidad, territorio y existencia de la nación mapuche : ¿ derechos políticos autonómicos ? », *Instituciones y Desarrollo*, 12-13, pp. 131-145.
- TOLEDO, V. (2005), « Las tierras que consideran como suyas. Reclamaciones mapuche en la transición democrática chilena », *Revista Asuntos Indígenas*, Copenhague, IWGIA, 4 (4), pp. 38-50.

L'institutionnalisation des « autonomies indigènes » en Bolivie¹

Laurent Lacroix
SOGIP-IIAC/LAIOS
École des Hautes Études en Sciences Sociales
Paris - France
laurentlacroixdefaye@yahoo.fr

En Bolivie, les droits à l'autodétermination et à l'autonomie des peuples autochtones occupent une place particulière dans la vie politique depuis qu'ils se sont traduits, en 2009, en principes constitutionnels et qu'ils se trouvent au centre des débats nationaux sur les modalités de mise en place d'un État plurinational, lui aussi constitutionnalisé et reposant sur un schéma général d'organisation politico-administrative basé sur des entités territoriales décentralisées autonomes.

La Constitution bolivienne prévoit, en effet, d'instaurer un « État unitaire de droit plurinational communautaire » dont le sens et les implications restent à définir. Elle garantit aux peuples autochtones la libre détermination, le droit à l'autonomie, à l'autogouvernement, à la culture dans le respect de l'unité de l'État². Elle reconnaît leurs « territoires ancestraux », leurs institutions et leurs systèmes de gouvernement³. Ces principes fondamentaux se déclinent en une cinquantaine d'articles généraux traitant directement de la question des peuples autochtones, soit un huitième des articles de cette Constitution. Celle-ci considère chacun des quarante-six articles de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (2007) et va même au-delà en institutionnalisant lesdites « autonomies indigènes » dans la nouvelle organisation politico-administrative de l'État.

Afin de mieux cerner la situation actuelle et le futur proche de ces autonomies en Bolivie, cette communication présente brièvement ce qui les précède, les définit et les caractérise⁴. Dans un premier temps, quelques précédents historiques sont signalés pour mieux comprendre le contexte dans lequel s'est réalisée la constitutionnalisation de ces autonomies indigènes. Puis, les dispositifs et les procédures d'instauration de celles-ci sont décrits pour saisir l'ampleur des innovations politiques. Enfin, le processus sera appréhendé dans sa globalité par un ensemble de questionnements critiques sur ses possibles effets à venir.

I. Quelques étapes préalables à la constitutionnalisation des autonomies indigènes

La signification de la revendication d'autonomie portée par les mouvements autochtones de Bolivie a évolué avec les périodes historiques. Dans les années 1970, les premières organisations indianistes⁵ font leur apparition pour conquérir une autonomie de type

¹ Les recherches menant aux présents résultats ont bénéficié du soutien financier du Centre européen de la recherche au titre du septième programme-cadre de la Communauté en vertu de la convention de subvention ERC-2009-AdG-20090415-SOGIP pour le projet de recherche « Scale of governance, the UN, the States and Indigenous peoples human rights : the meanings and issues of self-determination in the time of globalization ».

² Notamment les articles 2 et 30.

³ Notamment les articles 11 et 26.

⁴ Sur ce point, elle fait office d'introduction sommaire à l'analyse de mon collègue Claude Le Gouill sur les modalités et les effets de l'instauration des premières autonomies indigènes dans les Andes boliviennes.

⁵ Sur l'émergence de ces organisations, voir, entre autres, Michel De Certeau & Yves Materne, 1977, *Le Réveil indien en Amérique latine* Paris : Cerf ; Alain Labrousse, 1984, *Le Réveil indien en Amérique andine*, CETIM ; Yvon Le Bot, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine, indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala ;

organisationnelle. Leur émancipation est double. D'une part, elles remettent en cause « l'indigénisme étatique »⁶ utilisé comme principal dispositif par les régimes nationaux populaires en place depuis les années 1930 pour assimiler les populations autochtones. D'autre part, ces organisations s'extirpent des « régimes corporatistes de citoyenneté »⁷ ou de « corporatisme d'État »⁸ imposés par ces mêmes gouvernements nationaux-populaires qui ne permettaient, en Bolivie comme dans de nombreux pays latino-américains, aucune autonomie des syndicats ou des secteurs sociaux organisés vis-à-vis de l'État et des gouvernements en place.

Alors que le pays entre dans une phase de transition démocratique au début des années 1980, les organisations autochtones et paysannes revendiquent l'instauration d'un État plurinational. Prôné sans être clairement défini par ces organisations, ce dernier impliquerait le respect du droit à l'autodétermination des nations autochtones dont la signification, à cette époque, correspond à celui de s'auto-identifier comme indien ou indigène et d'agir collectivement de manière autonome pour faire valoir des droits collectifs spécifiques.

À partir des années 1990, la recherche d'autonomie des mouvements autochtones s'exprime principalement à travers la revendication territoriale. La *Confederación Indígena del Oriente boliviano* (CIDOB) joue alors un rôle important⁹. Représentant les organisations autochtones des Basses Terres du pays, elle démontre d'une part, une forte capacité de mobilisation en organisant des marches revendicatives et des manifestations qui influencent le cours de la vie politique nationale. D'autre part, elle fait preuve d'une force de proposition en présentant de nombreux projets de loi et en participant activement aux discussions sur d'éventuelles réformes constitutionnelles. L'activisme de la CIDOB constitue, avec le contexte international propice à l'application simultanée de recettes néolibérales et de considération pour la question des peuples autochtones ainsi que le changement de gouvernement national en 1993, l'un des éléments à considérer pour comprendre l'adoption des principes du multiculturalisme libéral en Bolivie.

La Constitution est réformée et reconnaît la Bolivie comme une nation multiethnique et pluriculturelle. De nouveaux espaces de participation politique et d'autonomie institutionnelle s'ouvrent aux peuples autochtones¹⁰. Au même titre que les quartiers urbains, les communautés¹¹ autochtones rurales constituent désormais les « organisations territoriales de

José Bengoa, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica ; Deborah Yashar, 2005, *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*, Cambridge University Press.

⁶ C'est-à-dire « l'action systématique que mène l'État au moyen d'un appareil administratif spécialisé pour induire un changement contrôlé et planifié au sein de la population indigène, de manière à résorber les disparités culturelles, sociales et économiques entre Indiens et non-Indiens ». Henri Favre, 1996, *L'indigénisme*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. *Que sais-je ?*, p. 92.

⁷ Yashar Deborah, 2005, *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*, Cambridge University Press.

⁸ Marques Pereira Bérengère, 1994, « Le "corporatisme d'État", quelques perspectives théoriques », *Cahiers des Amériques latines*, n°16, pp. 147-158.

⁹ Lacroix Laurent, 2011, « La participation de la Confédération Indigène de Bolivie à la vie politique nationale bolivienne (1982-2010) », *Civilisations*, pp. 97-114.

¹⁰ Lacroix Laurent, 2009, « Décentralisation participative et ethnicisation en Bolivie (1994-2005) » in H. Mazurek (ed.), *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América Latina*, La Paz, IFEA, IRD, CESU, pp. 313-350.

¹¹ Le terme de communauté (comunidades) en Amérique latine est couramment utilisé pour caractériser des villages ou des hameaux dont les habitants se (auto)définissent comme autochtones. Ce terme n'implique

Base » (OTB) de la décentralisation participative qui est mise en place, laquelle repose sur un vaste mouvement de municipalisation¹². Celle-ci favorise la participation de représentants autochtones aux élections locales et leur accession aux conseils municipaux, voire aux postes de maires. Elle permet aussi l'instauration de districts municipaux autochtones censés bénéficier d'une autonomie locale au même titre que les OTB tout en étant intégrés dans les programmes de développement municipal. En parallèle, la réforme agraire de 1996 autorise la dotation de « terres communautaires d'origine » (TCO) définies par la Constitution et la loi comme des espaces d'habitat collectif dont les titres de propriété également collectifs sont attribués à l'organisation autochtone représentative locale.

Malgré des avancées certaines en termes de reconnaissance de droits, l'autonomie des espaces politiques, citoyens et spatiaux octroyés aux peuples autochtones semble somme toute limitée. Celle des OTB et des districts pâtit bien souvent de la bonne volonté des maires qui conditionnent leur aide (clientélisme et cooptation) ou qui privilégient le développement des infrastructures dans les capitales municipales¹³ (centralisation et concentration). Quant aux TCO, elles ne constituent finalement que des espaces culturels et agraires sans autorités ni gouvernements locaux. Les organisations autochtones qui en sont titulaires ne bénéficient d'aucune compétence particulière pour assumer une gestion territoriale et politique des espaces collectifs qui leur sont attribués.

L'État bolivien et la Banque Mondiale tentent en vain d'instaurer une vingtaine de gouvernements municipaux autochtones dans le but d'institutionnaliser une forme d'autonomie autochtone. Dans le cadre d'une convention, cinq municipalités de ce type voient artificiellement le jour entre 2002 et 2003¹⁴. Ce projet éminemment symbolique se voit rapidement abandonné. Malgré son échec, il permet de mettre en évidence la prédominance du niveau municipal pour mettre en place des politiques visant à institutionnaliser une autonomie autochtone. Cette voie municipaliste a été vivement critiquée, principalement parce qu'elle ne considérait aucunement les revendications territoriales des peuples autochtones, ne respectait pas leur territorialité (dont les espaces d'habitat collectif se trouvaient éclatés et dépendants de plusieurs gouvernements municipaux) et leur imposait des modes de gouvernement et de gestion ne laissant que trop peu de place aux coutumes et procédures locales pour organiser et gérer les affaires courantes.

Une localité semble toutefois faire exception à ce bilan plutôt mitigé sur l'institutionnalisation des autonomies indigènes par la voie municipale. En Chiquitanie, une région du département de Santa Cruz située à la frontière avec le Brésil, le gouvernement municipal de Lomerío

généralement aucune dimension communautariste, tout du moins pas sous la forme connue ou vécue en Europe ou en Amérique du Nord.

¹² La Loi de Participation Populaire de 1994 transforme toutes les sections de provinces définies dans les années 1950 en municipalités dont le nombre augmente de 27 (principales agglomérations) à 314. Depuis, de nouvelles municipalités ont été créés. En 2011, on en compte 336.

¹³ À l'exception des capitales départementales, toutes les municipalités de Bolivie comptent une capitale municipale (bourgade) et un vaste territoire, souvent rural, où sont installés de manière éparse des familles, des hameaux, des villages, des entreprises, des domaines privés, etc. La superficie des municipalités est très variable. Dans les Basses Terres, certaines d'entre elles sont plus étendues qu'une région française pour une densité démographique inférieure à un habitant par km². Dans les Andes, les municipalités sont généralement plus réduites et plus peuplées. Quelques-unes sont aussi vastes qu'un département français et comptent plus d'une centaine d'habitants par km².

¹⁴ Ministerio de Participación Popular, FAM, 2003, *Municipio Indígena. La profundización de la descentralización*, La Paz, MPP-FAM-PADEP.

s'autoproclame, dès sa création en 1999, comme « autochtone » et « autonome »¹⁵. Les raisons de cette déclaration sont multiples. Avant de devenir une municipalité, Lomerío constituait l'un des deux districts municipaux indigènes de la municipalité de Concepción, district dans lequel 99 % de la population (estimée à plus de 5 000 habitants) s'auto-définit comme « Monkox ». C'est à l'issue d'une négociation politique entre l'organisation autochtone locale de Lomerío et les autorités municipales de Concepción¹⁶ que Lomerío a obtenu son indépendance et a pu se constituer en gouvernement municipal. Tous les conseillers municipaux et le maire sont membres de l'organisation autochtone de Lomerío. Ils ont été élus par la population locale selon les normes définies par le code électoral bolivien. La gestion municipale ne se distingue pas fondamentalement de celle des autres gouvernements municipaux de la région. Lomerío respecte scrupuleusement les procédures légales. Comme partout ailleurs, le multipartisme marque la vie politique locale et se traduit par des conflits d'intérêts entre partisans. Aucune autorité de type coutumier ou traditionnelle n'est institutionnalisée ni même intégrée dans les modes de gouvernance locale.

Lomerío se différencie des autres gouvernements municipaux par la mise en place d'une politique municipale orientée vers la promotion de l'identité autochtone et de la culture *Monkox*. Celle-ci se traduit, entre autres, par la création d'une académie de *bésiro* (langue officielle des autochtones *Chiquitanos*), par l'instauration d'une éducation bilingue à tous les niveaux scolaires et par la reconstitution d'un orchestre de musique baroque qui, aujourd'hui, jouit d'une renommée mondiale. Pour ces raisons, Lomerío se présente comme un gouvernement municipal indigène autonome. Cela est d'autant plus remarquable que l'expérience a lieu dans la région des Basses Terres où les peuples autochtones constituent des minorités démographiques. Dans les Andes, où ces peuples sont censés représenter des majorités, aucun gouvernement municipal ne s'est autoproclamé indigène sous le régime du multiculturalisme libéral.

La question de l'autonomie indigène prend une consistance particulière au cours d'un cycle d'instabilité politique entre 2000 et 2005. Celui-ci se traduit par une succession continue de conflits sociaux et quatre changements de Président de la République. Il aboutit à un débat central sur la refondation de l'État à l'issue duquel l'autonomie des entités territoriales décentralisées se présente comme un principe politique fondamental. Plusieurs formes d'autonomie sont alors débattues par l'assemblée constituante qui se tient entre 2006 et 2008. Deux éléments importants permettent d'expliquer la constitutionnalisation des autonomies indigènes qui s'ensuit en 2009 : l'élection d'Evo Morales en 2005 qui a eu un écho international retentissant, et la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones de 2007.

Dès son arrivée au pouvoir, le gouvernement d'Evo Morales soutient le projet d'autonomie indigène élaborée par les organisations autochtones. L'enjeu est double : présenter une alternative à la revendication d'autonomie départementale portée par les mouvements régionalistes et l'opposition tout en consolidant les relations avec les organisations autochtones alliées aux organisations paysannes par un « Pacte d'Unité » pour soutenir le

¹⁵ Laurent Lacroix, 2006, « Estrategías políticas de las organizaciones indígenas en el norte chiquitano (1994-2003) » in Combes Isabelle, *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Ed. IFEA, SNV, El País, pp. 109-134.

¹⁶ Le principal accord était que le premier maire de Lomerío devait appartenir au même parti politique que le maire de Concepción et que celui du Président de la République alors en fonction. Pour les autorités de Concepción, la séparation avec Lomerío représentait l'avantage budgétaire de se défaire d'une zone isolée où il était difficile d'assurer un développement depuis la mairie.

processus constituant et le projet politique du gouvernement. En 2007, la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (2007) se traduit en loi nationale¹⁷. Cet acte se révèle important car il marque un pas en avant significatif dans la politique du gouvernement d'Evo Morales après quelques mesures jusque-là peu conséquentes pour les peuples autochtones¹⁸. D'autre part, la déclaration internationale est publiée alors même que sont discutés plusieurs aspects importants de la question autochtone au sein de l'assemblée constituante et sa traduction en loi nationale constitue certainement une action conséquente voire décisive, quant à la constitutionnalisation des autonomies indigènes en Bolivie.

II. Ce que disent la Constitution et la législation bolivienne sur les « autonomies indigènes »

Selon l'article 290 de la Constitution bolivienne, l'autonomie indigène est « l'expression du droit à l'autogouvernement comme exercice de l'autodétermination des nations et peuples indigènes originaires paysans dont la population partage un territoire, une culture, une histoire, des langues et une organisation ou des institutions juridiques, politiques, sociales et économiques propres ». Un régime d'autonomie indigène est mis en place et présente plusieurs spécificités.

Ayants droit - Ce régime est octroyé de manière exclusive aux « nations et peuples indigènes originaires paysans ». Ces derniers sont définis comme « toute collectivité humaine qui partage une identité culturelle, une langue, une tradition historique, des institutions, une territorialité et une cosmovision dont l'existence est antérieure à l'invasion coloniale espagnole » (article 30 de la Constitution). Le terme d'*indigène originaire paysan* constitue une innovation conceptuelle qui propose d'unifier des catégories ethniques dans la perspective de dépasser les différenciations terminologiques historiques régionales (*indigène* ou *originaire* ou *paysan*) et politiques (*peuples* ou *nations*). Cette nouvelle identité collective constitutionnalisée, unifiée jusque dans l'accord du nombre, s'établit sur une caractéristique commune, celle de l'existence précoloniale. Elle n'a d'autre sens que celui de « peuples autochtones » usité au niveau international.

Niveaux territoriaux d'application - Quatre types fondamentaux d'entité territoriale décentralisée autonome sont définis par la Constitution : les départements, les régions, les municipalités et les territoires autochtones. Seuls les trois derniers niveaux peuvent prétendre pouvoir accéder au régime d'autonomie indigène.

L'intégration de territoires autochtones à l'organisation politico-administrative de l'État bolivien constitue une seconde innovation. Le statut de territoire autochtone s'obtient à l'issue d'une procédure administrative de conversion des Terres Communautaires d'Origine dont les conditions sont spécifiques (*cf. section suivante*). Le territoire autochtone est défini par l'article 6 de la loi Cadre des Autonomies et de Décentralisation (2010) comme un « *territoire ancestral sur lequel se sont constituées les terres collectives ou communautaires d'origine, dûment consolidées et conformes à la loi et, qui ont acquis cette catégorie par la procédure agraire correspondante (...). Il se conformera, dans celui-ci, à un gouvernement autonome indigène originaire paysan. Ce territoire sera approuvé par la loi comme unité territoriale, acquérant ainsi un double caractère* », c'est-à-dire agraire et juridictionnel.

¹⁷ Loi 3760 du 7 novembre 2007, soit à peine un mois après la publication de la Déclaration.

¹⁸ Loi de Reconduction Communautaire de la Réforme Agraire (2006) ; décrets réglementant le contrôle socio-environnemental des activités pétrolières et gazières réalisées sur les terres des peuples autochtones (2007) ; réforme du Code minier qui permet aux peuples autochtones de revendiquer des droits, en particulier celui de la consultation, sur l'exploitation minière exercée sur leurs terres (2007).

*Procédure d'obtention*¹⁹ - L'obtention du régime d'autonomie indigène se réalise à l'issue d'un référendum local engagé sur initiative locale dans les entités territoriales ayants droit (seul le département ne peut prétendre à ce régime) et après certification du Ministère des Autonomies sur la condition de territoires ancestraux de ces unités territoriales (territoire, région et municipalité autochtones). Pour les territoires autochtones, l'accréditation ministérielle s'avère spécifique. Elle repose d'une part sur la viabilité de gouvernement (*viabilidad gubernativa*) après évaluation de l'organisation politique et examen du plan de développement territorial et d'autre part, sur une base démographique minimale calculée d'après les données du dernier recensement. La limite démographique requise est de 10 000 habitants pour les Andes (4 000 pour les cas exceptionnels) et 1 000 habitants pour les Basses Terres.

Une fois le régime d'autonomie indigène obtenu, les organes délibératifs des entités territoriales concernées doivent élaborer un « statut autonome » qui devra être approuvé par référendum et par les 2/3 de la population locale. Ces statuts doivent considérer les minorités non-autochtones en leur garantissant les droits établis par la Constitution et présenter une vision stratégique de développement de l'entité territoriale. Une fois les statuts autonomiques en vigueur, des gouvernements autochtones pourront alors se constituer et exercer leurs pouvoirs de législation, délibération, réglementation et assumer les compétences qui leur sont attribuées.

Compétences – Les entités territoriales sous régime d'autonomie indigène exercent des compétences dans les domaines de la santé, l'habitat et le logement, l'eau potable, les télécommunications, le patrimoine culturel, les ressources naturelles, la biodiversité et l'environnement, le développement rural et productif, la planification, l'organisation territoriale, le tourisme, le transport et la gestion des risques naturels²⁰. La distribution des compétences en termes d'éducation est définie par la Loi d'Éducation (2010).

Le territoire autochtone exerce des compétences similaires à celle des municipalités (autochtones ou non autochtones)²¹. Il est reconnu dans son intégralité par la constitution et les lois. Cette mesure implique pour les peuples autochtones locaux une reconnaissance en termes de droits spécifiques à la terre, à l'usage et l'utilisation exclusifs des ressources naturelles renouvelables dans des conditions déterminées par la loi ; à la consultation préalable et informée ; à la participation aux bénéfices de l'exploitation des ressources naturelles non renouvelables qui se trouvent sur leurs territoires.

Toutes les entités territoriales intègrent le régime financier général. Leurs ressources proviennent en grande partie de fonds décentralisés de l'État central²² dont la gestion est soumise à une réglementation précise et commune à toutes les entités territoriales subnationales.

À l'ensemble de ces compétences vient s'ajouter celle d'instaurer une justice autochtone pour les peuples autochtones, indépendamment du régime d'autonomie indigène.

¹⁹ Voir annexe 1.

²⁰ Il serait nécessaire de préciser les compétences afin de mettre en évidence les avantages du régime d'autonomie indigène sur les autres régimes. Cela constitue un travail particulier et périlleux qu'il est impossible de résumer en quelques lignes dans le cadre de cet article. Pour l'État et chacune des entités territoriales décentralisée autonome (sous régime d'autonomie indigène ou non), trois types de compétences sont accordées : exclusives, partagées, concurrentes.

²¹ Notamment la définition et l'application d'un programme de développement local (économique, culturel, social), le développement et le maintien des infrastructures, la prise en charge de la santé, la préservation du patrimoine naturel et culturel, les relations avec les institutions et organisations externes.

²² Pour les entités sous régime d'autonomie indigène, celles-ci se composent des fonds de Coparticipation Tributaire (fonds directement décentralisés du Budget National) ; des impôts directs sur l'exploitation des hydrocarbures ; des aides internationales ; de fonds propres.

Ainsi déterminée par la Constitution et la loi, l'autonomie indigène répond aux attentes des principales organisations autochtones du pays. La Bolivie se dirige vers l'instauration de circonscriptions et de juridictions autochtones pleinement intégrées à l'organisation politico-administrative du pays qui permettraient aux peuples autochtones d'assumer une autonomie politique, législative et normative, exécutive, administrative, patrimoniale, territoriale et juridictionnelle, en accord avec le champ juridique de l'État et dans le respect de l'intégrité et de l'unité de celui-ci.

III. Quelques traits particuliers du processus bolivien : remarques conclusives

En Bolivie, le principe d'autodétermination des peuples autochtones se discute fondamentalement autour du droit à l'autonomie. Comme cela a été démontré, la question de l'autonomie autochtone fait l'objet d'un traitement normatif et politique particulier puisqu'il s'agit, dans ce cas précis, d'instaurer des entités territoriales autochtones, politiques et juridiques, à la fois décentralisées et autonomes, prescrites par la Constitution et dont la mise en place est réglementée par la loi.

Le processus de constitutionnalisation des autonomies indigènes en Bolivie peut s'expliquer par le fait que le débat autour des modalités d'instauration de ces autonomies s'inscrit de manière permanente dans un cadre législatif clairement défini et ne remet jamais en cause l'unité et l'intégrité de l'État bolivien. Que ce soit l'expérience de Lomerío, les innombrables propositions au sein de l'assemblée constituante ou la mise en place actuelle du régime d'autonomie indigène, tout se discute et se réalise dans le respect des lois ou dans l'optique d'adopter un texte légal pour mettre en place une autodétermination interne sous forme d'autonomie (et non une indépendance) des peuples autochtones vis-à-vis de l'État bolivien. Ce projet politique est à l'image des revendications et des actions des mouvements autochtones en Amérique latine qui se caractérisent majoritairement par des modes d'action collective pacifiques et légalistes, rejetant communautarisme et violence.

Les avancées normatives relevées dans ce texte ne doivent pas masquer pour autant certains enjeux actuels importants ainsi qu'une réalité moins idyllique que celle qui est prévue par la Constitution et les lois boliviennes. La mise en place des autonomies indigènes a généré des polémiques et des tensions entre les organisations autochtones et le gouvernement d'Evo Morales. À l'issue d'une marche, la CIDOB est parvenue à faire modifier une dizaine d'articles de la loi Cadre des Autonomies et de Décentralisation et à obtenir toutes les garanties quant à la poursuite du processus de titularisation des Terres Communautaires d'Origine qui permettent d'accéder à l'instauration des territoires autochtones. Le CONAMAQ a, quant à lui, dû se réunir plusieurs fois dans l'urgence avec le gouvernement et menacer de se mobiliser pour que les peuples autochtones comptant moins de 4 000 membres puissent prétendre à des territoires.

Ces tensions font suite à une série de déconvenues au cours des mois précédents qui avaient altéré les relations entre le gouvernement et ces organisations ethniques. Désormais, celles-ci restent vigilantes. Les étapes pour obtenir le régime d'autonomie sont nombreuses et chacune d'entre elles représentent des sources potentielles de conflits. Le risque de bureaucratisation guette le processus d'instauration de ces autonomies indigènes et pourrait amplifier les frustrations des peuples autochtones. Le défi consiste à éviter les retards et les travers connus avec la loi INRA. Quinze ans après la promulgation de celle-ci, de nombreuses Terres Communautaires d'Origine ne sont toujours pas titularisées ni même délimitées ou identifiées.

À cette situation territoriale délicate, s'ajoute la question du droit des peuples autochtones à la consultation préalable et informée sur les activités planifiées dans leurs territoires, qui fait, d'ores et déjà, l'objet de nouveaux contentieux avec le gouvernement d'Evo Morales. Fin 2011, la CIDOB a organisé une grande marche de manifestation pour s'opposer à un projet (auto)routier devant traverser le Territoire Indigène et Parc National Isiboro Securé (TIPNIS). Cette marche a marqué la vie politique au cours des derniers mois en Bolivie de par le nombre de personnes mobilisées et le soutien actif de la société civile nationale et internationale après la répression de cette marche, le 25 septembre, par le gouvernement d'Evo Morales. La dispersion violente du cortège autochtone, largement commentée par la presse nationale et internationale, semble avoir marqué la fin de l'alliance entre les organisations mobilisées et le gouvernement national.

Ce conflit, dont l'issue reste encore incertaine en février 2012 et dont les conséquences politiques seront sans aucun doute multiples, est à l'origine d'un débat sur les ayants droit à la consultation. Les organisations paysannes (producteurs de coca), autorisées par les peuples autochtones locaux à s'installer dans une partie limitée du TIPNIS au cours des dernières années, sont favorables à la construction de la voie et demandent à être consultées. Les organisations autochtones titulaires s'y opposent au nom du droit à la consultation des peuples autochtones mais aussi parce que les paysans sont plus nombreux que les autochtones et qu'en cas de consultation de tous les habitants du TIPNIS, le projet gouvernemental d'autoroute serait approuvé.

Au fond, c'est la catégorie constitutionnelle d'*indigène originaire paysan* qui est interrogée dans ce conflit. Celle-ci est le résultat d'une suite de glissements sémantiques et d'alliances politiques conjoncturelles. Les concepts d'ethnicité, de « race » et de classe ont toujours été étroitement liés en Amérique latine. Mais de manière générale, les organisations autochtones et les syndicats se distinguent par leurs modes d'organisation et leur plateformes revendicatives malgré une solidarité réciproque et des demandes communes. Le multiculturalisme libéral des années 1990 engage une fusion des catégorisations historiques. L'État bolivien institutionnalise le terme de « paysan indigène », considérant que tout indigène est paysan et que la majorité des paysans est autochtone. Ainsi voit-on se généraliser les termes d'élus (maires, conseillers, représentants) « paysans indigènes ». L'État plurinational propose une seconde fusion entre les peuples autochtones des Basses Terres (indigènes) ceux des Hautes Terres (originaires) et les paysans andins ayant migré dans vallées ou dans les Basses Terres et revendiquant une particularité culturelle basée sur une culture d'origine amérindienne et la consommation de la feuille de coca²³. Ce dernier glissement sémantique se réalise dans un contexte historique particulier, celui de l'assemblée constituante qui précède la dernière constitution bolivienne. Dans ce cadre, les organisations autochtones et paysannes s'allient pour former un « Pacte d'Unité » et pour soutenir le gouvernement d'Evo Morales d'abord à accéder au pouvoir puis à faire adopter la Constitution.

Le caractère conjoncturel de la catégorie *indigène originaire paysanne* semble avoir trouvé ses limites avec la multiplication des conflits locaux entre paysans et autochtones dont celui du TIPNIS constitue un paroxysme d'envergure nationale. La friabilité de la catégorie (pluri-identitaire) constitutionnelle s'accompagne d'un certain nombre de questions sur l'application du droit à l'autodétermination et à la consultation pour les peuples autochtones en Bolivie.

²³ La terme d'*agriculteur* ou de *petit producteur agricole* est réservé aux autres catégories de paysans ne revendiquant pas une appartenance ethnique.

Comment, alors, parler d'autonomie indigène si le principe de consultation préalable n'est pas appliqué, voire bafoué ou détourné et si celui d'autodétermination n'est pas respecté ? C'est la définition même de l'État plurinational qui se joue au travers de ces questions et de ces incertitudes.

Bibliographie

BENGOA, J. (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

DE CERTEAU, M. & MATERNE, Y. (1977), *Le Réveil indien en Amérique latine* Paris, Cerf.

FAVRE, H. (1996), *L'indigénisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. *Que sais-je ?*.

LABROUSSE, A. (1984), *Le Réveil indien en Amérique andine*, CETIM.

LACROIX, L. (2006), « Estrategías políticas de las organizaciones indígenas en el norte chiquitano (1994-2003) », in Combes, I., *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Ed. IFEA, SNV, El País, pp. 109-134.

LACROIX, L. (2009) « Décentralisation participative et ethnicisation en Bolivie (1994-2005) » in H. Mazurek (ed.), *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América Latina*, La Paz : IFEA, IRD, CESU, pp. 313-350.

LACROIX, L. (2011) « La participation de la Confédération Indigène de Bolivie à la vie politique nationale bolivienne (1982-2010) », *Civilisations*, pp. 97-114.

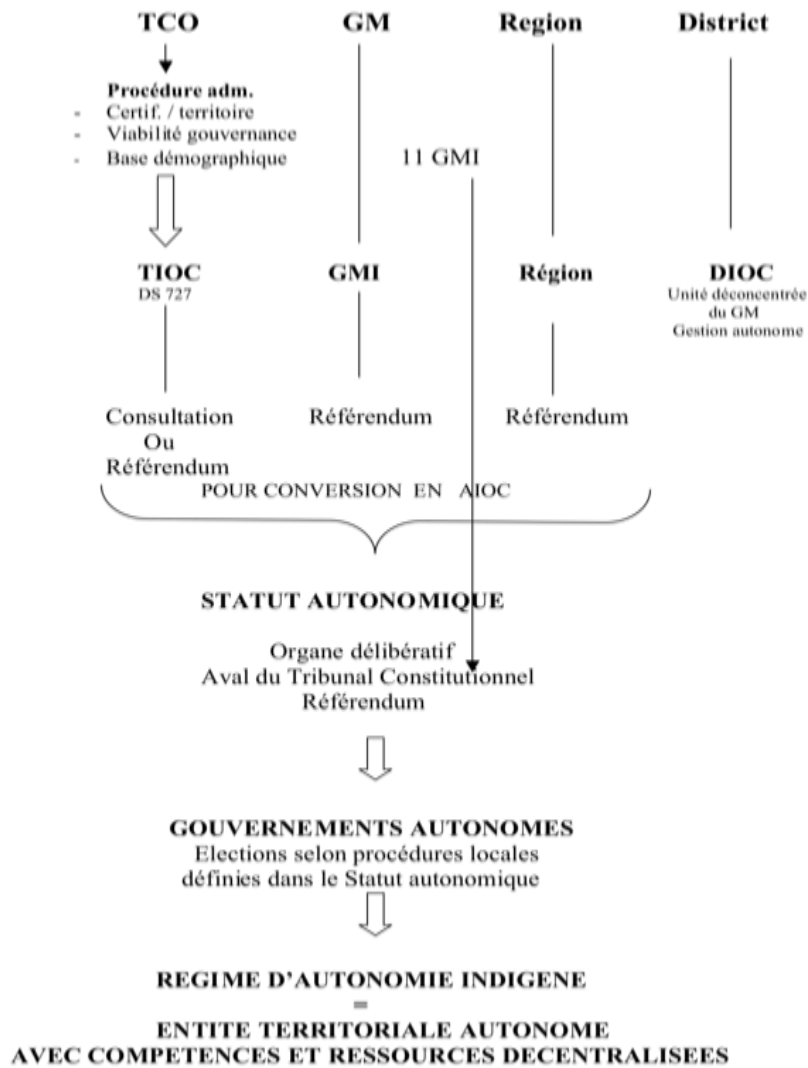
LE BOT, Y. (1994), *Violence de la modernité en Amérique latine, indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala.

MARQUES PEREIRA, B. (1994), « Le "corporatisme d'État", quelques perspectives théoriques », *Cahiers des Amériques latines*, n°16, pp. 147-158.

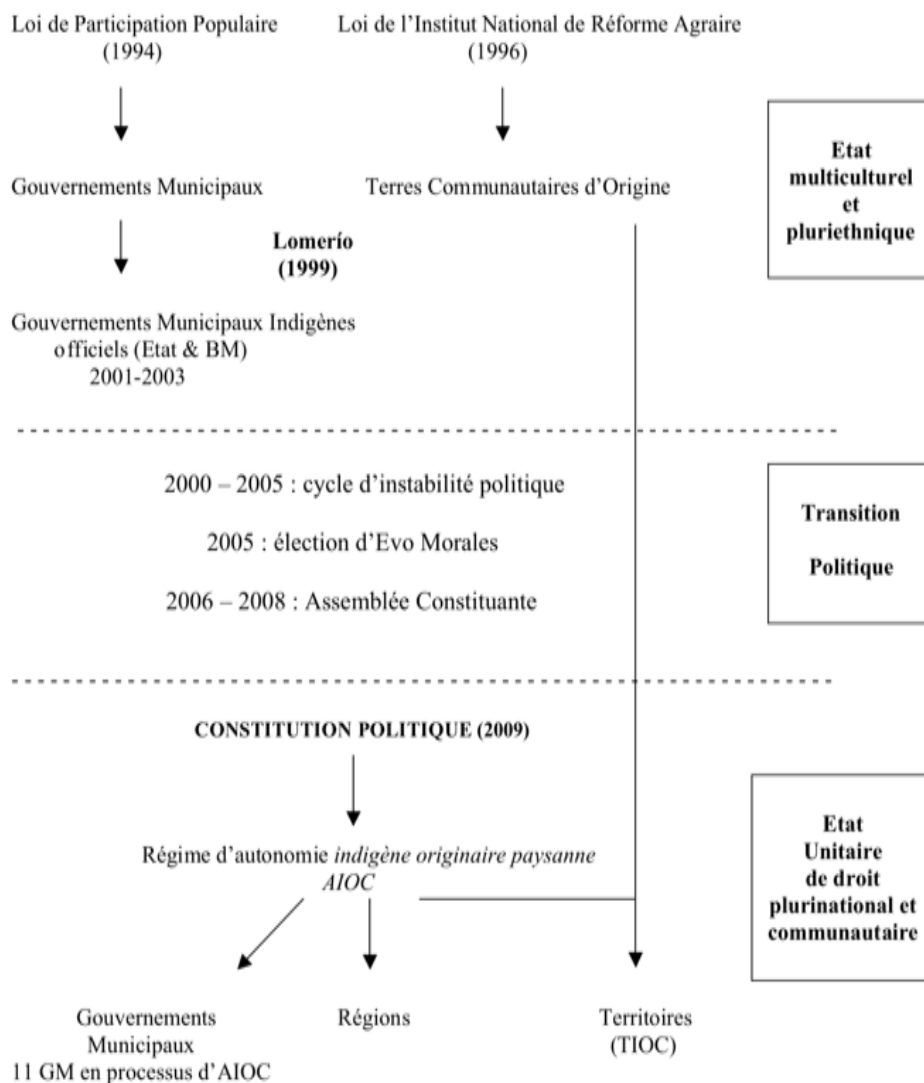
MINISTERIO DE PARTICIPACIÓN POPULAR, FAM, 2003, *Municipio Indígena. La profundización de la descentralización*, La Paz, MPP-FAM-PADEP.

YASHAR, D. (2005), *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*, Cambridge University Press.

ANNEXE 1 : Cheminement pour obtenir le régime d'autonomie indigène en Bolivie



ANNEXE 2 : les principales étapes de l'institutionnalisation des autonomies indigènes en Bolivie



Réarticulations politiques et ethniques : quelques réflexions à partir de l'exemple des Mapuche

Sabine Kradolfer
Boursière post-doc FNS-Suisse
Université autonome de Barcelone
Université Nationale de Río Negro (Argentine)
Kradolfer.Sabine@gmail.com

Depuis l'occupation et l'intégration de leurs territoires par les États argentin et chilien à la fin du XIX^e siècle, les populations mapuche qui vivent des deux côtés de la Cordillère des Andes ont dû s'adapter aux différentes politiques publiques en vigueur dans ces deux États nationaux. En Argentine, les populations mapuche sont présentes dans les provinces de Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut et Santa Cruz et il est frappant de constater que ce peuple présente des différences notoires en termes d'organisation sociale et communautaire non seulement entre ces deux pays mais aussi en fonction des provinces argentines dans lesquelles il se trouve actuellement, en raison notamment des différents régimes juridiques et politiques issus du fédéralisme auxquels il est soumis (Briones, 2005). De ce fait, l'identité mapuche, la relation au territoire, le maintien ou l'abandon de formes indigènes de gouvernement ou de régulation sociale ont pris des formes différentes que ce soit dans le temps ou dans l'espace. Ceci montre la complexité de l'identité ethnique mapuche qui – à l'égal de toutes les autres identités – ne peut pas être abordée de manière monolithique, mais doit être replacée et pensée en fonction du contexte dans lequel elle s'insère. Ainsi, actuellement être Mapuche, ou être une communauté mapuche, prend des formes différentes en Argentine selon la province dans laquelle on se trouve (qui détermine dans son cadre légal ce que sont les autochtones) et le lieu à partir duquel elle s'exprime : la ville, la campagne, la communauté, les organisations autochtones, etc.

Dans ce cadre particulier, il est intéressant de s'attarder sur l'hétérogénéité des situations vécues par ces populations tout en les confrontant au courant « nationaliste » qui vise à instaurer une seule nation unifiée qui unirait tous les Mapuche, sans tenir compte des limites nationales argentino-chiliennes. Ainsi, suite aux mouvements sociaux de défense des Droits de l'Homme qui ont surgi après la dictature au milieu des années 1980 et à l'instauration de nouvelles réglementations qui sont entrées en vigueur au niveau international (notamment la Convention 169 de l'OIT et la Déclaration des droits des peuples autochtones de l'ONU), les Mapuche revendiquent le droit à l'auto-détermination et au contrôle des territoires qu'ils occupent. Pour ce faire, ils s'appuient tant sur des formes historiques ou « traditionnelles » d'organisation politique que sur d'autres aspects qui s'inspirent de processus empruntés aux sociétés non mapuche. À côté des tentatives de réarticulation du territoire mapuche, le *Wallmapu* (*Wall* = univers et *Mapu* = terre/territoire) sur les deux côtés de la Cordillère des Andes dans le but de recréer une « nation » mapuche unifiée, on assiste aussi à la formation de « confédérations » ou de « coordinations » qui visent à réunir/réarticuler les forces autochtones afin de lutter plus efficacement contre les exactions des États nationaux et/ou des multinationales et des industries extractives. Loin de connaître un développement linéaire, les luttes autochtones répondent et s'ajustent aux évolutions du droit international ainsi qu'aux réformes constitutionnelles et à la reconnaissance du multiculturalisme (dans le cas de l'Argentine). Ainsi, certains contextes sont plus adéquats pour des revendications de type nationaliste-autonomiste, alors que d'autres conduisent à des agencements politiques

autochtones (confédérations, coordinations, associations) qui reconnaissent l'existence des États nationaux argentins et chiliens et cherchent à s'y insérer.

I. Le démantèlement de la société mapuche

En Argentine, les populations et les communautés mapuche actuelles sont issues des familles et des individus isolés qui ont survécu aux guerres menées, entre 1874 et 1885, par l'armée nationale et qui ont demeuré sur des miettes de ce qu'étaient leurs territoires ancestraux. Certaines communautés comme par exemple Curruhuinca, Namuncura et Painemil reçurent des droits d'occupation sur des terres en récompense pour des services militaires mais plus généralement les lieux ont été occupés avec ou sans permis et ces installations étaient tolérées par les autorités fédérales. Les guerres de conquête des territoires libres de la Patagonie argentine sont connues sous le nom de *Conquista del Desierto*¹ (Conquête du Désert) ; elles furent menées en coordination avec le gouvernement chilien qui entreprit, lui aussi, une intervention militaire, la *Pacificación de la Araucanía* (Pacification de l'Araucanie), pour annexer tous les territoires mapuche des deux côtés de la Cordillère des Andes. Durant ce processus se redessinèrent les nouvelles frontières des deux États-nations argentin et chilien. Ces campagnes conduisirent à la désarticulation totale de l'organisation sociale, politique et militaire mapuche, alors que les autochtones avaient jusqu'à ce moment-là régné en maîtres sur le sud du continent américain au contact parfois belliqueux, parfois pacifique avec les colons qui peuplaient et s'approprièrent peu à peu leurs territoires des deux côtés de la Cordillère des Andes. Les échanges commerciaux entre ces populations étaient fréquents et les Mapuche contrôlaient d'importants troupeaux de bétails, qu'ils faisaient circuler des pampas argentines vers la frontière, sur la rivière Bío-Bío, entre l'État chilien et les territoires mapuche libres de l'ouest de la Cordillère des Andes. Ils contrôlaient aussi d'immenses stocks de sel dans les pampas. Le sel était alors très demandé puisqu'il servait à conserver la viande exportée par bateau vers l'Europe. Ces biens étaient échangés contre des marchandises produites industriellement et certaines alliances politico-stratégiques eurent lieu entre les plus importants *lonco* (chefs, têtes) mapuche, d'abord avec les États coloniaux, ensuite avec les États chilien et argentin. L'organisation sociale mapuche de cette époque reposait sur des groupes appelés *lof* en *mapudungun* (la langue mapuche) qui étaient avant tout basés sur la parenté (famille élargie) et qui s'articulaient les uns aux autres par des réseaux de relations familiales, économiques, politiques et mêmes militaires lorsque les pressions de l'armée nationale se faisaient plus fortes. Ce système bien organisé et hiérarchisé fut totalement désarticulé au moment de la Conquête du Désert et les bandes de Mapuche qui survécurent aux assauts de l'armée durent, par la suite, se regrouper et se réinstaller sur d'infimes parties du territoire qu'ils occupaient précédemment et concentrer leurs forces dans l'élevage de petit bétail et l'horticulture pour assurer leur survie (Delrío, 2005). L'incorporation des Mapuche se fit par le biais de stratégies d'invisibilisation assimilatrices, issues de l'idéologie républicaine de tradition libérale. Dans ce contexte, « l'identité nationale argentine » devait présenter une unité ethnique, linguistique et religieuse dans laquelle toutes les différences étaient appelées à disparaître et/ou à être niées.

¹ Les Mapuche préfèrent nommer cette époque la *Epoca de la Perdición* (l'Époque de la Ruine) ou simplement *la Perdición* puisque les territoires envahis par les armées argentines n'étaient ni privés de populations, ni arides, comme pourrait le suggérer le terme de « désert ». Pour plus d'information quant à ce qualificatif apposé par les autorités argentines aux territoires exempts de population « blanche » voir Kradolfer et Navarro Floria (2006).

II. La provincialisation de l'autochtonie en Patagonie

La nouvelle province de Neuquén, cherchera paradoxalement à se particulariser en reconnaissant la présence mapuche dès sa création en 1955, alors que de tels aménagements en faveur des autochtones ne verront le jour que beaucoup plus tard dans les provinces de Río Negro et de Chubut, respectivement, dans les années 1980 et 1990, sous l'impulsion des réformes légales nationales et du contexte international (Briones, 2005). Ainsi, la Constitution provinciale de Neuquén de 1957 (art. 239 al. d) reconnaît la présence autochtone en ces termes : « *Les réserves et concessions indigènes seront maintenues et même agrandies. De l'aide technique et économique sera fournie à ces groupes pour les inciter à s'instruire et à utiliser rationnellement les terres octroyées, afin d'améliorer les conditions de vie de leurs habitants [...]* » (cité dans Varela, 1981 : 96). Les raisons de ce traitement précoce et particulier de la population autochtone sont à inscrire dans la genèse même de l'identité de cette province, qui, en cherchant à se démarquer de l'État national républicain, intègre la présence mapuche en mettant en avant « *le poids historique des Mapuche dans la formation de la société et de l'identité régionales* » (Briones et Díaz, 1997). La promulgation en 1964 du décret provincial 737 « Réserves de terres en faveur des communautés (*agrupaciones*) indigènes » marque un moment important dans la reconnaissance des communautés puisque ce document entérine l'existence de 18 « réserves »² et leur octroi des droits collectifs précaires d'occupation de certaines terres. Chacune de ces communautés prend alors le nom de son chef, c'est-à-dire de la personne qui entreprend les démarches avec l'État afin de faire enregistrer son groupe. A terme, et si les communautés remplissent un certain nombre d'exigences, elles devraient pouvoir accéder à la pleine propriété de leurs territoires, processus qui n'a pas encore totalement abouti à l'heure actuelle.

L'arsenal particulier de politiques paternalistes d'intégration socioculturelle, de stratégies de développement et de mesures d'assistance destinées aux communautés mapuche que l'État provincial de Neuquén mettra en place aura un fort impact sur la structure même des communautés. Ainsi, leurs modes d'organisation varieront en fonction des décisions prises par les différents gouvernements lorsqu'ils décident d'imposer de nouvelles règles aux communautés qui désirent être reconnues légalement comme telles. Par exemple, à partir de 1988 la *Dirección de Asuntos Indígenas* proposera aux communautés d'adopter un « statut type » et de se transformer en « personnes juridiques » pour avoir la possibilité d'accéder, par la suite, à la propriété collective des terres occupées. Les communautés durent ainsi adapter, du moins formellement, leur organisation politique traditionnelle et leur mode de fonctionnement au schéma prévu pour un type particulier d'associations tout à fait étranger au monde autochtone et réglementé par des statuts écrits. Le seul effort formel destiné à donner une teinte mapuche aux statuts est l'utilisation du terme de *chraun* qui remplace celui d'assemblée ou réunion : on parle de *vúta chraun* (*vúta* = grand) pour les assemblées générales et de *pichi chraun* (*pichi* = petit) pour les réunions plus petites, comme les : « *pichi chraun de la Comisión Directiva y la Comisión Revisora de Cuentas* (réunions du comité et de la commission des réviseurs de comptes » (art. 26).

III. Du peuple mapuche à la nation mapuche

Avec l'apparition de nouvelles organisations mapuche dans la province de Neuquén dans le courant des années 1990 (*Nehuen Mapu* ; *Coordinadora de organizaciones mapuche* – COM

² Le nombre de communautés officiellement reconnues augmentera et leur existence sera ratifiée par des décrets ultérieurs (977/66 ; 1039/72 ; 1588/86, etc.).

–, etc.) on voit apparaître des revendications basées sur l’affirmation de différences culturelles radicales portées par de nouveaux dirigeants mapuche au risque de s’auto-essentialiser. Un des objectifs des mouvements sociaux mapuche qui se renforcent au début des années 1990 est de réunir les deux parties de ce peuple qui se sont retrouvées séparées par la frontière nationale entre l’Argentine et le Chili. Les revendications des *Nguluche* (Mapuche de l’Ouest = du Chili) et des *Puelche* (Mapuche de l’Est = de l’Argentine) sont alors présentées comme relevant d’une seule entité, celle du *Pueblo-Nación Mapuche*, c’est-à-dire du Peuple-Nation Mapuche.

Observant une ligne politique très critique face aux politiques publiques provinciales, la COM condamne fermement à partir de 1992 la procédure de reconnaissance des communautés qui est en vigueur dans la province de Neuquén. Devant la toute puissance des organismes provinciaux, la COM soutenue par différents groupes de défense des Droits de l’Homme vont alors répliquer en rédigeant des statuts alternatifs qui furent acceptés – par les autorités nationales mais non par la province de Neuquén – en 1995 pour reconnaître la communauté de Kalfvukurá (*Estatuto Autónomo Kalfvukurá*). Ces statuts ont servi jusqu’à aujourd’hui à faire reconnaître l’existence d’une quinzaine d’autres communautés dans la province de Neuquén qui ont ainsi passé outre les autorités provinciales et leurs directives pour se faire reconnaître au niveau national selon ces statuts librement choisis³. Comme le commentent Falaschi et *al.*, durant les 40 années de son existence, la province de Neuquén a présenté différentes tentatives de reconnaissance des communautés mapuche qui sont liés au « [...] *style provincial de construction de l’hégémonie qui consiste en des opérations parallèles de confrontation avec le niveau national (dénoncé pour son ‘centralisme’) et de ‘construction de la province’ au travers de stratégies de développement et de politiques d’intégration socio-culturelles accompagnées d’un fort assistentialisme* » (2005 : 179).

Les statuts de la communauté Kalfvukurá vont permettre aux Mapuche d’établir pour la première fois une jurisprudence de leurs institutions en termes mapuche et de se présenter face à la société non mapuche en affirmant publiquement et juridiquement leurs revendications. Leur but ne s’arrête cependant pas à la résolution de ce cas particulier : ils veulent créer un précédent pour les autres communautés mapuche et autochtones de l’Argentine. Une première version de ces statuts est rendue publique durant le Premier séminaire régional « Droit international et peuples autochtones » (“*Primer Seminario Regional ‘El Derecho Internacional y los Pueblos Originarios’*”) organisé par la COM entre le 29 septembre et le 2 octobre 1995. Ils comportent 5 parties :

- a) *Acta constitutiva del Lof Kalfvukura* (acte de constitution du *Lof Kalfvukura*)
- b) *Antecedentes históricos del pueblo originario – nación mapuce* (historique du peuple originaire – nation mapuche)
- c) *Fundamento del proyecto de autonomía del Lof Kalfvukura – puel mapu* (principe du projet d’autonomie du *Lof Kalfvukura* – Argentine)
- d) *Pertenencia al Lof Kalfvukura* (appartenance au *Lof Kalfvukura*)
- e) *Estatuto autónomo Lof comunidad Kalfvukura* (statut autonome du *Lof* communauté *Kalfvukura*)

Cependant, cette version dut être révisée pour être rendue compatible avec les standards légaux argentins. Par exemple, le terme « autonomie » disparaît et *l’estatuto autónomo Lof Kalfvukura* devient ainsi *estatuto Lof Kalfvukura* ; de même, le terme de « nation » qui qualifie le peuple mapuche (*Pueblo Nación Originario Mapuce*) est systématiquement évité. Toutes

³ Pour une étude détaillée de ce document, voir Briones (1999), Falaschi (1996).

les allusions au droit à une politique extérieure indépendante pour les autorités mapuche disparaissent aussi de la version finale.

IV. Conclusion

Dans le cadre de la rédaction des statuts de la communauté Kallfvkura, les Mapuche se sont mis dans une relation symétrique – en tant que Nation – aux autorités argentines en s'appuyant sur le droit international et notamment sur la convention 169 de l'OIT qui reconnaît le droit à l'autodétermination pour les peuples autochtones. Dans la section b) des statuts il est affirmé que : « *Nous, les Mapuches sommes un peuple-nation (Pueblo Nación) – selon les concepts occidentaux – car nous appartenons à une seule communauté linguistique, sociale, culturelle, matérielle, institutionnelle et territoriale [...]. Le droit à l'autodétermination est un droit imprescriptible et inaliénable que nous commençons à exercer avec les présents statuts* ». Il est clair que les Mapuche déploient leur qualité de peuple dans les termes classiques du nationalisme du XIX^e siècle (unité linguistique, territoriale, culturelle et religieuse) en s'inscrivant en rupture avec le reste de la population argentine : « *Les statuts reflètent la différence essentielle des institutions et des cultures autochtones face aux institutions étatiques* » (point c.). Durant les années 1990, ces discours de revendication d'une nation mapuche unifiée se sont diffusés en Patagonie, entraînant une préoccupation certaine de la part des autorités argentines (nationale et provinciales) quant à la possibilité de voir une partie du territoire, déclaré autonome par les organisations mapuche, s'étendre sur les côtés de la Cordillère des Andes et mettre ainsi en péril la souveraineté territoriale nationale.

Toutefois, à côté de ces discours relativement radicaux, d'autres structures existent qui réunissent soit les Mapuche des communautés, soit ceux qui sont établis en milieu urbain ou qui regroupent des secteurs issus de ces deux différents univers (urbain et rural). Avec la mise en application de politiques publiques plus favorables aux populations autochtones après la réforme constitutionnelle de 1994 qui reconnaît le multiculturalisme et devant la criminalisation d'une partie du mouvement mapuche au Chili, il semble cependant que les discours autonomistes aient perdu de leur vigueur. L'exemple de revendications d'une « nation » que je viens de présenter – qui n'est qu'une des expressions politique d'une partie du peuple mapuche – s'appuie sur le droit international et montre que sans l'action des organisations internationales (ONU, OIT, etc.) les droits nationaux et provinciaux n'auraient pas pu évoluer aussi rapidement en faveur des autochtones et de la reconnaissance du multiculturalisme. Les connexions internationales des organisations mapuche dont il est question dans cet article leur ont permis d'unifier leurs actions et revendications tant au Chili qu'en Argentine et d'émerger sur la scène internationale avec un discours politique en faveur d'une nation mapuche « transnationale ».

V. Bibliographie

- BRIONES, C. (1999) *Weaving 'the Mapuche People': The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*, Austin, University of Texas at Austin.
- BRIONES, C. (2005), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- BRIONES, C. et DIAZ, R. (1997), « La nacionalización/provincialización del "desierto". Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén », in NAYA, (Ed.), *V Congreso de Antropología Social*, La Plata. [on-line: <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/laplata/LP5/10.htm>; page consultée le 30.01.2012]

- DELRIO, W. (2005), *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- FALASCHI, C. (dir) (1996), *Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC-APDH 'Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas'. Informe final*, Neuquén, Universidad del Comahue.
- FALASCHI, C. O., SANCHEZ, F. M. et SZULC, A. P. (2005), « Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente », in Briones, C. (dir), *Cartografías argentinas : políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 179-221.
- KRADOLFER, S. et NAVARRO FLORIA, P. (2006), « De la difficulté d'entendre la voix de l'Autre quand elle remet en question un héros national », *Carnets-de-bord*, 12, pp. 57-66.
- VARELA, G. (1981), « El acceso de las tribus indígenas del Neuquén a la tierra pública », in *Neuquén. La ocupación de la tierra pública en el Departamento Confluencia después de la Campaña al Desierto (1880-1930)*, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, pp. 89-102.

Enjeux et implications des droits autochtones dans les réformes constitutionnelles en Amérique du Sud

Marco Aparicio Wilhelmi
Chercheur et professeur
Universitat de Girona
Gérone, Espagne
marco.aparicio@udg.edu

L'État en question

Depuis sa propre création, l'État moderne et le Droit d'État ont été remis en question par ceux qui ont vu en eux un instrument de domination dans un processus constant d'amélioration. Aujourd'hui, dans la manière dont ils font face à la crise financière et écologique, une telle critique est redoublée et les groupes qui y participent s'élargissent.

"Nous ne représentons pas"

Si nous regardons les slogans et les propositions faites dans les mobilisations sociales qui ont eu lieu en Espagne ces derniers mois, on note une coïncidence fascinante avec le contenu des revendications des peuples autochtones : à partir du slogan « ils ne nous représentent pas », de nombreuses propositions d'action se concentrent non pas tant sur l'amélioration des canaux de représentation, que sur la création d'espaces collectifs qui permettent de générer de l'autogestion, l'autonomie, l'autoprotection des droits.

Mémoires du sous-développement

La puissance des pratiques de réponse des peuples autochtones à l'État mettent en évidence le sous-développement dans lequel nous nous trouvons dans le soi-disant premier monde. La perte des institutions sociales, leur cooptation pour ne pas dire leur anéantissement, ont abouti à ce que la réaction sociale face à l'attaque à la fonction sociale de l'État doive d'abord s'affronter à la nécessité d'articuler collectivité et institutionnalité sociale (i.e. les institutions communautaires et sociales), « d'en bas ».

Dans ce contexte, un regard sur les processus de lutte pour les droits des peuples autochtones devient encore plus nécessaire. La présente communication prétend réaliser ce regard à travers les transformations constitutionnelles survenues en Amérique latine ces dernières décennies, offrant une attention particulière sur la Constitution bolivienne de 2009 puisqu'elle suppose un saut qui pourrait même résulter comme paradigmatique.

Limites du constitutionnalisme multiculturel libéral

Entre 1987 et 2001 la plupart des pays latino-américains se sont engagés sur la voie de ce qu'on a appelé le « constitutionnalisme multiculturel ». Il est vrai que la presque totalité des textes constitutionnels existants aujourd'hui ont intégré des références au caractère multiculturel et multiethnique de la « société nationale », et des reconnaissances plus ou moins larges de droits spéciaux pour les membres des peuples autochtones. Cependant, la reconnaissance de la pluralité n'a pas conduit à une réforme pluraliste de l'organisation institutionnelle et des modes de production juridique, et est loin de surmonter le décalage entre la réalité formelle (un État-nation fondé sur une société homogène) et factuelle (une société multiculturelle et un pluralisme politique et juridique).

En effet, il est commun aux constitutions actuellement en vigueur que la reconnaissance de la présence des peuples ou communautés autochtones ne comporte pas l'assurance normative d'une position juridique déterminée de certains droits collectifs. Il y a une reconnaissance de

l'existence des peuples autochtones et de leur identité singulière, mais l'effectivité des droits annoncés dépend presque entièrement d'une réglementation ultérieure d'institutions étatiques d'ordre mono-culturel. Il n'existe pas, par conséquent, des droits constitutionnels collectifs.

En bref, les droits collectifs ne sont pas reconnus comme d'authentiques droits subjectifs, mais sont établis comme une concession du pouvoir politique au groupe d'exercer un certain degré d'autonomie, basé sur le respect de certaines manifestations de leur propre culture (langue, coutumes, traditions, ou formes d'organisation sociale, etc., souvent sémantiquement configurées comme des « droits »). Cette reconnaissance est toujours soumise aux droits individuels : l'argument des droits humains assume la fonction homogénéisatrice que jouaient auparavant les idées de « développement » et de « culture nationale ».

La faible et rare mise en application des droits autochtones reconnus a été constatée ces dernières décennies avec l'évolution de la réglementation internationale sur le libre échange et la marchandisation des ressources naturelles, à partir d'un ensemble de mécanismes juridiques internationaux exécutifs frontalement incompatibles avec le respect des droits autochtones en matière d'accès et de contrôle du territoire, des ressources, de la biodiversité et des connaissances traditionnelles.

Constitutionnalisme dialogique

Le fait que l'ensemble des réformes constitutionnelles menées en Amérique latine n'implique pas un changement de paradigme a été suffisamment établi. Pourtant, alors que les exemples du constitutionnalisme *garantiste*, il est aussi vrai que ces réformes sont appréciables en tant qu'elles sont des avancées substantielles, en raison de l'incorporation des sujets et des droits collectifs au centre du discours juridique, cette question ne devrait définitivement plus être matière à débat après l'adoption de la Déclaration sur les Droits des peuples autochtones dans les Nations Unies (2007).

Mais il est important de souligner qu'en aucun cas, un authentique principe d'égalité entre les différentes cultures n'a été établi comme point de départ d'un principe de régulation constitutionnelle. Aucun des États qui ont reconnu la diversité culturelle n'a renoncé à préserver la primauté d'une culture sur les autres.

Même la Constitution équatorienne de 2008 devrait être située dans un tel cadre du constitutionnalisme *garantiste* : malgré la portée de la reconnaissance des droits et des sujets, les objectifs ambitieux de transformation sociale ne semblent pas viser une remise en cause du modèle monoculturel de l'institutionnalité et de l'ordre juridique.

En réalité, il n'y aura de changement de paradigme constitutionnel que lorsque seront réunies les conditions pour laisser de côté le modèle *garantiste* et en arriver à un modèle de *constitutionnalisme dialogique*¹ : un constitutionnalisme fondé sur une véritable reconnaissance de l'égalité entre les cultures. Dans une telle situation, les différents sujets collectifs devraient être en mesure d'engager un dialogue interculturel équilibré à partir duquel on progresse graduellement vers la création de paramètres axiologiques partagés.

La Bolivie comme avant-garde

Nous pouvons certainement trouver le germe de tout ceci dans le processus constitutionnel bolivien. Bien qu'il connaisse un premier résultat : la Constitution adoptée par référendum en 2009, on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un processus fermé. Malgré d'importantes réductions dans le texte constitutionnel finalement approuvé, comme autant de « péages »

¹ Je prends l'adjectif d'Agustín Grijalva qui l'emploie pour se référer à la manière dont les propositions de l'interculturalité et la plurinationalité doivent transformer le constitutionnalisme dans un sens dialogique, concrétisant et garantiste. Cf. Grijalva, A. (2008), "El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución ecuatoriana de 2008", *Ecuador Debate*, núm. 75, pp. 49-62.

pour débloquent le processus², il s'agit d'une étape importante dans le développement d'un constitutionnalisme véritablement pluraliste et inclusif.

Considérons le contenu de certaines de ses dispositions. Dans le premier article, l'objectif marqué dans le Préambule consistant à refonder la Bolivie comme État plurinational, commence à se concrétiser, en établissant la forme de l'État comme suit : *«La Bolivie est un État Unitaire Social de Droit Plurinational Communautaire, libre, indépendant, souverain, démocratique, interculturel, décentralisé et avec des autonomies. La Bolivie se fonde sur la pluralité et le pluralisme politique, économique, juridique, culturel et linguistique, au sein du processus intégrateur du pays ».*

Son second article stipule ce qui est à la base de la pluralité prescrite : *«Compte tenu de l'existence précoloniale des nations et des peuples autochtones originaires et paysannes et leur maîtrise (dominio) ancestrale sur leurs territoires, l'autodétermination est garantie dans le cadre de l'unité de l'État, qui consiste en leur droit à l'autonomie, à l'auto-gouvernement, à leur culture, à la reconnaissance de leurs institutions et à la consolidation de leurs entités territoriales, conformément à la présente Constitution et à la loi ».*

Par la suite, dans l'article 9.1, il est établi parmi les objectifs et les fonctions essentielles de l'État de *« constituer une société juste et harmonieuse, cimentée dans la décolonisation, sans discrimination ni exploitation, avec pleine justice sociale, pour consolider les identités plurinationales ».* Le droit à la libre-détermination et la territorialité est réaffirmé dans la liste des droits *« des nations et des peuples autochtones originaires paysans »* (art. 30. II).

Les peuples autochtones dans l'État

Au-delà de la reconnaissance du droit à la libre-détermination, la principale nouveauté et le changement de paradigme qu'offre la Constitution bolivienne, est le droit des peuples autochtones *« à ce que leurs institutions fassent partie de la structure générale de l'État »* (art. 30 II.5).

L'horizon de cette prévision, si elle devait se réaliser, renverserait la logique traditionnelle de l'opposition entre l'État et peuples autochtones. La Constitution développe cette disposition à travers la reconnaissance d'institutions propres et d'institutions partagées. Les autonomies autochtones sont des institutions propres, dans la mesure où *« l'auto-gouvernement des autonomies autochtones originaires paysannes s'exerce en fonction de leurs normes, institutions, autorités et procédures, conformément à leurs attributions et compétences, en harmonie avec la Constitution et la loi »* (art. 292). De même, dans la régulation de l'Organe judiciaire, la Constitution stipule qu'elle est formée par les juridictions ordinaire, agro-écologique et autochtone (originaire paysanne), régies par le principe d'égalité hiérarchique et, par conséquent, non-revisibilité (art. 179.II). Parallèlement à ces institutions particulières ou propres des différentes réalités culturelles qui composent la Bolivie, des institutions partagées apparaissent, notamment les institutions plurinationales : l'Assemblée Législative Plurinationale et Le Tribunal constitutionnel plurinational.

Plurinationalité, Interculturalité et Décolonisation

La Constitution bolivienne dessine les éléments d'un nouveau paradigme constitutionnel fondé sur trois principes étroitement liés : la *plurinationalité*, l'*interculturalité* et la *décolonisation*. Il s'agit, si tant est qu'elles sont effectivement développées, des piliers du constitutionnalisme dialogique dont nous avons déjà parlé.

² Suite au blocus dont souffrit le processus constituant en raison de l'abandon de l'opposition de l'Assemblée Constituante réunie à Sucre et des actions de déstabilisation impulsées depuis des secteurs conservateurs, le gouvernement de Evo Morales a impulsé une négociation qui mit fin à la modification d'environ cent articles du texte initialement approuvé.

Nous pouvons très brièvement souligner la transcendance de chacun des principes ci-dessus. La *plurinationalité* est le concept qui sert à surmonter la référence, commune dans les constitutions réformées dans les années 1990, à la *pluriculturalité*. Cette mesure prétend établir la dimension politique et prescriptive de la reconnaissance de l'existence de différentes cultures ou groupes culturels. Face à la compréhension descriptive de l'existence de différentes cultures, dans le sens déjà indiqué plus haut, la plurinationalité pousseraient vers des transformations des structures institutionnelles et juridiques de l'État. On trouverait des preuves de cela dans des éléments déjà mentionnés : la proclamation de l'égalité hiérarchique de la juridiction autochtone par rapport à l'ordinaire (art. 179 II) ou, plus généralement, le droit des « *nations et les peuples autochtones paysans* » à ce que « *leurs institutions fassent partie de la structure générale de l'État* » (art. 30 II 5).

Cette plurinationalité, de dimension politique et prescriptive, doit promouvoir nécessairement le passage du multiculturalisme libéral au « style *Kymlicka* » (Kymlicka, 1996) vers l'interculturalité, c'est-à-dire vers la création d'espaces partagés dans lesquels le dialogue entre égaux peut conduire à la construction d'un *noyau commun* (Tapia, 2006), à une synthèse des perspectives différentes mais capables de se rencontrer pour former une base de décisions collectives. Cette dimension se manifesterait dans la conception d'institutions communes, partagées, telles que l'Assemblée Législative Plurinationale ou le Tribunal Constitutionnel Plurinational.

La décolonisation, c'est cela, le dépassement des dynamiques séculaires de domination et d'exclusion socio-culturelle, apparaîtrait alors comme la conséquence, et en même temps le moteur de la mise en marche des axes de la plurinationalité et de l'interculturalité.

Un constitutionnalisme de transition

Les piliers du constitutionnalisme dialogique seraient donc inscrits dans la Constitution bolivienne. Pourtant, comme l'on sait, pour savoir la portée dudit changement de paradigme, il serait insuffisant de rester dans l'analyse uniquement juridique positive. Plus que cela, le texte constitutionnel comporte en son sein des éléments visant ce changement et à la fois d'autres aspects ancrés dans la plus pure tradition constitutionnelle libérale. Elle offre ainsi un panorama d'intense promiscuité, un amalgame de facteurs en tension qui nous conduisent à parler d'un constitutionnalisme *expérimental* (De Sousa Santos, 2007) et *transitionnel*. Une bonne preuve de cela existe avec la complexe conjonction d'adjectifs qui accompagnent la définition de la forme d'État dans l'article 1 de la Constitution³.

Mais comme l'on sait aussi, il est nécessaire de regarder au-delà de la Constitution, c'est-à-dire, son développement législatif et son application concrète. A ce niveau, et sans pouvoir entrer dans une analyse plus détaillée, après un peu plus de deux années de fonctionnement de la nouvelle Constitution, on peut noter que le développement législatif a opté pour une orientation restrictive de la portée des principes de pluri-nationalité, interculturalité et décolonisation.

Un exemple de cette attitude restrictive est le référé à la Loi de du Tribunal Constitutionnel Plurinational (Loi 027 du 6 Juillet 2010), qui a rejeté la possibilité, évoquée dans certains textes initiaux, de situer le même nombre de magistrats ou magistrats représentants des juridictions ordinaires et autochtones originaires paysannes. L'article 13.2 stipule expressément que sur un total de sept « *au moins deux Magistrat(e)s proviendront du système autochtone originaire paysan* ». Un autre exemple, dans la même ligne, est celui qu'offre la Loi 026 du Régime Électoral (loi 026 du 30 Juin 2010) qui, pour le Congrès, établit un total de neuf circonscriptions départementales pour Député(e)s plurinominaux, soixante-dix

³ Article 1 : « La Bolivie constitue un État Unitaire Social de Droit Plurinational Communautaire, libre, indépendant, souverain, démocratique, interculturel, décentralisé et avec des autonomies ».

circonscriptions uninominales pour Député(e)s et sept circonscriptions spéciales pour député(e)s autochtones originaires paysans (art. 50 I).

Il est vrai que l'analyse ne peut s'arrêter uniquement sur la question numérique ni sur le lieu subordonné où sont laissés les peuples autochtones. Ainsi, par rapport à la création d'une juridiction constitutionnelle plurinationale et interculturelle, une régulation fondamentale est celle qui se réfère à la répartition de cadres en vigueur dans chacune des juridictions, qu'établit la Loi de Délimitation Juridictionnelle (Loi 073 du 29 décembre 2010), alors que la question électorale ne peut pas être séparée de sa relation avec le poids accordé aux autres formes de participation démocratique et, surtout, avec la capacité de compétence que peuvent assumer les autonomies autochtones à partir de la Loi-cadre des Autonomies et Décentralisation (Loi 031 du 19 Juillet 2010).

La dispute pour la représentation de la plurinationalité

Même en signalant la nécessité d'une analyse plus large, actuellement le constat du tournant restrictif décrit nous amène à signaler que le débat aujourd'hui se situe non pas tant autour des termes mêmes de la réalisation de la plurinationalité, qu'autour de la dispute pour la représentation de la plurinationalité. En d'autres termes, le problème de la création d'institutions qualifiées de plurinationales n'est pas tant qu'elles se révèlent insuffisantes et restrictives, et que, par conséquent, elles puissent et doivent être améliorées en ce sens. Le problème est que de telles institutions sont présentées comme les espaces même de la plurinationalité, en marges desquels il n'y a pas de dialogue ou de débat entre les différentes composantes de cette réalité plurinationale. Ainsi, le risque existe que d'autres espaces de participation indispensables soient acculés, puisqu'ils sont aussi légalement par mandat constitutionnel et normes internationales, des processus de consultation préalable aux peuples autochtones. Ce qui, sans aller très loin, est arrivé avec différentes décisions concernant l'exploitation des ressources naturelles, et même avec le processus d'élaboration des mêmes lois institutionnelles mentionnées – à l'exception de la Loi de Délimitation Juridictionnelle –, sous prétexte qu'une fois que l'État est plurinational, la représentation d'une *volonté générale* se manifeste nécessairement à travers la volonté, *interculturelle*, exprimée par ses institutions. Sans interroger la nécessité de la dénonciation des freins et des blocages existants, cela vaut la peine de noter que les deux processus, celui bolivien et celui de l'ensemble des transformations dans la relation entre l'État, le Droit et les peuples autochtones, doivent être considérés au-delà la vision en termes de résultats et à court terme. C'est seulement alors que nous nous rendons compte plus clairement combien la décolonisation est un moteur et, bien que certainement de manière plus timide que ce qui est annoncé, un effet : les dimensions du débat, l'émergence de nouveaux protagonistes, la valorisation de réalités oubliées jusqu'à récemment, pour ne pas dire frontalement stigmatisées et rejetées comme des signes de retard culturel, etc., nous parlent d'un contexte différent qui, s'il se renforçait, étayerait les conditions matérielles d'un constitutionnalisme véritablement inclusif, un constitutionnalisme de dialogue entre égaux.

Bibliographie

- DE SOUSA SANTOS, B. (2007), *La reinvencción del Estado y el Estado plurinacional*, CENDA-CEJIS-CEDIB, Cochabamba.
- GRIJALBA, A. (2008), "El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución ecuatoriana de 2008", *Ecuador Debate*, n° 75, pp. 49-62.
- KYMLICKA, W. (1996), *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.
- TAPIA, L. (2006), *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*.

Autochtonie, libre-détermination et mouvements sociaux à l'ère de la globalisation

Sabrina Melenotte et Bruno Baronnet
LAIOS-IIAC/EHESS
Paris

L'atelier 21 intitulé « Autochtonie, libre-détermination et mouvements sociaux à l'ère de la globalisation » s'est déroulé en quatre sessions dans l'amphithéâtre de l'EHESS, le mercredi 21 et le jeudi 22 septembre 2011, lors du 1^{er} Congrès de l'AFEA à Paris.

Irène Bellier a ouvert les travaux de l'atelier en présentant les recherches qu'elle mène avec son équipe, *Scales of Governance The UN and Indigenous people* (SOGIP). La première session a réuni des approches à la fois normatives sur les enjeux d'une reconnaissance de la libre-détermination par les Nations Unies (Irène Bellier) et le cadre des réformes constitutionnelles en Amérique du Sud (Marco Aparicio Wilhelmi), ainsi qu'une étude de cas portant sur les Mapuche d'Argentine (Sabine Kradolfer). Cela a ouvert des pistes de réflexion sur le rapport entre l'État et les organisations politiques autochtones. Par exemple, dans quelle mesure l'idée de Pierre Clastres de « sociétés contre l'État » peut contribuer à analyser aujourd'hui des contextes parfois forts différents.

La seconde session a été introduite par Barbara Glowczewski à partir de l'exemple des Aborigènes d'Australie et du développement d'un site Internet pour l'enseignement bilingue, la restitution anthropologique et le renforcement du potentiel digital des autochtones. Ensuite, l'atelier s'est poursuivi avec une étude de Fabien Le Bonniec dédiée de nouveau au peuple Mapuche, mais cette fois-ci au Chili avec une perspective socio-historique. La dernière intervention s'est réalisée par vidéoconférence en donnant la parole à Natacha Gagné et Sébastien Grammond (Université de Ottawa) autour de leurs travaux sur les tribunaux et la reconnaissance juridique des « métis » comme catégorie autochtone au Canada. Le débat s'est poursuivi avec les membres présents dans l'amphithéâtre et les différents intervenants pour clore cette première journée sur le thème de l'autochtonie, et notamment sur l'usage de catégories distinctes d'identification des sujets. Ces catégories varient selon les différents acteurs institutionnels en présence ou les organisations autochtones elles-mêmes, ainsi que les usages politiques associés à cette terminologie.

La troisième session de l'atelier s'est ouverte le jeudi 22 septembre 2011 avec un panel sur l'Amérique latine, et l'intervention de Carmen Salazar-Soler qui a montré l'évolution des discours sur l'environnement et l'autochtonie à partir de l'exemple des luttes paysannes contre les compagnies minières au Pérou. Ensuite, Claude Le Guill et Laurent Lacroix ont approfondi de manière croisée leurs réflexions socio-anthropologiques sur la Bolivie. Le premier avec une analyse de l'autonomie indienne et de la figure de l'ayllu. Le second à partir de la constitutionnalisation d'une municipalité indienne autonome en 2009. Sabrina Melenotte quant à elle a livré une analyse d'une expérience spécifique de l'autonomie zapatiste dans la région de Los Altos dans l'État du Chiapas (Mexique) et sa difficile construction dans un contexte de violence politique.

La dernière session s'est de nouveau penchée sur des exemples latino-américains, avec Monica Martinez Mauri à propos des expériences de libre-détermination (perspective comparative Panama/Equateur), puis Paula Lopez Caballero avec une réflexion sur les rhétoriques multiculturelles au Mexique à partir de l'exemple de Milpa Alta. L'exception géographique a été apportée par Marie Salaün qui a partagé une réflexion sur l'éducation à partir de stratégies autochtones dans le Pacifique insulaire (Nouvelle Calédonie et Hawaï). Les analyses relatives à l'école des peuples autochtones dans le contexte de la globalisation

ont été poursuivies par Bruno Baronnet au sujet des pratiques d'autonomie chez les paysans mayas des communautés zapatistes au Mexique.

L'atelier s'est conclu avec des discussions transversales entre les chercheurs participant au panel et les collègues présents dans la salle. A la suite de ces échanges enrichissants, il a été décidé de manière consensuelle de créer un Réseau de Recherche Thématique « Peuples Autochtones » (RRT-PA) au sein de l'AFEA. La coordination de l'actualisation du site Internet d'information, d'échange et de ressources <http://AfeaReseauPeuplesAutochtones.wordpress.com> est assurée par Bruno Baronnet et Sabrina Melenotte (mars 2012). Sur ce blog figurent entre autres les objectifs du RRT-PA et la présentation de ses membres actuels.

“

**La circulation des savoirs en Anthropologie
visuelle : Cyberanthropologie et Humanités
numériques**

”

La communication scientifique via des réseaux sociaux : Étude de cas Atelier Des Arkéonautes

Jirasri Deslis
Ingénieur d'études
FMSH Équipe sémiotique cognitive et Nouveaux Médias ESCoM
Paris – France
jirasri.deslis@gmail.com

I. Introduction

L'expérimentation de la communication scientifique via les réseaux sociaux fait partie du projet Atelier Sémiotique Audiovisuelle (ASA-SHS)¹ visant la mise en place d'un cadre théorique, méthodologique et technique commun à la description, indexation et annotation de corpus audiovisuels numériques consacrés à des patrimoines scientifiques et culturels ainsi qu'à leur republication, adaptés à des contextes d'usage spécialisés.

En effet, une des questions de départ du projet ASA-SHS concerne la diffusion et la circulation de contenus à caractère scientifique et/ou culturel dans les nouveaux réseaux d'information. Comment faire en sorte que les ressources audiovisuelles puissent être communiquées aux publics potentiellement intéressés ? Comment faire en sorte que ces ressources puissent être partagées par des groupes ou communautés qui s'y intéressent tout en tenant compte du fait que ces groupes sont géographiquement et même temporellement « distribués » ?

Nous avons ainsi choisi d'expérimenter les ressources audiovisuelles du portail *Atelier Des Arkéonautes*², l'un des trois pilotes majeurs du projet ASA portant sur la description, la publication et la diffusion de ressources audiovisuelles consacrées à des patrimoines scientifiques et culturels thématiquement circonscrits³.

II. Portail Atelier Des Arkéonautes : nature du fonds

Ce portail concerne le domaine de l'archéologie, divisé autour de grands sujets :

- les paradigmes, méthodes et techniques en archéologie ;
- les terrains de l'archéologie ;
- l'archéologie des civilisations du monde ;
- le travail de terrain en archéologie ;
- le rôle culturel de l'archéologie.

Il comprend également une vidéothèque en ligne composée de 146 heures de vidéos en 5 langues, issues de 19 entretiens, de 7 colloques, d'un séminaire de recherche et de 7 reportages. Toutes ces vidéos ont été finement décrites et indexées grâce au système métalinguistique développé (voir Figure 1.) dans le cadre du projet ASA-SHS⁴.

Nous pouvons montrer un exemple d'analyse et d'adaptation d'une vidéo par un documentaire intitulée « From (Different) Horizons of Rockshelter »⁵, réalisé à partir d'un

¹ Cf. : <http://www.asa-shs.fr/> et <http://asashs.hypotheses.org/>

² Cf. : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/ADA/FR/>

³ Les deux autres portails sont Archives Rencontre des Cultures (<http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/FR/>) et Atelier Littéraire d'Ici et d'Ailleurs (<http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/ALIA/FR/>)

⁴ Cf. : Stockinger P., *Les archives audiovisuelles : description, indexation et publication*, Hermès, Paris, 2011.

⁵ <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/ADA/1909/home.asp>

carnet de notes de recherche du projet "Archéologie du haut plateau à Pang Mapha", province de Mae Hong Song (Thaïlande), (Phase 1-2, 2001-2006). La description de ce document audiovisuel est réalisée à deux niveaux : la vidéo en totalité et les différents segments à l'intérieur de la vidéo.



Figure 1 : Page d'accueil du Portail Atelier Des Arkéonautes

Métadonnées :
Auteur, Date, Lieu,
Langues etc.



Image de couverture

Description

Traduction

Figure 2 : La page d'accueil de la vidéo

La description de cette vidéo en totalité est une analyse synthétique du contenu de la vidéo (Figure 2.). Cette description a été réalisée en thaïlandais et traduite en français. Afin de rendre le contenu le plus accessible possible à nos utilisateurs, dont la plupart est francophone, la vidéo a été segmentée en 27 chapitres. Le titre de chaque chapitre est rédigé en français et chaque segment est accompagné d'une traduction synthétique en français (Figure 3).



Différents chapitres rédigés en français

Traduction synthétique en français du segment en cours de consultation

Figure 3 : Différents segments de la vidéo avec les titres et la traduction synthétique en français

III. Problématiques

A partir de cet état de fait, des questions se posent par rapport au changement profond d'usage du web depuis ces dernières années. Comment intégrer un tel portail dans les réseaux sociaux avec les applications du web 2.0. ? Comment faire en sorte que ce travail de description, d'analyse et d'adaptation linguistique puisse être partagé par des communautés virtuelles ? Comment ce travail d'indexation et d'analyse peut-il servir de point de départ pour la génération de nouvelles connaissances grâce à des contributions de personnes et de groupes s'intéressant à un domaine tel que celui couvert par le portail Atelier Des Arkéonautes ?

IV. Typologie des médias sociaux choisis

Nous avons effectué un test sur 20 plateformes de médias sociaux⁶ selon leur spécificité (Figure 4). Néanmoins, dans cet article, nous aborderons principalement deux plateformes impactant la stratégie de la diffusion, la réutilisation ainsi que la valorisation de nos contenus.⁷ :

- Facebook pour le partage d'informations de diverses formes ;
- Twitter pour la diffusion des informations courtes.

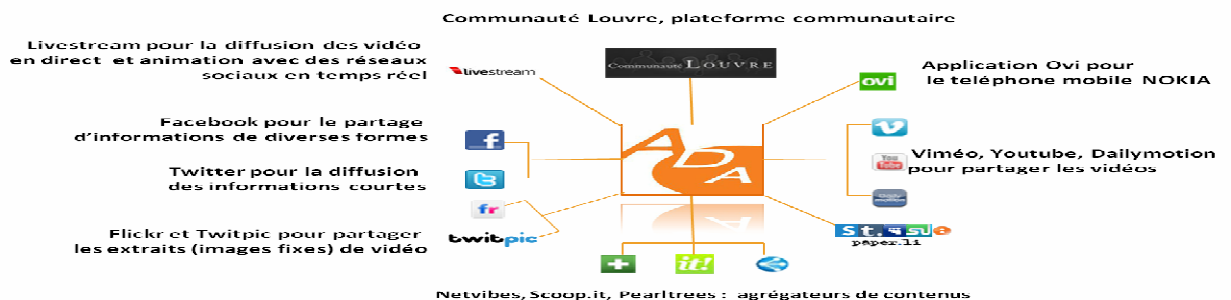


Figure 4 : L'ensemble des médias sociaux expérimentés

⁶ Après l'intervention au Congrès, nous avons également expérimenté sur la plateforme de partage de documents (Cf: <http://www.slideshare.net/atelierdesarkeonautes>). Les articles concernant l'expérimentation sur cette plateforme sont consultables sur le carnet de recherche de l'Atelier de Sémiotique Audiovisuelle (Cf: <http://asashs.hypotheses.org/978> et <http://asashs.hypotheses.org/1279>)

⁷ En ce qui concerne d'autres plateformes expérimentées comme les plateformes de partage de vidéo (YouTube, Dailymotion, viémo) et les agrégateurs de contenus et la plateforme *Communauté Louvre*, consulter les chapitres 7 et 8, in. Stockinger P. (dir.), *Nouveaux usages des archives audiovisuelles numériques*, Hermès, Paris, 2011, pp. 183-220.

1. Facebook pour le partage d'informations de diverses formes

Dans cette partie, nous choisissons d'aborder l'utilisation de cette plateforme de façon très synthétique. D'autres formes d'expérimentation de cette plateforme sont traitées dans le chapitre 6 *La communication scientifique via Facebook et Twitter* de l'ouvrage collectif de notre Laboratoire⁸.

La création de la page professionnelle Atelier Des Arkéonautes⁹ a pour double objectif de partager des contenus de la collection du portail officiel sous diverses formes (textes, liens URL, photographies) et de participer aux campagnes de communication existantes.

A. Partager des contenus de la collection du portail officiel sous diverses formes

Ainsi, nous avons mis à la disposition de nos « Fans »¹⁰ les séquences de vidéos et d'images extraites de la vidéo source. Cette stratégie a été également conçue dans le but de valorisation de la collection audiovisuelle de l'Atelier Des Arkéonautes. Dans le premier cas, les séquences de vidéo physiquement découpées sont accompagnées par une description et un lien URL pointant à la page vidéo sur le site officiel. Cette forme de communication permet à la fois aux « Fans » de consulter telle ou telle séquence précise et les invite à venir consulter la vidéo en totalité sur le site officiel, dans le cas où ils souhaiteraient approfondir le sujet. Cela crée également une offre de contenus plus variés et fait vivre les informations qui se trouvent dans un document audiovisuel de longue durée. Quant aux choix des sujets des séquences, nous les choisissons en rapport avec les actualités culturelles et scientifiques particulièrement dans les domaines de l'archéologie et du patrimoine. Parfois nous mettons également l'extrait de vidéo dans le but d'annoncer la prochaine mise en ligne de la vidéo en totalité sur le portail officiel. Cette stratégie « Avant-première » permet à nos « fans » de se sentir en privilégié et de les motiver à venir consulter la vidéo lors de la mise en ligne officielle.

Une autre forme de contenu mise à disposition sur la page professionnelle de l'Atelier Des Arkéonautes est l'image. Cette dernière provient soit de la couverture de la page d'accueil de la vidéo du site officiel soit des images extraites de vidéo (Figure 5).



Figure 5 : Page professionnelle actuelle de l'ADA (gauche), galerie des images provenant de la page d'accueil de vidéo du site officiel (haut) et la mise à disposition des images extraites de la vidéo accompagnées de la description et le lien URL pointant sur une séquence précise d'une vidéo source (carré gris)¹¹

⁸ Deslis, J., « La communication scientifique via Facebook et Twitter », *op.cit.*, pp. 157-182.

⁹ L'adresse de la page professionnelle actuelle sur Facebook est <http://www.facebook.com/atelierdesarkeonautes>. Néanmoins, cette page est issue de la fusion entre le profil ADA et l'ancienne page professionnelle sur laquelle nous avons mené l'expérience sur différentes applications. Pour voir les cas concrets, voir également l'ancienne page professionnelle (<http://on.fb.me/yUGZVI>).

¹⁰ Thème utilisé par Facebook.

¹¹ Cf. : <http://on.fb.me/xkJbE0>

Stratégiquement, l'avantage de l'utilisation des extraits d'image de chaque séquence de la vidéo, accompagnées de la description et de la traduction synthétique permet aux membres de notre communauté de connaître le contenu synthétique d'un segment audiovisuel précis avant le visionnage. En effet, à la fin de la description ou de la traduction de chaque image, nous avons mis à disposition le lien URL pointant vers la séquence correspondante sur le site officiel. La possibilité de générer l'URL d'une séquence précise est le résultat du travail de la conception et du développement de l'Atelier de segmentation du Studio ASA¹².

B. Participer aux campagnes de communication existantes

Nous pouvons citer deux exemples pour la participation aux campagnes de communication sur notre page professionnelle. Comme nous l'avons précédemment cité, un des critères de la sélection des vidéos à communiquer auprès des nos « Fans » est le rapport thématique par rapport aux actualités de l'archéologie ou du patrimoine. Premier exemple, nous avons partagé sur notre page professionnelle l'information concernant la retransmission en direct de la célébration du 40^e anniversaire de la Convention de 1970 sur le trafic illicite des biens culturels (15 mars 2011), communiquée par la page professionnelle Facebook de l'UNESCO. Ainsi, nous avons mis à disposition une vidéo concernant la conférence, intitulée « *Un Inédit du Jawf* »¹³, donnée par Rémy Audouin, archéologue et ex-directeur du Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa au Yémen. En effet, le conférencier présente à la fois le résultat du projet de protection des sites et objets en péril de la région du Jawf (2004-2009), sous l'égide de l'UNESCO et le Fonds Social de Développement, Yémen, et l'état du trafic illicite des biens culturels dans ce pays.

Le deuxième exemple est la création de l'espace dédié à la promotion des institutions culturelles et scientifiques concernant le domaine de l'archéologie et du patrimoine. En utilisant une application « Extended Info »¹⁴, nous avons créé une page pour la promotion de la Convention sur la protection du patrimoine culturel subaquatique de l'UNESCO en intégrant la vidéo intitulée *UNESCO Convention on the Protection of the Underwater Heritage*, la photographie, la description courte et le lien URL vers le site officiel de la Convention¹⁵. Cette initiative a été réalisée à l'occasion du 10^e anniversaire de la Convention (Figure 6-gauche). Nous avons ensuite averti nos « Fans » de l'existence de cette page par la communication sur le « Mur »¹⁶ de la page professionnelle et également informé une

¹² Le Studio ASA (Atelier de Sémiotique Audiovisuelle) est un environnement numérique de travail pouvant être utilisé dans le cadre de l'analyse et de la publication des ressources audiovisuelles documentant par exemple un patrimoine scientifique ou culturel. Il est composé de quatre ateliers :

- l'atelier de segmentation permettant de localiser et d'extraire virtuellement les passages les plus importants pour une analyse dans une vidéo,

- l'atelier de description permettant à l'analyste de décrire l'intégralité d'une vidéo ou tel ou tel passage ou encore des passages bien précis de celle-ci,

- l'atelier de la publication en ligne ou de republication en ligne des ressources audiovisuelles décrites et analysés préalablement,

- l'atelier de modélisation permettant au modélisateur de préparer les ressources méta-linguistiques nécessaires pour effectuer la segmentation, la description et la publication.

¹³ http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/ADA/FR/_video.asp?id=2020&ress=6636&video=11030&format=83

¹⁴ Cette application permet de créer une mini page web à l'intérieur de la page professionnelle et donne la possibilité d'afficher plusieurs médias (Textes, Photographies, Vidéos).

¹⁵ Cf. : http://www.facebook.com/pages/Atelier-Des-Ark%C3%A9onautes/130555613665176?sk=app_2374336051

¹⁶ « Le mur Facebook est la page principale d'un compte Facebook. Sur le mur Facebook sont affichés les notifications et évènements publiés par le titulaire du compte ou profil Facebook, ainsi que les commentaires et messages des fans et amis. C'est normalement la page qui apparaît par défaut quand on consulte le compte d'un

communauté internationale des « Fans » de l'UNESCO par une publication sur la page professionnelle Facebook de l'institution. Le fait de participer aux campagnes de communication au niveau international nous permet également d'avoir une visibilité plus large.

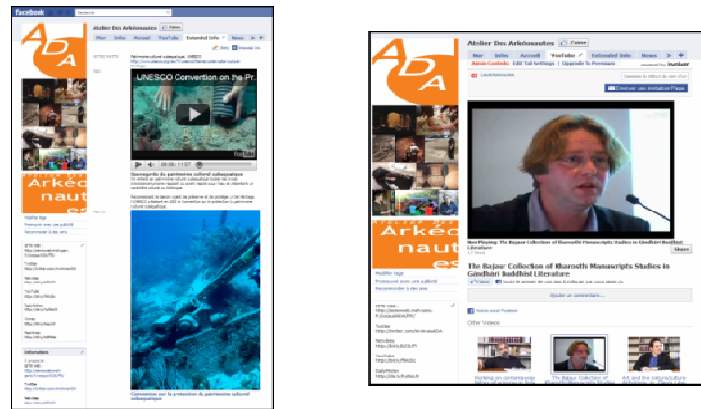


Figure 6 : Onglet "Extended Info" pour la promotion du Patrimoine culturel subaquatique de la Convention 2001 de l'UNESCO (gauche) et application destinée à relier les extraits de vidéos du compte YouTube (droite)

Les derniers avantages de la création de la page professionnelle Facebook est *l'interopérabilité entre différents médias sociaux*. En effet, nous pouvons installer sur la page professionnelle les différentes applications permettant de relier nos contenus diffusés sur d'autres plateformes des médias sociaux (Twitter, Youtube, Dailymotion, Livestream...). Par exemple, nous avons installé une application Youtube (Figure 6-droite) qui permet en effet aux abonnés (Fans) de visionner ces extraits (dont la plupart sont en anglais avec la possibilité d'activer la fonction du sous-titrage multilingue fournie par YouTube) sans quitter Facebook¹⁷. Ainsi, l'interopérabilité entre les plateformes facilite la circulation de nos contenus et en accroît l'audience.

2. Twitter pour la diffusion des informations courtes et la communication séquentielle

L'expérience de l'utilisation de Twitter¹⁸ a débuté en même temps que celle de Facebook. Généralement, les informations communiquées sur le compte Twitter ADA concernent les nouvelles mises à jour et la redécouverte de la collection du site officiel ADA ainsi que d'autres informations culturelles et scientifiques liées à l'archéologie et au patrimoine.

Néanmoins, nous avons créé une stratégie spécifique, intitulée la *communication séquentielle*, pour la valorisation de nos contenus. Afin d'inciter les abonnés de notre compte Twitter à consulter le segment audiovisuel précis d'une vidéo provenant de notre collection,

individu ou entreprise. » Cette définition est rédigée par Bertrand Bathelot, spécialiste des techniques du marketing interactif (Cf. : <http://www.definitions-webmarketing.com/Definition-Mur-Facebook>).

¹⁷ Cf. : http://www.facebook.com/atelierdesarkeonautes?sk=app_57675755167

¹⁸ Twitter est en effet un outil de réseau social et de microblogage. Il permet à ses membres de publier sur leur page personnelle (timeline) des courts messages (tweet -140 caractères maximum), via internet, messagerie instantanée ou SMS, accessibles à l'ensemble des abonnés (followers) tout en suivant les flux produits par les différents utilisateurs (following). Outre cette fonctionnalité de base, de nombreuses autres, plus ou moins sophistiquées, sont disponibles : adresse d'un message direct à un membre du réseau (direct message), retransmission des messages d'autres utilisateurs (retweet) ; création, suivi et partage des listes de comptes ; recherche avancée, etc.

Cf. : Smyrniotis N., « Twitter : un réseau d'information social » in. *Inaglobal*, 1 février 2011 [en ligne]. <http://www.inaglobal.fr/numerique/article/twitter-un-reseau-d-information-social> (Page consultée le 1 juin 2011).

nous diffusons les informations comprenant le titre du chapitre et l'URL raccourci pointant sur le portail ADA. La communication d'une telle information permet de valoriser les passages audiovisuels se situant au milieu ou à la fin de l'événement scientifique, souvent ignorés par les internautes à cause de la longueur de l'événement.

Par exemple, en janvier 2011, nous avons mis en lien un entretien intitulé « *Les grandes étapes de l'aventure humaine* » avec Henri de Lumley, directeur du laboratoire de Préhistoire du Musée de l'Homme et de l'Institut de paléontologie humaine de Paris, dans la rubrique Vidéo à la une sur notre portail, à l'occasion de sa promotion récente au rang de Grand Officier de la Légion d'honneur. Cet entretien dure 53 minutes. Nous avons ainsi diffusé les informations concernant cet entretien dès le lundi (incitation à visiter la page d'accueil de la vidéo) et ses différentes séquences durant toute la semaine (Figure 7).

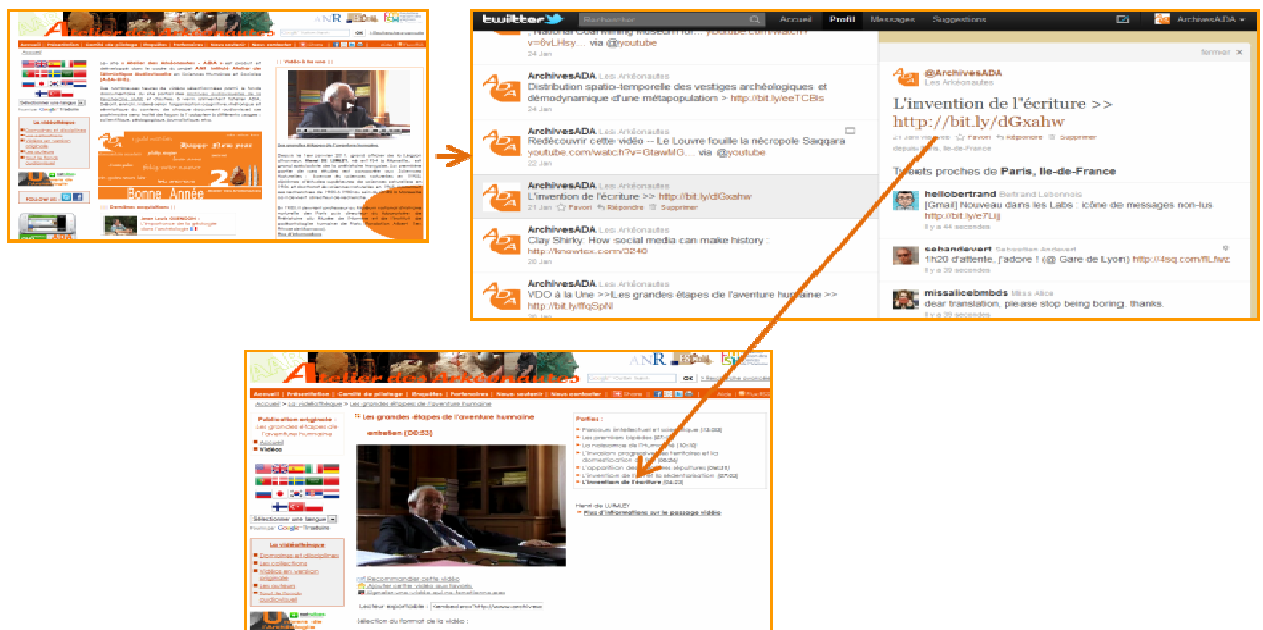


Figure 7 : Entretien intitulé « Les grandes étapes de l'aventure humaine » avec Henri de Lumley, directeur du laboratoire de Préhistoire du Musée de l'Homme dans la rubrique. Vidéo à la une sur le portail officiel ADA, à l'occasion de sa promotion récente au rang de Grand Officier de la Légion d'honneur en janvier 2011 (Figure en haut à gauche) et la communication séquentielle sur Twitter durant une semaine.

Notre choix de diffuser ces informations une semaine, et non pendant une journée se justifie, en effet, en raison de la longueur de la vidéo et de l'absence de diversité de plans visuels dans cet entretien (simplement un plan fixe sur le personnage). La richesse de ce document tient aux propos tenus par l'interviewé. Le fait de diffuser toutes les séquences de cette vidéo pendant une journée donnerait une image banale à ce document. La diffusion journalistique pour une seule séquence nous semble suffisante pour captiver l'intention de nos abonnés.

Cette stratégie de communication permet à ce document d'obtenir une durée de vie plus longue auprès de notre audience. Elle crée une variété du flux d'information d'un sujet communiqué en continu, donnant ainsi l'envie de suivre notre information, et d'éviter la répétition des mêmes informations identiques en boucle.

De plus, le fait de proposer ce mode de lecture non linéaire, voire fragmentaire d'un document a également un triple avantage. Il multiplie les accès aux documents audiovisuels tout en respectant la programmation établie par le responsable du portail. Ce mode de lecture se joint à celui de type « *Zapping* » des internautes et facilite ainsi leur prise d'information. Il donne un moyen d'accès plus adapté, plus dynamique et encourage les internautes non

spécialistes à découvrir les événements scientifiques de longue durée dont les sujets sont souvent très difficiles d'accès.

V. Conclusion

Notre expérience nous montre l'importance non négligeable des réseaux sociaux dans la valorisation de nos ressources audiovisuelles documentant la recherche en archéologie et la communication scientifique et culturelle en général. Nous constatons qu'il y a encore beaucoup de chemin à parcourir pour la maîtrise complète de ces technologies. Par exemple, la politique d'animation auprès des membres de nos différentes communautés devrait être plus active et la publication de nos ressources mieux programmée. Néanmoins, cette expérience nous permet de donner une image plus « dynamique », moins austère, du monde académique.

Notre expérimentation repose en effet sur la création de la nouvelle *identité numérique* de ce monde, la construction d'un capital social et d'un réseau plus ouvert. Avec ses fonctionnalités existantes et puissantes, le Web 2.0 rend ainsi les savoirs plus accessibles pour un large public. Les médias sociaux créent également un nouveau perspectif de l'utilisation de nos ressources. En effet, la plupart de ces médias proposent les applications pour un « *usage nomade des contenus* » sur les terminaux mobiles (Smartphone et tablette) qui répond au mode de vie des consommateurs de contenus d'aujourd'hui.

NB : Le support de communication est consultable via ce lien : <http://www.slideshare.net/atelierdesarkeonautes/congrs-ehess-jirasrideslis2909201113h002>

Bibliographie et Webographie

- SMYRNAIOS, N. (2011), « Twitter : un réseau d'information social », in *Inaglobal*, [en ligne].<http://www.inaglobal.fr/numerique/article/twitter-un-reseau-d-information-social>
- STOCKINGER, P. (dir.) (2011), *Les archives audiovisuelles : description, indexation et publication*, Hermès, Paris, 2011
- STOCKINGER, P. (dir.) (2011), *Nouveaux usages des archives audiovisuelles numériques*, Hermès, Paris, 2011.

Développement d'un environnement de travail pour la gestion et l'exploitation d'archives audiovisuelles. Étude de cas : les Archives Rencontre des Cultures ou comment maintenir des archives vivantes

Elisabeth de Pablo
Attachée de recherche
FMSH, Equipe sémiotique cognitive et nouveaux médias ESCoM
Paris - France
depablo@msh-paris.fr

I. Introduction

L'étude de cas que nous nous proposons de présenter ici est un prototype développé dans le cadre du projet ANR intitulé « *Atelier de Sémiotique Audiovisuelle pour la description de corpus audiovisuels en sciences humaines et sociales* »¹ (acronyme : ASA-SHS) par le laboratoire Équipe Sémiotique Cognitive et Nouveaux Médias² (ESCoM) de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH). Afin de resituer cette présentation dans son contexte, il paraît nécessaire d'exposer l'objectif principal du projet ASA-SHS et de le replacer dans son contexte au sein de notre laboratoire.

II. Objectifs et présentation des grandes lignes du projet ASA-SHS

L'objectif du projet ASA-SHS est le développement de ressources métalinguistiques visant la description de corpus audiovisuels afin d'en faire des « outils de connaissances » adaptés à des contextes et des usages spécifiques, notamment dédiés à la recherche, l'éducation, la formation, la valorisation des patrimoines... Ce qui permettra plus concrètement, par exemple, de pouvoir accéder à des contenus audiovisuels enrichis et plus pertinents, de visualiser directement des séquences spécifiques, d'avoir la possibilité de pouvoir ré-utiliser certaines parties de vidéos pour des usages particuliers en fonction des contextes de chacun. L'élaboration de ces ressources métalinguistiques s'appuie sur la sémiotique du document audiovisuel ainsi que sur l'analyse du discours. Ces ressources métalinguistiques sont composées par : des méta-lexiques de termes conceptuels, des modèles de description spécialisés et des thesaurus, ou descripteurs, prédéfinis, lesquels sont utilisés dans un environnement de travail appelé *Studio ASA*. Ce dernier, est composé de différents ateliers se nommant respectivement : atelier de segmentation, atelier de description, atelier de publication, atelier de modélisation. Très rapidement voici les grandes spécificités de chacun de ces ateliers.

L'atelier de segmentation ASA³ (Stockinger, 2011a : 55) est un environnement de travail spécialisé dans le découpage virtuel d'un document audiovisuel en segments ou parties pertinentes pour l'analyse. Cette segmentation passe par un travail de repérage du contenu, elle va permettre par exemple, d'attribuer des chapitres à l'objet étudié, de les nommer, de supprimer telle ou telle partie, etc.

¹ Projet blanc ANR-08-BLAN-0102-01, ASA-SHS, pour plus d'information, consultez le site officiel du projet <http://www.asa-shs.fr/> ainsi que le carnet de recherche : <http://asashs.hypotheses.org/>

² Pour toute information complémentaire, consultez le site de l'ESCoM : <http://www.semionet.fr/>

³ Pour une description plus détaillée de l'atelier de segmentation du Studio ASA, voir le chapitre 2 in *Les Archives audiovisuelles, description, indexation, publication*, Hermès Science Publications, Paris, 2011.

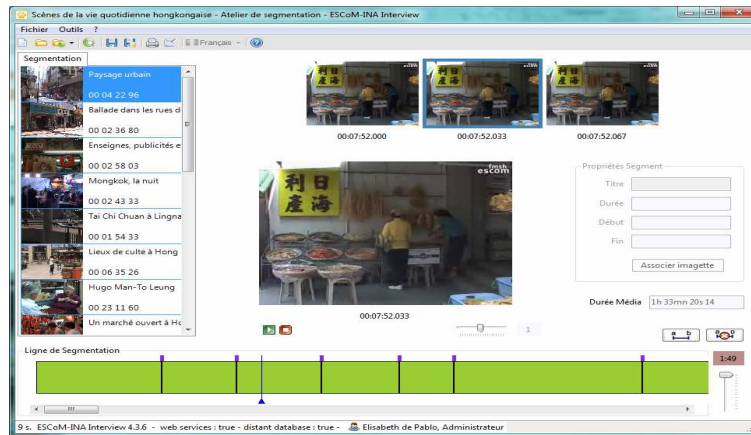


Figure 1 : Atelier de segmentation

L'atelier de description ASA⁴ (Stockinger, 2011a : 71) est un environnement de travail permettant de procéder à une analyse complète ou partielle du contenu d'un document audiovisuel. Il offre la possibilité d'analyser le document à trois niveaux : méta-description, vidéo source, segment. Chaque niveau permet de décrire et d'indexer le document selon plusieurs plans : thématique, visuel, acoustique, discursif, etc.

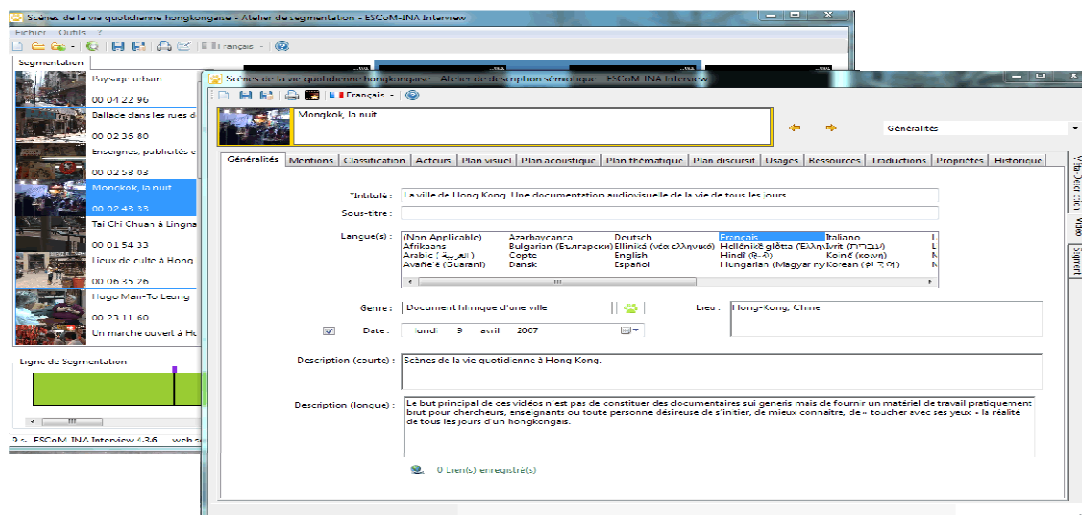


Figure 2 : Atelier de description

L'atelier de publication ASA⁵ (Stockinger, 2011a : 227) permet la publication de corpus audiovisuels sous forme d'un site portail mais également sous la forme de dossier pédagogique, dossier bilingue, dossier thématique, etc. Il ouvre la voie à la publication personnalisée, la republication de corpus déjà publiés sur la base de modèles prédéfinis. Cet atelier, en cours de développement, se présente sous la forme d'un environnement de travail qui regroupe un ensemble de services web réunis sous l'appellation *Semiosphere*.

⁴ Pour une description plus détaillée de l'atelier de description du Studio ASA, voir les chapitres 3, 4 et 5 in *Les Archives audiovisuelles, description, indexation, publication*, Hermès Science Publications, Paris, 2011.

⁵ Pour une description plus détaillée de l'atelier de publication du Studio ASA, voir le chapitre 9 in *Les Archives audiovisuelles, description, indexation, publication*, Hermès Science Publications, Paris, 2011.

L'atelier de modélisation ASA⁶ (Stockinger, 2011a ; Stockinger, 2012) permet, en amont, au cognicien de développer, tester, valider ses propres modèles de description qui seront utilisés dans l'atelier de description.

Pour développer, tester et valider l'ensemble de ces ressources, nous nous sommes appuyés sur le fonds audiovisuel très riche du programme des Archives Audiovisuelles de la Recherche⁷ (AAR) que nous avons développé et mis en place dès 2001 à la FMSH et qui nous a fourni les corpus de travail pour les trois domaines de connaissances choisies : archéologie, littérature et sciences des cultures. Ces domaines sont à la base des trois portails, ou ateliers d'expérimentation, que nous avons développés afin de valider les ressources avant qu'elles ne soient généralisées aux grandes problématiques des sciences humaines et sociales. L'un de ces portails *Archives Rencontres des Cultures* est celui que nous allons voir plus précisément. *In fine*, l'ensemble de ces ressources peuvent être appropriées par des chercheurs, des étudiants, des groupes, des collectivités, etc., pour créer des archives, les gérer *in situ* ou à distance, les indexer, les adapter selon les besoins de chacun.

III. Présentation du portail Archives Rencontre des Cultures

Le site portail Archives Rencontre des Cultures⁸ (ARC) propose une vidéothèque en ligne, accessible librement, réunissant un corpus lié à la problématique des sciences de la culture (au sens des "*Kulturwissenschaften*" ou "*Cultural Studies*") dédié à la recherche et à l'enseignement formel et informel. ARC est la vidéothèque du *programme ARC*, l'un des principaux domaines d'application et d'expérimentation du projet ASA-SHS. Ce programme est consacré à la constitution et au développement d'un corpus audiovisuel documentant la diversité culturelle et le dialogue entre les cultures (la communication interculturelle). Il se compose actuellement⁹ d'environ 590 heures de vidéos et est constitué par deux grands types de documents :

- des vidéos scientifiques incluant des entretiens, des interventions au sein de colloques, de tables-rondes, de journées d'études, de séminaires
- des enregistrements d'objets d'études tels que des manifestations culturelles, des reportages, documentaires, ou autres objets multimédias portant sur des aspects spécifiques de l'un des champs interdisciplinaires étudiés par le domaine.

⁶ Pour une description plus détaillée de l'atelier de modélisation du Studio ASA, *Les Archives audiovisuelles, description, indexation, publication*, Hermès Science Publications, Paris, 2011, ainsi que *Analyse des contenus audiovisuelles : Métalangage et modèles de description*, Peter Stockinger, Hermès Science Publications, 2012, Paris.

⁷ Pour toute information complémentaire, consulter le site portail des AAR : <http://www.archivesaudiovisuelles.fr/>

⁸ Pour toute information complémentaire, consulter le site portail ARC : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/FR/>

⁹ Évaluation réalisée fin 2011, le corpus du portail ARC est destiné à évoluer dans le temps, grâce notamment à des apports provenant de différentes autres recherches et enseignements portant sur le domaine de la communication interculturelle.

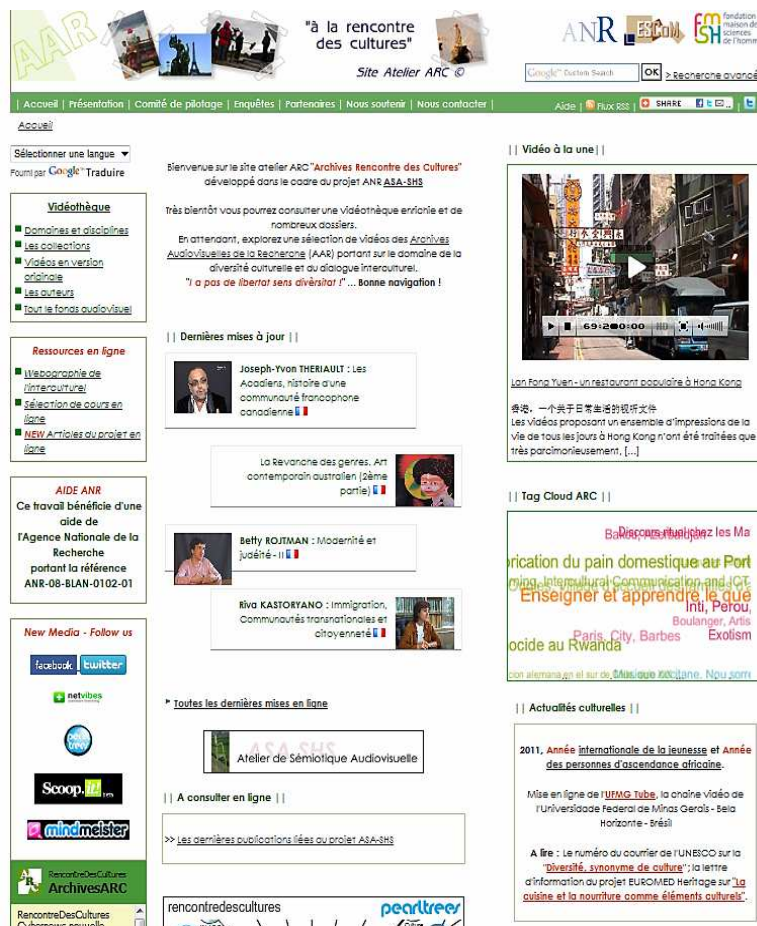


Figure 3 : Page d'accueil du portail ARC

L'exploitation des archives audiovisuelles sur le site portail ARC vise à devenir une base audiovisuelle pour l'enseignement à l'image et via l'image, un champ d'expérimentation pour les étudiants produisant de nouveaux objets audiovisuels (de types web documentaire ou POM) ou analysant des corpus audiovisuels, un point de diffusion, de partage, de valorisation de différents travaux.

Sur ce portail, les vidéos sont présentées selon la logique développée dans le programme des AAR. C'est-à-dire que chaque « événement » se présente sous la forme d'un mini-site distinct qui donne accès à un ensemble d'informations générales et techniques relatif à la vidéo elle-même (sa production, ses auteurs...) ainsi qu'au contenu chapitré de la vidéo. Après avoir fait une étude préliminaire des thématiques de notre corpus, nous avons développé des ressources métalinguistiques portant plus spécifiquement sur les grands sujets suivants : « connaissances des cultures », « cultures, peuples et civilisations », « culture et patrimoine immatériel », « culture et vie quotidienne », « diversité culturelle et mondialisation », ainsi qu'un domaine bien ciblé et réservé « le monde en images ».

Voyons maintenant, comment utiliser plus concrètement les outils développés dans le cadre de ce projet en permettant aux archives audiovisuelles d'être réutilisées à des fins d'enseignement.

IV. Étude de cas : composer un dossier pédagogique sur la fabrication artisanale du pain

Cette étude de cas va nous permettre de visualiser l'ensemble des processus mis en œuvre pour élaborer un dossier pédagogique à partir d'une sélection de vidéos appartenant à un corpus donné, ce qui va donner à redécouvrir sous un autre angle, un autre point de vue, une sélection d'archives audiovisuelles qui se trouveront par ce biais « revivifier » sous la forme de « republication ».

Notre exemple¹⁰ (Stockinger, 2011b) s'est porté sur un sujet pour lequel nous avons un corpus représentatif, dont les approches d'études sont pluridisciplinaires - tant au niveau scientifique (anthropologie, ethnologie, sociologie, etc.) que professionnel et technique (notamment lié aux métiers de bouche, aux techniques professionnelles et commerciales) : la fabrication artisanale du pain, une étude comparative des pratiques en France et au Portugal. Les objectifs visés sont de mettre à la portée du plus grand nombre, un dossier pédagogique à des fins de sensibilisation à une culture et à une tradition qui risquent de disparaître en mettant en relation deux types de discours : le discours scientifique et le discours des acteurs concernés.

1. Choix du corpus

Il s'agit, en fonction des objectifs retenus, de sélectionner une série « d'événements » diffusés sur le portail ARC qui vont constituer le corpus.

Après avoir repéré dans un premier temps sur le portail ARC, l'ensemble des événements portant sur le « pain » - événements réalisés en collaboration avec Mouette Barboff, ethnologue et présidente de l'association « L'Europe, Civilisation du pain » - nous avons sélectionné trois événements particuliers qui nous semblaient le plus appropriés à nos objectifs, à savoir : un colloque représentatif du discours scientifique¹¹ et deux reportages mettant en valeur le discours des acteurs concernés¹².

2. Articulation du dossier

Compte tenu des vidéos sélectionnées, nous avons pu établir une structure plus fine du dossier : décrire le processus traditionnel étape par étape de la fabrication traditionnelle du pain (avec des focus sur la fabrication du levain, les techniques de pétrissage, de façonnage et les modes de cuisson) dans deux contextes différents : l'artisanat français et le domestique portugais.

Ainsi les parties sélectionnées et décrites permettront de :

- comparer ces deux processus culturels,
- découvrir un savoir-faire,
- visualiser des scènes de la vie quotidienne,
- prendre conscience de l'importance de la conservation d'un patrimoine.

¹⁰ Cet exemple est développé plus en détail dans le chapitre 2 in *Nouveaux usages des archives audiovisuelles numériques*, Hermès Science Publication, 2011, Paris.

¹¹ Colloque retenu : « Le pain dans tous ses états » : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/1869/>

¹² Reportages retenus : « la fabrication domestique du pain au Portugal » : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/1970/> ; « Rencontre avec Jacques Mahou, artisan-boulangier » : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/1767/>

Pour ce faire, une articulation du schéma narratif est nécessaire. Nous pouvons le représenter rapidement comme suit :

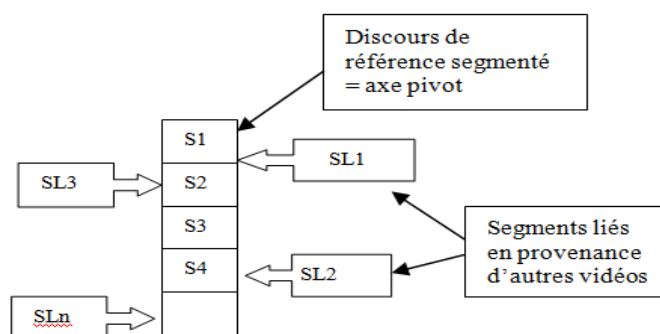


Figure 4 : Schématisation du processus de constitution du dossier

L'axe central, composé des segments S1, S2..., Sn, est l'axe pivot représenté par le discours segmenté du chercheur - ici la présentation de Mouette Barboff dans le colloque « Le pain dans tous ses états » - sur lequel viennent se greffer des segments de vidéos exemplificateurs SL1, SL2, ..., Sln, provenant des corpus illustrant le discours des deux acteurs concernés.

3. Processus de l'analyse

Afin de dégager virtuellement les parties les plus pertinentes qui vont nous permettre d'articuler notre dossier (axe pivot et axe segments liés), nous utilisons les outils décrits plus haut (cf. supra point 2).

L'atelier de segmentation va nous permettre de sélectionner, pour l'axe pivot, les interventions de la chercheuse décrivant les scènes de fabrication d'un point de vue scientifique. Les autres interventions seront virtuellement supprimées.

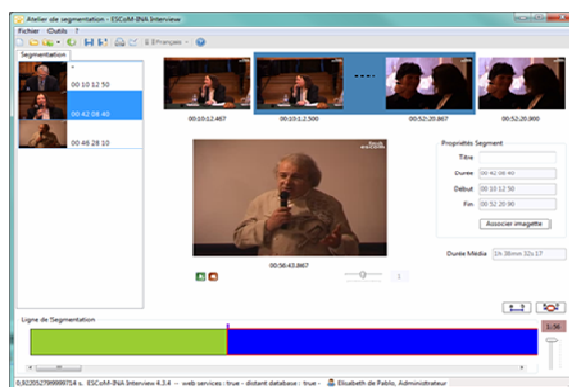


Figure 5 : Atelier de segmentation

Les sélections des moments illustateurs dans les vidéos des acteurs concernés seront réalisées selon la même procédure : choix des moments les plus pertinents en fonction des focus choisis et suppression virtuelle des autres. Ainsi, nous retiendrons des moments phares, visuellement forts, liés à la fabrication du levain, aux techniques de pétrissage et de façonnage, aux modes de cuisson.

L'atelier de description nous propose d'indexer, de documenter les segments sélectionnés. En outre, les différents formulaires présents dans le système vont nous aider à analyser le plan thématique de chaque segment, de le contextualiser en fonction des paramètres retenus : lieux, acteurs, processus et réalisation. Il va également nous fournir les grilles d'analyse des plans

visuels et acoustiques afin de nommer et décrire les objets présentés dans ces segments reflétant les paramètres retenus en tenant compte de leurs procédés techniques de réalisation.

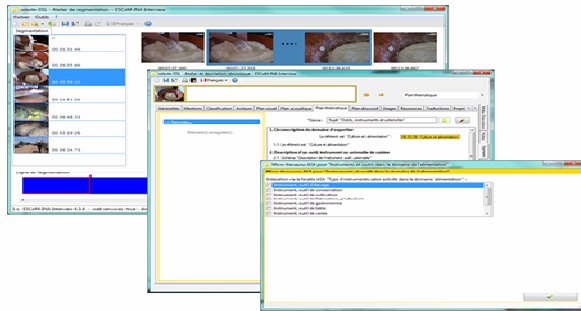


Figure 6 : Atelier de description – Analyse du plan thématique

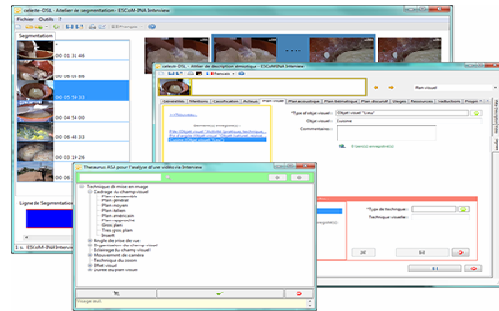


Figure 7 : Atelier de description – Analyse des plans visuels et acoustiques

L'ensemble de ces processus étant réalisé, il s'agit maintenant de rassembler les différents segments analysés, selon un scénario pédagogique, pour construire notre dossier. Pour ce faire, nous allons reprendre notre schéma initial et relier chaque segment entre eux. La place de chacun a été renseignée au niveau de la méta-description dans l'atelier de description. C'est l'atelier de publication du logiciel *Semiosphere* qui va maintenant prendre le relais et assurer la publication finale.

Nous n'avons pas mentionné ici les indications liées aux droits d'auteur, aux droits des images, aux possibles restrictions d'utilisation d'un tel dossier. Bien évidemment, ces données sont prises en compte et paramétrables dans les outils développés¹³ (Stockinger, 2011b).

V. En guise de conclusion

A l'heure où la politique de numérisation des patrimoines culturels ne cesse de s'amplifier, où les sites présentant et diffusant des fonds d'archives audiovisuelles, accessibles librement sur Internet, se multiplient, de nombreuses questions émergent quant aux modes de constitution, d'adaptation, de valorisation, d'utilisation et de diffusion de ces fonds.

Afin que l'ensemble de ces collections numérisées ne soient pas simplement le reflet d'une technologie, il est important que ces archives puissent « vivre » à travers, par exemple, de nouveaux usages liés à l'utilisation de ces vidéos qui permettraient de les mettre en valeur, de les diffuser dans des buts éducatifs précis, de les valoriser lors d'événements culturels. Ainsi le dossier pédagogique présenté ici est une des possibilités offertes par le développement d'outils permettant d'indexer, de documenter plus finement ces textes audiovisuels dans le but de les « republier ». Leur diffusion sur internet peut ouvrir des champs de réflexion, des prises de conscience. Une plateforme dédiée peut également devenir un lieu d'échanges – grâce également aux potentialités du web 2.0¹⁴ (Deslis, 2011)- où scientifiques, professionnels ainsi que toute personne intéressée puissent exposer et confronter ses points de vue, enrichir lesdits dossiers au travers de d'un échange collaboratif¹⁵.

¹³ A consulter plus en détail le chapitre 9 in *Nouveaux usages des archives audiovisuelles numériques*, Hermès Science Publication, 2011, Paris.

¹⁴ Cf. article de Jirasri Deslis "La communication scientifique via les réseaux sociaux Étude de cas : l'Atelier Des Arkéonautes".

¹⁵ Cf. Intervention d'Isabelle Sylvestre « Processus d'indexation et de réalisation collaboratives et échanges entre savoirs scientifiques et populaires » dans le colloque ASA *Les archives audiovisuelles – nouveaux usages, nouveaux enjeux pour la recherche et l'éducation*, en ligne prochainement sur le site <http://www.archivesaudiovisuelles.fr>

NB. Le support de communication power point est consultable via ce lien : <http://www.slideshare.net/culturalarchives/archives-cultures-23092011>

Bibliographie et webographie

DESLIS, J. (2011), *La communication scientifique via les réseaux sociaux Étude de cas : l'Atelier Des Arkéonautes*, in Colloque 1^{er} Congrès AFEA, 2011.

STOCKINGER, P. (dir.) (2011a), *Les archives audiovisuelles : description, indexation et publication*, Traité des sciences et techniques de l'information, Hermès Science Publication, Paris, 2011

STOCKINGER, P. (dir.) (2011b), *Nouveaux usages des archives audiovisuelles numériques*, Traité des sciences et techniques de l'information, Hermès Science Publication, Paris, 2011

STOCKINGER, P. (2012), *Analyse des contenus audiovisuels : Métalangage et modèles de description*, Traitement de l'information, Hermès Science Publication, Paris, 2012

Projet blanc ANR-08-BLAN-0102-01, ASA-SHS : <http://www.asa-shs.fr/>

Carnet de recherche hypothèses : <http://asashs.hypotheses.org/>

Site de l'ESCoM : <http://www.semionet.fr/>

Portail des Archives Audiovisuelles de la Recherche, AAR : <http://www.archivesaudiovisuelles.fr/>

Atelier expérimental Archives Rencontre des Cultures, ARC : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/FR/>

Colloque en ligne : « Le pain dans tous ses états » : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/1869/>

Reportages en ligne : « la fabrication domestique du pain au Portugal » : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/1970/> ; « Rencontre avec Jacques Mahou, artisan-boulangier » : <http://semioweb.msh-paris.fr/corpus/Arc/1767/>

SYLVESTRE, I., « Processus d'indexation et de réalisation collaboratives et échanges entre savoirs scientifiques et populaires » in Colloque ASA *Les archives audiovisuelles – nouveaux usages, nouveaux enjeux pour la recherche et l'éducation* : <http://www.archivesaudiovisuelles.fr/FR/video.asp?id=2164&ress=7226&video=143531&format=23>

Production et diffusion de contenus numériques en anthropologie visuelle : publication *en ligne* du colloque « Arrêts sur images », musée du quai Branly, avril 2010

Dole-Louveau de la Guigneraye Christine,
Université d'Evry, Centre Pierre Naville et Fédération CNRS Travail, Emploi et Politiques
Publiques (FR n°3126, CNRS)
(Evry – France)
ch.louveau@gmail.com
Duteil-Ogata Fabienne,
LAU/IIAC, CNRS/EHESS UMR8177
(Paris - France)
fabdutogata@yahoo.fr

Introduction

L'étude de la publication en ligne du colloque international « arrêts sur images » (Musée du quai Branly, 9-10 avril 2010) propose d'interroger le contenu numérique en anthropologie audiovisuelle sous deux registres, à la fois comme exemple de production numérique et comme exemple de diffusion des savoirs. Nous aborderons principalement deux questions : comment produire et diffuser une publication multimédia qui restitue au plus près les intentions de l'ethnologue pour une meilleure modélisation des connaissances et valorisation de la recherche ? Comment allier les choix techniques et scientifiques pour produire un nouvel objet multimédia hybride qui lie des supports de natures diverses (textes, images fixes, images animées, sons) ?

Pour des raisons didactiques, ces questions seront traitées sous une double approche qui reflète leur lien ontologique dans la pratique et la complémentarité des auteurs : la réalisation multimédia et la valorisation de la diffusion. Notre propos s'articulera en quatre points. En premier lieu, nous présenterons le colloque sur lequel repose notre travail éditorial, puis nous exposerons les raisons de notre préférence pour le support *en ligne* par rapport aux autres types de support. Nous expliciterons ensuite les choix techniques afférents à nos objectifs éditoriaux et présenterons en dernier lieu les modalités de sa diffusion pour une meilleure visibilité.

I. Le colloque international « Arrêts sur images, pour une combinaison de la photographie et du film »¹

Ce colloque international qui s'est tenu au musée du Quai Branly le 9 et 10 avril 2010² fait suite à la publication du numéro d'*Ethnologie française* « Arrêt sur images : Photographie et anthropologie » coordonné par Sylvaine Conord (Conord, 2007).

L'objectif du colloque était de permettre la rencontre et la confrontation des chercheurs en sciences sociales utilisant la photographie et ceux utilisant le film ou la vidéo afin de stimuler un réseau d'échange. Le colloque avait également pour finalité l'échange d'expériences et de réflexions sur deux aspects : les manières de produire et d'articuler les images fixes et les images animées et les vertus respectives de ces images et de leur association.

¹ Actes du colloque international « Arrêts sur images, pour une combinaison de la photographie et du film » [*En ligne*], Consulté le 19 février 2012. URL : <http://www.anthropology-photo-film-symposium-edu.org/index.php/fr/>

² Cf. URL : <http://www.quaibrantly.fr/fr/programmation/manifestations-scientifiques/manifestations-passees/colloques-et-symposium/colloque-arrets-sur-images.html>

Aussi, la composition du comité d'organisation³ reflétait la démarche du colloque dans son ensemble. La plupart des membres avaient déjà participé à la publication d'*Ethnologie française*. Certains étaient plutôt des photographes (Conord, 2007. Duteil-Ogata, 2007), d'autres plutôt des vidéastes ou cinéastes ou réalisateurs multimédias (Louveau de la Guigneraye et Arlaud, 2007), mais tous étaient confrontés à l'usage du film et de la photographie.

Ouvrir le colloque à l'international était une autre de nos aspirations. Aussi, neuf des vingt deux intervenants⁴ venaient de l'étranger, ils étaient Américains, Brésiliens, Italien ou Japonais. Les échanges se sont donc produits en langue française ou en langue anglaise. De plus, il nous semblait enrichissant d'ouvrir ce colloque à d'autres disciplines que l'anthropologie. Ainsi, le colloque a permis à des sociologues, des spécialistes de la communication et à des artistes d'exprimer leurs points de vue afin de créer de nouveaux échanges.

Afin de réaliser ce projet, nous avons sollicité plusieurs partenaires⁵. Toutefois, nous ne mentionnerons ici que les quatre partenaires qui jouent un rôle dans la production et la diffusion de la publication numérique des actes du colloque. Il s'agit en premier lieu de la Japan Foundation⁶ qui a soutenu financièrement la publication numérique des actes du colloque, le musée du quai Branly⁷ qui héberge sur son site les interventions audio montées en partenariat avec Phanie, Centre de l'Ethnologie et de l'Image⁸. Un autre partenaire nous a rejoints, il s'agit du Cerimes⁹ et plus particulièrement de Canal U¹⁰. Ce dernier nous offre la possibilité d'héberger les données vidéo et d'avoir une diffusion en *streaming*¹¹, avec une *bande passante* adéquate. Pour des questions de *référencement* et donc de valorisation de la diffusion, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, il était important d'opter pour un *hébergeur* de vidéos académiques. Enfin, n'oublions pas, Phanie, Centre de l'Ethnologie et de l'Image, l'association qui nous accueille et met à notre disposition un lieu et le matériel nécessaire pour travailler à la réalisation de la publication.

Après avoir présenté rapidement les acteurs du colloque et les partenaires de sa production numérique, abordons en détail les supports de présentation des différents intervenants afin d'étudier la nature des matériaux que nous avons à disposition pour composer cette publication. Selon les intervenants, les supports peuvent varier, mais pour l'ensemble des interventions au colloque, nous disposons de l'enregistrement audio des exposés oraux des participants, des photos (prises ou non par les intervenants), des extraits de films (réalisés ou non par les participants) et des sons. Cette diversité des supports de présentation des interventions demande la production d'une publication adaptée qui allie photo, vidéo, son et texte. Aussi, faut-il trouver un support qui puisse restituer cette multiplicité dans un ensemble cohérent.

³ <http://www.anthropology-photo-film-symposium-edu.org/index.php/fr/organisation-3/comite-dorganisation>

⁴ <http://www.anthropology-photo-film-symposium-edu.org/index.php/fr/participants-3>

⁵ <http://www.anthropology-photo-film-symposium-edu.org/index.php/fr/organisation-3/partenaires2>

⁶ URL : <http://www.mcjp.fr/francais/fondation-du-japon/presentation>

⁷ Cf. note 2.

⁸ URL : <http://www.phanie.org>

⁹ Cerimes (Centre de ressources et d'information sur les Multimédias pour l'enseignement supérieur). URL : <http://www.cerimes.fr/>

¹⁰ La vidéothèque numérique de l'enseignement supérieur. URL : <http://www.canal-u.tv/>

¹¹ Les termes techniques sont signalés par des italiques et explicités dans un lexique en annexe.

II. Le choix du support de publication

Trois supports de publication s'offraient à nous : la publication papier, la publication *offline* et la publication *en ligne*. Ces trois alternatives ont toutes été discutées au sein du comité d'organisation. La première, la plus traditionnelle et la plus répandue, avait pour atout majeur sa reconnaissance institutionnelle qui, de nos jours encore, est synonyme de sérieux et reste la publication la plus valorisée par les chercheurs et les institutions scientifiques.

Néanmoins, il est évidemment impossible d'y publier les supports vidéos, l'ensemble des photos couleur (qui restent chères dans l'imprimerie) et le son. De plus, la publication évince également ce qui faisait la richesse du colloque à savoir l'articulation de supports de nature hétérogène et complémentaire constituée par l'ensemble texte-photo-film-son.

La publication aurait pu être une publication numérique *offline* comme un *DVD multimédia*. C'est le choix pour lequel nous avons opté dans un premier temps, lorsque nous avons demandé une subvention à la Japan Foundation. Un tel support posait le problème de la diffusion de la recherche en termes de distribution, d'accessibilité, de codage des données qui ne pouvaient qu'entraver sa valorisation. Toutefois un *DVD multimédia* est un objet physique clairement identifiable, comme n'importe quel support imprimé. Il permet de rassurer certains chercheurs face à la virtualité des diffusions *en ligne* et donne un sentiment de pérennité. Pourtant, ce qui semble un avantage à première vue se révèle être un inconvénient quand la question est approfondie.

En effet, les supports sont en perpétuelle mutation. A l'heure actuelle, le DVD tend à disparaître au profit du Blu-ray qui valorise les images de haute définition, tout comme les VHS ont disparu au profit des DVD. Le vieillissement des supports numériques et le changement de plus en plus rapide des formats réduisent la durée de consultation qui est directement liée à la durée de vie des équipements de lecture. De plus, les standards de codage vidéo sont des obstacles pour la diffusion internationale. En effet, en Europe, le format de diffusion standard est le PAL alors que sur le continent américain et au Japon le NTSC est la norme. Cette norme n'a pas d'influence dans le cadre d'une lecture sur ordinateur mais en a sur les téléviseurs. Si en Europe, la plupart des téléviseurs sont multistandards, ce n'est pas le cas aux Etats-Unis.

De plus, d'un point de vue matériel, la gestion de la distribution de ces supports *offline* est également problématique pour une équipe de chercheurs. Elle demande une rigueur logistique durable que nous n'étions pas sûrs de pouvoir assurer.

Enfin, la valorisation de la recherche avec un support *offline* est réduite car, à l'heure où de plus en plus de publications scientifiques sont directement accessibles *en ligne*, seules les personnes qui auraient commandé l'objet y auraient eu accès.

Ainsi le choix le plus pertinent par rapport au sujet et à la diffusion de la recherche était une publication *en ligne* accessible du monde entier, de tout *système d'exploitation* connecté à Internet, si possible équipé d'une liaison haut débit pour les diffusions vidéo¹².

Une publication en ligne permet de combiner les différents supports d'écriture présentés lors du colloque et de valoriser la recherche par une accessibilité internationale. De plus, par les mises à jour de l'interface créative, une telle diffusion offre une adaptation constante aux nouveaux ordinateurs, nouveaux *systèmes d'exploitation* et aux nouvelles capacités des *navigateurs*. Toutefois, ce type de support rencontre des résistances face aux nouvelles formes de diffusion et d'écriture. Pour certains auteurs, la validité scientifique d'une recherche est toujours liée à une publication imprimée. Les praticiens de l'anthropologie visuelle connaissent bien ce problème (Macdougall, 2004). Ils n'ont jamais réussi à ce que leurs réalisations soient considérées au même titre que des publications écrites. Nous n'entrerons

¹² La question du débit Internet est importante, en particulier dans les pays émergents qui ne sont pas encore équipés du haut débit.

pas ici dans ce débat qui mérite à lui seul un article¹³. La question des droits d'auteur peut également être problématique pour les chercheurs qui fondent leur intervention sur des créations qui ne sont pas les leurs. Chaque insertion d'une photographie ou d'une vidéo doit faire l'objet de l'autorisation de son auteur. Néanmoins, il est possible de contourner la question des droits d'auteur à partir du moment où cette création est déjà en ligne sur un autre site, en l'insérant dans son contexte d'origine.

Ainsi, une publication en ligne nous permettait de transmettre l'entrelacement des approches audiovisuelles fixes et animées qui étaient le sujet du colloque en assurant une large diffusion.

III. Les choix techniques

Le choix d'une publication *en ligne* ne résout pas pour autant la question des options techniques qui sont toutes sujettes à débat. Un site statique ou un site dynamique était-il plus adapté ? Comment allions-nous concevoir l'architecture de la publication ? Comment la diversité des supports allait-elle orienter nos choix de codage informatique ?

1. Un site statique ou dynamique ?

Le choix d'un site statique ou dynamique n'est pas seulement technique. Il influe sur le futur du site. Visuellement, un internaute ne voit pas la différence entre un site statique et un site dynamique. Un site statique est composé de pages autonomes créées indépendamment les unes des autres. Un site dynamique est un site dans lequel les pages qui s'affichent sont composées d'éléments différents qui s'affichent en fonction des *requêtes* des visiteurs.

Un site statique se construit plus rapidement et plus facilement, mais il est bien moins modulable. Par contre, si un site dynamique demande davantage de temps et de réflexion au moment de la conception ainsi qu'un codage rigoureux, il est conçu pour faciliter son évolution.

L'objet du colloque « arrêt sur images » était aussi de stimuler un réseau international débattant des usages de différents supports de l'anthropologie visuelle, les options participatives offertes par les sites dynamiques correspondaient donc plus à notre objet.

Les *requêtes* des sites dynamiques sont créées avec un *langage de script* différent des langages *html* utilisé pour le contenu ou *css* et *JavaScript* pour le graphisme. Sans système de gestion de contenu, la réalisation de tels sites demande des connaissances complexes en *programmation*.

Rappelons que le premier système de gestion de contenu (communément appelés CMS) a été créé en 2000. Depuis, le nombre de CMS n'a cessé de croître, chacun ayant des caractéristiques spécifiques. A l'heure actuelle, les sites de la plupart des institutions sont construits avec des CMS.

Dans le cas de cette publication *en ligne*, nous avons fixé quelques impératifs. Nous voulions un CMS *stable* mis à jour fréquemment, internationalement utilisé, en particulier au Japon pour la question de la compatibilité avec les caractères japonais. La présence de plusieurs intervenants japonais et le soutien de la Fondation du Japon motivaient ce choix. Nous souhaitions également proposer aisément un site multilingue.

Nous avons examiné plusieurs CMS parmi les plus connus : Spip, Wordpress et Joomla.

Nous avons opté pour Joomla qui était le seul à répondre à l'ensemble de nos besoins : Joomla est répandu en Europe, au Japon et aux Etats-Unis. Ceci nous permettait de pouvoir proposer des menus en japonais sans dysfonctionnements liés à des problèmes de codages de langues.

¹³ Nous aborderons en partie cette thématique dans l'article « Création et transmission des connaissances en anthropologie audiovisuelle : Le cas de la publication en ligne des actes du colloque international 'Arrêt sur images' », *Journal des anthropologues - Création et transmission en Anthropologie Visuelle*, à paraître 2^e semestre 2012.

Depuis la version 1.6, Joomla propose un module « language switcher » destiné à développer des sites multilingues. De plus, de nombreux modules complémentaires liés à la valorisation des images et des sons existaient et nous offraient de nombreuses possibilités pour valoriser les données des auteurs.

Après avoir choisi ce CMS pour créer ce site dynamique, il nous fallait concevoir l'architecture du site.

2. L'architecture du site

La construction de l'architecture des bases de données du site et parallèlement les choix ergonomiques pour l'internaute ont constitué la première étape.

Dans l'architecture interne du site, nous avons opté pour la création de catégories par auteur réunissant l'ensemble des données telles que les textes, les photos, les vidéos, les sons.

Nous avons choisi de proposer des entrées thématiques liées au programme du colloque pour correspondre à sa structure et des entrées par intervenant pour les internautes cherchant plus spécifiquement un auteur.

Ainsi, la page d'accueil est constituée par une présentation du colloque rédigée par Sylvaine Conord¹⁴. Un menu commun à toutes les pages propose une présentation par titre d'intervention, une présentation par intervenant, une présentation de l'organisation avec le comité scientifique, un module de langue qui permet d'accéder à la version du site dans d'autres langues. Ajoutons que la structure des autres versions est la même que celle de la version française.

Notre objectif était avant tout de valoriser les interventions. Aussi, afin que le design du site ne prenne pas le dessus sur les interventions et que la luminosité soit satisfaisante pour la lecture, nous avons opté pour un fond blanc. Nous avons repris l'orange et le gris utilisés lors de l'appel à projet pour faire ressortir les titres et modules composant la page. Depuis quelques années, la question de la diversité des tailles d'écrans crée de nouvelles contraintes pour les concepteurs de site. Un site doit s'afficher de manière tout aussi claire et lisible sur un ordinateur à très grand écran, à écran moyen, à petit écran (netbooks, tablettes) ou à tout petit écran (Smartphone). C'est la raison pour laquelle nous avons décidé de construire le site de façon proportionnelle, qu'il s'agisse des textes, des images fixes ou des polices de caractères.

Afin de consacrer l'essentiel de l'écran à l'intervention, nous avons décidé de créer un bandeau reprenant les références de l'intervention en français et en anglais et la photo de Sylvaine Conord utilisée sur l'appel à projet.

Dans cette même optique, nous avons choisi de réaliser un menu déroulant en *JavaScript* en choisissant un module complémentaire de Joomla.

Outre l'architecture globale du site, la composition de chaque page implique des choix qui ont été l'objet d'échanges au sein de l'équipe.

La composition de base de chaque intervention comporte des données communes : le résumé en français et en anglais, l'article, la version audio de l'intervention, la version vidéo de l'intervention et un module de rédacteur permettant aux intervenants de se connecter aux domaines réservés du site et de modifier ainsi à leur gré la présentation de leur intervention.

Ainsi, pour chaque intervention, trois entrées complémentaires mais dissociables sont accessibles : le texte, l'intervention audio également écoutable sur un lecteur MP3, l'intervention vidéo également visionnable sur lecteur vidéo mobile¹⁵.

Ces trois entrées permettent d'aborder l'intervention de manière différente et de l'approfondir ou non.

¹⁴ URL : <http://www.anthropology-photo-film-symposium-edu.org/index.php/fr/>

¹⁵ Par exemple, les téléphones portables ou les baladeurs DVD.

Chaque page comporte par ailleurs des données propres à chaque intervention et en fait sa spécificité : photos simples, photos présentées en diaporama, vidéos, sons.

Ces choix sont faits lors de la réalisation multimédia selon les indications et en accord avec les intervenants. Nous avons noté une surprise agréable de la part de plusieurs intervenants qui n'avaient pas envisagé que la publication vidéo leur serait offerte.

3. La diversité des supports

D'une manière générale, mais plus encore lorsqu'une intervention est fondée sur de l'audiovisuel, la maîtrise de chaque écriture est essentielle pour respecter les propos des auteurs et artistes.

Rappelons qu'en informatique chaque information correspond à des *données binaires*. Ceci est vrai pour les ordinateurs et les *navigateurs*. Ce que nous visualisons est leur transcodage par les *navigateurs*. Une difficulté pour les webmasters est de s'assurer que leur réalisation s'affichera de manière satisfaisante sur tous les ordinateurs et *navigateurs*. La normalisation des codages est essentielle et a abouti en 1994 à la création du W3C¹⁶ chargé de normaliser et de promouvoir la compatibilité des technologies. Depuis, les membres du W3C continuent à valider les nouveaux codages en fonction des avancées techniques.

Tous les *navigateurs* ne respectent pas les recommandations du W3C, ce qui oblige les *développeurs* ayant codé rigoureusement leur site à créer quelques exceptions dans leur code pour que l'affichage soit satisfaisant¹⁷.

Aussi, une des préoccupations essentielles des webmasters est de veiller en permanence à la compatibilité de leur codage avec différents *navigateurs*.

C'est pourquoi un travail de codage strict est nécessaire pour le texte, les photos, la vidéo et les sons.

A. Le texte

Le travail sur le texte a fait l'objet d'échanges particulièrement fructueux au sein de notre équipe, en particulier sur l'impact du codage sur la transmission du sens.

Dans un site web, le codage du texte est double. Il s'agit de coder le texte d'un point de vue sémantique avec le langage *HTML*, et d'un point de vue graphique avec le *CSS*.

Dans un site rigoureusement codé, le texte est codé uniquement en *html* avec des liens vers la feuille de style *css*.

Tout d'abord, l'écriture en *html* ou le codage d'un texte en *html* implique une nouvelle forme de rédaction. En effet, on n'écrit pas pour une publication imprimée comme pour une publication numérique.

La nature du support (numérique) modifie le contenu, notamment du fait de la lecture sur écran : la position de lecture se fait par fenêtre, ce qui induit des contraintes et des limitations sur l'organisation de la mise en page du texte (perte de la structure feuilletée, défilement vertical et déplacement latéral des pages écrans).

Sur écran, la lecture n'est pas linéaire, mais hypertextuelle, c'est-à-dire que l'on ne tourne pas les pages mais que l'on se déplace par clics sur des liens hypertextes. L'hypertexte favorise l'écriture fragmentaire et discontinue. Le lecteur peut s'introduire dans le texte à différents niveaux, il s'agit plus d'une lecture de consultation que d'une lecture longue. Selon Mark Heyer (Salaün et Vanderdorpe, 2004 : 50), la lecture sur Internet relève du mode de chasse. Il s'agit d'un mode de lecture qui reflète la volonté de trouver des informations précises sur un sujet afin de les intégrer à ses connaissances.

¹⁶ World Wide Web Consortium. URL : <http://www.w3.org/>

¹⁷ Le navigateur qui a longtemps posé de nombreuses difficultés aux développeurs était Internet Explorer 6 car il ne respectait pas les normes du W3C. Depuis, les versions ultérieures ont amélioré leur compatibilité mais restent toujours problématiques.

La lecture est rapide et se polarise sur la hiérarchie de l'habillage, comme dans le journalisme qui pense au lecteur dans une stratégie de diffusion. Il s'agit d'adopter une politique de mise en valeur de la page et de multiplier les points d'entrée. Ces points d'entrée sont les points par où commence le texte : le titre, le sous-titre, la légende, les illustrations, les intertitres pour capturer le regard. Cette hiérarchisation des niveaux de lecture est directement liée aux références par les *balises* qu'on attribue en *html*, par exemple les *balises* de titre et de listes. Ce codage par les *balises html* contient une part d'interprétation du texte par les choix de valorisation qui ne sont pas forcément énoncés par les auteurs. C'est la raison pour laquelle il est important d'en maîtriser le sens, de comprendre les motivations scientifiques de l'auteur pour valoriser son propos.

B. Les photos

Le travail des photos est lui aussi double. Il y a d'une part le travail de compression, de style, et, d'autre part, de codage *html* avec l'importance pour le référencement des balises *alt* et *title*. Rappelons que depuis les débuts du Web, deux formats de compression mêlant qualité et rapidité de chargement se sont imposés : le GIF pour les graphismes, les photographies présentant peu de nuances et les transparences, et le JPEG pour les images plus nuancées. A ces deux formats s'est ajouté par la suite le PNG qui réunit la qualité de compression des nuances du JPEG et la possibilité d'avoir des transparences. Aussi, chaque photo doit être traitée et compressée en choisissant le format qui associera la meilleure qualité de rendu pour la plus petite taille afin d'en accélérer le téléchargement.

De nos jours, un enjeu important est celui des *valeurs relatives des supports graphiques*. Cette question est essentielle pour des sites dont l'objectif est d'articuler textes et images : la taille du texte doit rester lisible et la photo doit être proportionnelle à la taille de l'écran afin de laisser au texte sa place.

Dans le cas où un auteur se référerait à de nombreuses photos, la mise en page nécessite de recourir à des galeries de photos ou des diaporamas. Visuellement, la différence est minime, mais techniquement il n'en est pas de même. En effet, une galerie de photos intègre chaque photo dans une animation grâce au langage *JavaScript* alors qu'un diaporama est plus souvent restitué dans le langage *Flash* et est perçu par les *navigateurs* comme un objet autonome.

Les choix entre les deux formes ont dû être expliqués aux auteurs afin qu'ils décident en connaissance de cause. Une galerie de photo permet un bon *référencement* de chaque photo et une rapidité d'affichage. Son inconvénient majeur est de permettre un téléchargement facile de chaque photo alors qu'un diaporama complique le piratage¹⁸ des photos mais ne permet pas leur *référencement*. De plus, le diaporama est plus long à s'afficher. Certains auteurs voulaient protéger leurs photos d'un téléchargement trop facile. Nous leur avons donc proposé un diaporama. Pour les autres auteurs, nous avons préféré opter pour une galerie photo. En effet, elle est beaucoup plus souple, conforme au W3C et n'implique pas de problèmes de compatibilité de plug-in *Flash*.

Par ailleurs, *l'intégration* des images se fait également au niveau du nom de la photo et de sa description dans le codage *html*. Un nom explicite et une description de la photo dans les balises *alt* et *title* leur permettront d'être mieux référencés dans les rubriques « images » des *moteurs de recherche*.

¹⁸ Dans ce type de contexte, la question du piratage des données est, selon nous, secondaire. Quelle que soit la protection, une partie de site web sera toujours téléchargeable pour qui veut s'en donner la peine. Néanmoins, une image téléchargée sur le net sera de trop mauvaise qualité pour être exploitée. De plus, les impressions papier n'ont jamais empêché le plagiat et il est de nos jours très facile de scanner une photographie dans un livre.

C. Les vidéos

Les vidéos ont également nécessité un travail de montage, de compression et de *référencement*.

Nous avons eu à traiter deux types de données vidéo : les vidéos présentées par les intervenants et la captation du colloque.

Afin de respecter les questions de droits d'auteur, nous avons demandé aux intervenants d'héberger directement leur vidéo sur l'*hébergeur* de *streaming* de leur choix. Ainsi, Martino Nicoletti¹⁹ nous a proposé un lien d'insertion vers une vidéo hébergée sur YouTube. Quant à Baptiste Buob²⁰ et Virginie Johan²¹, ils se sont orientés vers Vimeo.

Ces intervenants étant vidéastes, ils étaient autonomes et notre travail a uniquement consisté à copier l'*embed* proposé par leur *hébergeur*.

L'autre point est celui des captations vidéo qu'il fallait monter et diffuser.

Lors du colloque, deux caméras filmaient simultanément : une caméra latérale filmait l'intervenant et une autre caméra frontale située en haut de l'amphithéâtre filmait en plongée, en plan large ou serré en fonction des moments. Lors du montage, outre l'alternance des plans de l'intervention en fonction du propos, nous avons décidé d'insérer les vidéos présentées par les intervenants dans l'écran afin de compenser la médiocre qualité de la prise de vue éloignée d'une image projetée.

L'hébergement de ces vidéos posait le problème du prix de l'hébergement en *streaming* de plusieurs heures d'intervention. Phanie, Centre de l'Ethnologie et de l'Image est ainsi devenu producteur sur Canal U et a accepté de diffuser ces images sur sa chaîne.

Outre le montage, ces vidéos ont nécessité une compression et un téléchargement dans le format demandé par Canal U.

D. Le son

La version sonore des interventions a également été diffusée dans la logique de l'utilisation mobile de l'Internet. Les fichiers audio devaient être *podcastables* afin que des auditeurs puissent les écouter directement ou en différé sur plusieurs supports d'écoute.

Les fichiers son enregistrés par le musée du quai Branly ont donc été montés et compressés en MP3 dans cet esprit. Un module de téléchargement a été inséré sur chaque page.

Le caractère hybride des données multimédias permet le développement de genre icono-textuel qui généralise les relations entre texte et iconographie. Auparavant ce genre était le fait des pratiques artistiques spécifiques. De nos jours, il est devenu une pratique répandue dans les sites Internet.

Aussi, différents axes de lecture possibles de l'intervention par des média dissociables et complémentaires sont proposés : son, vidéo de l'intervention, article avec insertion d'images fixes et animées ayant servi à la communication. Les relations entre le son et l'image, le texte et l'image sont donc des modalités de complémentarité et de dissociabilité.

A chaque page, cette articulation demande un questionnement sur les objectifs des chercheurs. Il s'agit de valoriser leur intervention sur un même support, de reproduire en quelque sorte la dynamique d'un colloque où leur propos allait de paire avec les projections de leurs documents.

Pourtant, ce travail en amont de traitement des données n'assure pas la valorisation de la recherche. Cette dernière dépend directement de la diffusion, qui, sur Internet dépend fortement du *référencement*.

¹⁹ URL : <http://www.anthropology-photo-film-symposium-edu.org/index.php/fr/participants-3/nicoletti-2>

²⁰ URL : <http://www.anthropology-photo-film-symposium-edu.org/index.php/fr/participants-3/buob-2>

²¹ URL : <http://www.anthropology-photo-film-symposium-edu.org/index.php/fr/participants-3/johan-2>

IV. La diffusion

Les résultats d'une recherche sur Internet sont issus de calculs d'algorithmes complexes pour classer les données. Le *référencement* est ce qui permet d'agir sur la visibilité d'une publication *en ligne*. Le travail de *référencement* est important car il aura pour conséquence la visibilité ou non d'un site web.

1. Le *référencement* naturel

Le premier *référencement* se situe au moment de la conception du site et de son codage en *html*. C'est dans le choix sémantique des *balises* et, dans une moindre mesure, dans la pertinence des *métadonnées* que ce qui a trait au *référencement naturel* se joue.

Le premier choix pour assurer une bonne visibilité d'un site est celui du *nom de domaine*. Les sites aux *noms de domaine* indépendants des fournisseurs d'accès sont mieux référencés par les *moteurs de recherche* car ils évitent ainsi de prendre en compte trop de sites temporaires.

La densité des mots-clé recherchés est également importante dans le *nom de domaine*.

Le choix du *nom de domaine* a fait l'objet de réunions et de partage de points de vue entre les différents membres du comité d'organisation.

Nous avons opté pour *anthropology-photo-film-symposium* qui nous permettait de mettre en avant la problématique du colloque. Le choix de l'anglais au détriment du français se justifie par le fait que certaines interventions sont en anglais et qu'il s'agit d'un colloque international. Nous avons choisi d'ajouter l'extension *-edu* (*.edu* étant réservé aux organismes américains) et *.org* pour signifier qu'il ne s'agissait pas d'une entreprise commerciale.

Pour l'hébergement des autres données que vidéo, nous avons fait appel à un *hébergeur* privé nous permettant d'avoir un *nom de domaine* dédié et un espace d'hébergement illimité.

Les *balises* particulièrement valorisées par les *moteurs de recherche* sont les *balises* de titre (<h1> à <h6>), les *balises* de listes (et) ainsi que les liens. Pour les photos, vidéos et sons, les *balises* <alt> et <title> permettent un *référencement* de ces éléments non textuels.

Ainsi, ce codage ayant un impact sur le *référencement*, il nécessite de connaître la problématique et les enjeux d'une publication pour mettre en avant les éléments que l'intervenant a favorisé.

Les *métadonnées* correspondent aux notices en bibliothèques. Elles ne sont pas visibles par l'internaute mais sont lisibles par les *moteurs de recherche* dans le *code source*.

La catégorie de *métadonnée* « keywords » est de moins en moins prise en compte dans les *moteurs de recherche* classiques pour le classement des sites. Par contre, avec l'officialisation des publications *en ligne*, d'autres catégories de *métadonnées* sont apparues : titre, créateur, éditeur, sujet, description, langue, ©.

Pour le *référencement* des *métadonnées*, une connaissance de la discipline et du *référencement* propre au milieu scientifique et à la discipline est indispensable.

2. Le dépôt légal

Le choix du type de dépôt légal constitue également un élément majeur du *référencement*, de la visibilité et de la diffusion d'une publication. Aussi, nous avons porté une attention particulière aux différentes formes de législation en vigueur pour les publications numériques. Généralement, qu'il s'agisse d'une publication papier ou numérique, deux types de dépôt légal ont cours dans l'édition. Pour un livre ou une monographie, le dépôt légal approprié est l'ISBN : International Standard Book Number, alors que pour un périodique, il s'agit de l'ISSN : International Standard Serial Number. Toutefois, depuis 1997, un système mondial d'identification des documents numérisés a été mis en place : le DOI (Digital Object Identifier). Il s'applique à toute forme de contenu et à toute forme de support, ce qui est

particulièrement bien adapté à notre publication. De plus à la différence de l'ISBN et l'ISSN, le DOI est adapté à une publication numérique évolutive comme la nôtre.

Le DOI est attribué par des agences ; en France, c'est l'Institut d'information Scientifique et technique du CNRS, l'INIST²² qui octroie les DOI pour les contenus scientifiques. Nous avons donc fait appel à cet organisme officiel pour leur demander un DOI. Mais la situation s'est révélée plus complexe que prévue. En effet, l'INIST délivre non seulement un DOI mais prend également en charge la mise en œuvre de la production du contenu et sa diffusion dans I-revues²³. Concrètement, leur service propose, contre rémunération, un travail éditorial (pour la gestion des contenus, les traitements et le contrôle des flux), un travail de *référencement* et de diffusion via I-Revues effectués par un chef de projet et un informaticien. Cette solution ne nous convenait pas puisque notre intérêt était de construire cette publication en ligne en nous confrontant aux questions qu'une telle publication soulevait. De plus, l'attribution d'un DOI devait nous être octroyé pour chacun des documents de notre colloque et la mise *en ligne* nécessitait la signature bipartite d'une convention entre l'éditeur organisateur et le CNRS, convention qui stipulait les conditions de production et de diffusion et mentionnait avec exactitude chacun des droits cédés, ou non, par l'organisateur du colloque et les auteurs (ou co-auteurs).

En d'autres termes, notre demande de DOI à l'INIST-CNRS était agrémentée d'autres services obligatoires qui venaient à l'encontre de notre indépendance tant sur le plan de la réalisation du site, sur son *référencement* que pour sa diffusion.

Aussi nous avons préféré nous adresser directement à CrossRef qui est l'agence internationale spécialisée dans l'attribution des DOI pour les publications scientifiques et dont les prestations sont presque gratuites. Nous attendons toujours à ce jour une réponse de leur part.

Conclusion

Pour conclure, nous pouvons dire que cette expérience a renforcé notre conviction que pas plus qu'en anthropologie visuelle où l'ethnologue ne peut déléguer son regard à un photographe ou un opérateur, dans la réalisation multimédia, l'ethnologue ne peut faire l'économie d'une connaissance technique de l'ensemble de la chaîne de production et de diffusion.

Comme nous l'avons montré, les choix techniques sont indissociables des choix scientifiques et sémantiques à chaque étape de la réalisation et de la diffusion, d'où l'importance d'être à la fois anthropologue visuel et webmaster.

Lexique

Ce lexique est destiné aux lecteurs qui ne sont pas familiers avec le vocabulaire des réalisations multimédias.

Balise : les balises html constituent les éléments qui permettent de coder dans ce langage. Ces balises permettent de structurer le texte et de donner des indications sémantiques. Par exemple, ces balises peuvent être des balises de titre (h1, h2, □c), des balises de listes (ul, ol), des balises de citation (blockquote), etc.

Bande passante : mesure de la quantité d'information susceptible d'être transmise dans un temps donné. Elle s'exprime en bits par seconde : kilobits/s, megabits/s, etc.

Bluray : le bluray est un support de stockage optique destiné à remplacer le DVD. Un bluray une couche peut stocker 25 Go de données contre 4,7 pour un DVD.

²² <http://www.inist.fr/> et <http://irevues.inist.fr/spip.php?article1>

²³ Il s'agit d'un portail d'accès à des publications scientifiques <http://irevues.inist.fr/spip.php?article2>

DVD multimédia : un DVD est un simple support de stockage. Les DVD les plus communément commercialisés sont les DVD vidéo dont l'interactivité est orientée vers la vidéo (choix de langue, de sous-titre, de film), et les DVD multimédia qui allient textes, photos, sons, vidéos, etc.

Code source : texte écrit en utilisant le format et la syntaxe d'un langage de programmation. Ce langage de programmation convertit les données en code binaire directement utilisable pour la machine. En html, le code source est le codage dans ce langage et correspond à ce qui sera visible par les internautes.

Css : ou Cascading Style Sheet concerne la présentation et le graphisme d'une page html (ou d'un autre langage). Le CSS est principalement destiné à permettre la séparation du contenu strict en html de la présentation. Cette séparation améliore l'accessibilité pour les personnes handicapées, la flexibilité des modifications graphiques. Le CSS permet également au même html d'être présenté dans différents styles pour différents types d'affichage : sur écran, sur papier, vocalement (pour les malvoyants) et sur les convertisseurs en braille.

Développeur : un développeur est un informaticien qui crée des programmes à partir d'un ou plusieurs langages informatiques.

Donnée binaire : les processeurs des ordinateurs ne gèrent que les deux états d'un système binaire : 0 et 1. En informatique, cette donnée est appelée bit (binary digit). Tout calcul informatique n'est qu'une suite d'opération sur des paquets de huit données binaires appelés octets.

Embed : code qui permet d'inclure dans une page web tout type d'objet (vidéo, son, photo, etc.).

Flash : programme multimédia qui permet d'inclure dans des pages web des animations autonomes. Pour être lues, ces animations nécessitent que le navigateur soit équipé d'un lecteur Flash. Ce format est actuellement remis en cause.

Hébergeur : compagnie qui propose de l'espace sur un serveur offrant une connectivité à Internet. Les données d'un site web sont stockées sur un ou plusieurs serveurs de l'hébergeur et permettent que les sites soient accessibles. Outre l'espace de stockage, les hébergeurs proposent en général un nom de domaine.

Html : le html est le principal langage utilisé pour coder le contenu des pages internet.

Javascript : langage de script qui permet d'insérer des animations complexes à partir de contenu codé en html et de mise en forme en css.

Langage de script : langage de programmation qui permet de contrôler une ou plusieurs applications. Les scripts sont souvent écrits dans un langage distinct de celui code source principal. Par exemple, un script Javascript peut être inséré dans un code source html.

Métadonnées : données invisibles pour l'internaute qui donnent des informations de catalogage aux moteurs de recherche. Il peut s'agir de mots clé, de résumés, d'informations de titre, auteur, etc.

Moteur de recherche : programme qui permet de proposer des sites à partir d'une recherche. Un des moteurs de recherche les plus utilisés est Google. Un des enjeux du référencement est d'arriver dans les premiers résultats d'une recherche sur un moteur de recherche afin d'être visible.

Navigateur : programme qui interprète les codes source des sites afin de restituer leur présentation visuelle aux internautes. Les navigateurs les plus fréquents sont Firefox, Chrome, Internet Explorer.

Nom de domaine : nom d'un site internet dans son adresse. Le nom de domaine est généralement composé du nom du site ou de l'organisation et d'une extension. Cette extension réfère soit au pays d'origine de la publication (.fr, .be, etc.), soit à la structure de l'organisation qui publie (.org, .edu, .gouv).

Offline : qualifie une réalisation qui n'est pas accessible par un réseau de type Internet. Il s'agit de tout type de stockage physique (CD, DVD, clé USB, disque dur, etc.)

Online/en ligne : qualifie une réalisation qui est accessible par Internet ou un autre type de réseau.

Pixel : unité de base permettant de mesurer la qualité d'affichage d'une image. Un pixel est composé d'une seule couleur.

Podcast : diffusion pour baladeurs tels que baladeurs mp3, téléphones portables, ipod. Un son en podcast peut être téléchargé sur un appareil mobile et être lu sur le moment ou en différé.

Programmation : création d'une application ou d'un comportement avec un langage informatique.

Référencement naturel : référencement lié au codage d'un site et ne fait pas appel à des services publicitaires de moteurs de recherche.

Référencement : action générique d'inscription dans les moteurs de recherche. Aujourd'hui, l'objectif est d'améliorer la visibilité d'un site par un meilleur positionnement dans les résultats de recherche.

Requête : il s'agit d'une demande de traitement. La page affichée est une page actualisée automatiquement composée de différents éléments (différents textes, photos, sons, vidéos, etc.). Par exemple, une recherche sur un moteur de recherche est une requête. Dans un site dynamique, le choix d'un lien correspond à une requête.

Streaming : il s'agit de la diffusion en continu sans téléchargement préalable. Le streaming est particulièrement utilisé pour la vidéo. La plupart des vidéos sur Internet sont diffusées en streaming. Les hébergeurs de vidéo en streaming les plus connus sont YouTube, Dailymotion ou Vimeo.

Système d'exploitation : programme central d'un appareil informatique qui sert d'interface entre le matériel et les applications. Les systèmes d'exploitation les plus connus sont Unix (dont Mac os 10 et Linux) et Windows.

Valeurs relatives : unités de mesure proportionnelles à la taille de l'écran et aux paramètres de réglage des navigateurs des internautes.

Version beta : deuxième version d'essai d'un logiciel. Cette version est mise à la disposition d'utilisateurs essentiellement afin qu'ils la testent et détectent des erreurs résiduelles à corriger.

Version stable : version ne présentant plus de dysfonctionnement. C'est la version officielle d'un logiciel après avoir été testée et modifiée.

Bibliographie

CONORD, S. (dir.) (2007), *Ethnologie Française – Arrêt sur images : photographie et anthropologie*, Vol. 37, 2007/1, Paris, P.U.F.

DUTEIL-OGATA, F. (2007), « La photo-interview : dialogues avec des Japonais », *Ethnologie Française – Arrêt sur images : photographie et anthropologie*, Vol. 37, 2007/1, Paris, P.U.F., pp. 69-78.

LOUVEAU DE LA GUIGNERAYE, C. et ARLAUD, J. (2007), « De la photo au film : écritures numériques », *Ethnologie Française – Arrêt sur images : photographie et anthropologie*, Vol. 37, 2007/1, Paris, P.U.F., pp. 101-106.

MACDOUGALL, D. (2004), « L'anthropologie visuelle et les chemins du savoir », *Journal des anthropologues* [En ligne], pp. 98-99 | 2004, mis en ligne le 22 février 2009, consulté le 19 février 2012. URL : <http://jda.revues.org/1751>.

SALAÜN, J.-M. et VANDERDORPE, C. (2004), *Les défis de la publication sur le web : hyperlecture, cybertextes et meta-édition*, Paris, Presses de l'ENSSIB.

Photographie ethnographique et production de connaissances. Expériences sensibles du regard à Goiás (Brésil)

Marina Rougeon
Doctorante en Anthropologie
Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques (CREA, EA 3081)
Université Lumière Lyon 2
marinarougeon@hotmail.fr

Introduction

Par cette contribution, je me consacre aux rapports entre photographie et anthropologie à partir de quelques pistes de réflexion d'un travail de recherche doctorale en cours de finalisation. L'ethnographie que je mène depuis quelques années dans les quartiers de la ville de Goiás, au centre du Brésil, me conduit à interroger les façons par lesquelles les formes du lien social entre femmes proches se tissent au quotidien, autrement dit, à questionner des formes de sociabilité féminine particulières¹ liées notamment aux pratiques de bénédiction, qui s'inscrivent dans un univers thérapeutico-religieux « populaire » singulier. Dans ce cadre, je mobilise la pratique photographique comme méthode de terrain et mode de connaissance.

Cela suscite un ensemble d'interrogations. Tout d'abord, certaines qui relèvent d'une réflexion sur le rôle du regard et de l'image dans la méthode ethnographique. On peut ainsi se demander ce que l'ethnographe devenu photographe contribue à créer sur le terrain avec les personnes photographiées, et en particulier de quelle manière sa pratique participe aux interactions quotidiennes sur le terrain. Ce qui m'a amenée à un questionnement sur le regard et les images dans ce contexte social, abordés comme objets d'analyse. En quoi les situations de prise de vue permettent de comprendre ce qui se joue sur le terrain à partir de la dimension sensible du regard ? On peut se demander ce qu'il se produit quand quelqu'un est pris en photo, comment les images sont ensuite regardées, notamment pour comprendre quelles émotions ces différentes expériences suscitent.

Le recours à la photographie dans ce travail ethnographique m'a permis de réfléchir au sens et aux effets du regard porté sur l'autre, c'est-à-dire au rapport que les personnes photographiées entretiennent avec le regard, mais aussi à celui qu'elles ont avec les images.

Le terrain

En se promenant dans ces quartiers, qui gagnent toujours plus d'espace sur les champs alentour, on se sent entre ville et campagne. Ils ont surgi dans les années 1960 quand la ville de Goiás, fondée au XVIII^e siècle, a connu une expansion urbaine rapide avec la venue de migrants issus des États voisins et des zones rurales proches². Ils naissent dans un vaste contexte de modernisation et d'urbanisation de l'ouest brésilien, suite à différents projets politiques de développement économique mis en œuvre à l'époque par les dirigeants pour

¹ J'adopte ici le terme de sociabilité au sens où Maurice Agulhon l'entend dans la préface de son ouvrage de 1984, c'est-à-dire comme le comportement sociable des hommes entre eux au quotidien, comme la capacité de nouer des relations avec les autres et à s'insérer dans des réseaux sociaux. Aborder ces questions à partir d'une telle catégorie d'analyse permet d'appréhender les logiques du lien social à partir d'expériences singulières, dans leur dimension processuelle. Cf. AGULHON, M. (1984), *Pénitents et Francs-maçons de l'ancienne Provence*, Paris, Fayard. À ce sujet, voir aussi SANTIAGO, J.P. (1998), *La musique et la ville. Sociabilité et identités urbaines à Campos, Brésil*, Paris, l'Harmattan.

² RIBEIRO DE SOUZA JUNIOR L., (2007) *Bairro João Francisco : memória, cultura e tradição (1950-2000)*, Monografia de historia, UEG, Goiás.

désenclaver les espaces alors jugés inoccupés de la plus grande partie du pays, du Centre Ouest à l'Amazonie³.

Si la ville constitue encore aujourd'hui un attrait pour les migrants issus des campagnes à la recherche de nouvelles opportunités de travail, les hommes qui vivent dans ces quartiers trouvent très peu d'alternatives d'emploi à Goiás. Ils travaillent de façon ponctuelle dans la construction ou le commerce, quand ils ne vont pas aux champs, où ils se trouvent confrontés à la dévalorisation du travail des *peões*, ouvriers agricoles saisonniers, dont la main d'oeuvre est moins sollicitée et chaque jour plus précaire. Par contre, la ville est perçue comme une ressource indispensable par les femmes dans le but de prendre soin des leurs, une responsabilité en matière d'éducation et de santé qui leur revient. D'autant plus que les possibilités de se convertir à une nouvelle activité en ville sont plus nombreuses pour elles, qui sont employées domestiques, fonctionnaires en milieu scolaire et médical, ou qui travaillent dans le secteur du tourisme comme employées (hôtellerie, restauration) et comme artisanes (tapis, poteries, bijoux...)⁴. De ce fait, la présence des femmes dans les quartiers est plus constante. Elles doivent alors assumer la plupart du temps, seules, le quotidien du foyer.

Plusieurs d'entre elles se désignent comme *mãe solteira* (mère célibataire)⁵ et *dona de casa* (maîtresse de maison) et se présentent comme appartenant à un monde marginalisé, le milieu rural des employées domestiques et des ouvriers agricoles, duquel elles essayent de sortir. Elles envisagent la vie comme une « lutte quotidienne » pendant laquelle il faut chercher à s'enrichir, à sortir de la condition de pauvreté, à accéder, soi-même et ses enfants, à un autre mode de vie, que ce soit par les études, en multipliant les activités professionnelles ou encore à travers un investissement dans une relation de concubinage. En outre, une manière importante de surmonter les difficultés du quotidien passe par les relations de solidarité que ces femmes tissent entre elles, au niveau des relations de parenté mais aussi dans le cadre des relations de voisinage.

Expériences photographiques à Goiás

S'il est un des cinq sens le plus mis en évidence depuis la naissance d'une réflexion dans la discipline en termes d'ethnographie, c'est bien le regard. Son importance première dans le dispositif ethnographique est notable dans les termes employés pour désigner la méthode. Comme l'écrit François Laplantine, « *La connaissance ethnographique est une connaissance par l'écoute, mais peut-être plus encore par le regard. (...) D'un ethnographe, on dit qu'il est un « observateur » et non un auditeur. On parle également de « vision du monde », de « point de vue », de « regard » et de « regards croisés »* (2007 : 47). Parmi les instruments mobilisés sur le terrain, l'un de ceux qui sollicite uniquement le regard est l'appareil photo.

Emmanuel Garrigues (2000) propose d'envisager l'appareil photographique comme un objet transitionnel. Cette lecture peut aussi s'appliquer à d'autres objets manipulés par l'ethnographe, comme le stylo et le papier, le magnétophone et l'ordinateur. En effet, il ne s'agit pas d'outils dénués de signification car mobilisés à des fins purement instrumentales

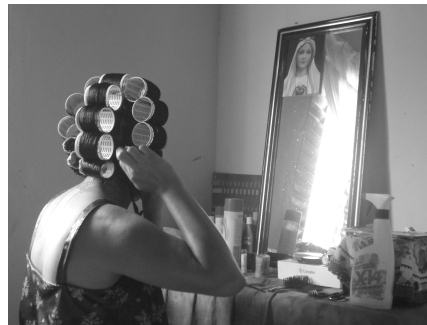
³ Des projets comme la révolution verte, la marche vers l'ouest et le « plan des objectifs » du gouvernement de Juscelino Kubitschek en 1956, qui avait pour slogan ambitieux « 50 ans de progrès en 5 ans ». Voir à ce sujet VIDAL L. (2002), *De Nova Lisboa à Brasília. L'invention d'une capitale, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, IHEAL éditions.

⁴ Le centre de la ville, datant de l'époque coloniale, s'est vu décerner le statut de Patrimoine Historique de l'Humanité par l'UNESCO en 2001.

⁵ Il ne s'agit pas ici d'enfermer les femmes dans cette condition de « mère célibataire », mais de la signaler en tant qu'élément à ne pas négliger dans l'appréhension de la réalité sociale locale. Cette condition, concernant d'ailleurs de nombreuses femmes rencontrées sur le terrain, est l'objet d'une réflexion approfondie dans le cadre de mes travaux en cours.

pour un recueil de données, mais d'objets qui acquièrent du sens en fonction de l'usage spécifique qui en est fait et de la situation dans laquelle cela se produit, ce qui leur confère une valeur heuristique importante pour comprendre ce qui se joue dans la relation ethnographique. Il convient de s'intéresser aux élaborations produites de manière partagée sur le terrain pour donner du sens à cette curiosité ethnographique qui pose tant question et en particulier, en ce qui nous concerne ici, à sa dimension visuelle.

Les deux situations de prise de vue suivantes permettent de comprendre ce qui se jouait dans la relation ethnographique que j'ai établie avec plusieurs habitantes de ces quartiers. À une période, mon appareil photo numérique fonctionnait mal. Il s'éteignait, zoom à l'extérieur, quand j'étais justement en train de prendre des clichés. Cela s'est produit à deux reprises : avec une amie en train de préparer des *empadões*, une spécialité culinaire de la ville, et avec l'amie qui me logeait alors qu'elle retouchait ses bigoudis, assise à sa coiffeuse (**Photographie 1**). À chaque fois, l'événement était l'objet de commentaires, d'autant plus qu'il me fallait négocier auparavant avec elles pour les prendre en photo, toujours sur le mode de la plaisanterie⁶. Lorsque la panne se produisit, je leur fis la même remarque : « *Tu ne veux pas te laisser prendre en photo, et tu sais t'y prendre !* ». Leur réaction m'étonna : elles en rirent toutes deux.



Photographie 1

Ayant compris auparavant la gêne que ma pratique suscitait dans nos échanges, je venais leur signifier par là que mon regard pouvait aussi devenir impuissant face au leur, chargé de leur refus d'être prises en photo. Je leur suggérais ainsi que je n'étais pas indifférente au fait que leur regard puisse déstabiliser le mien à travers l'appareil photographique, qui s'en trouvait alors neutralisé. La plaisanterie nous a permis ici d'élaborer le fait que la situation de prise de vue renvoie à un rapport de force à partir de l'échange de regards, qui ne peut qu'aboutir à un déséquilibre entre les parties. Alors que d'ordinaire, les personnes photographiées se trouvent dans une certaine mesure en position de passivité, ici je leur proposais d'inverser la donne en soulignant à mon tour la force de ce que leur regard pouvait potentiellement contenir. Il sera question plus loin du sens de cette force et de la menace qu'elle peut constituer.

Si de telles situations mettent l'accent sur le rapport de force entre des regards engagés dans une situation de prise de vue, voici une autre situation qui permet de comprendre un aspect différent de ce qui s'y joue. Je voulais photographier ma voisine, Dona Geralda. Cette dame, âgée de plus de soixante-dix ans, est médium. Alors que je la croisais un après-midi dans la rue donnant derrière sa maison, elle m'invitât à passer par la porte de son jardin, un raccourci que j'empruntais parfois pour éviter de contourner toute la rue. Je lui demandais alors si je pouvais la prendre en photo à cet endroit. Visiblement gênée par ma sollicitation, riant

⁶ La plaisanterie est fréquemment mobilisée dans les relations entre femmes proches, de parenté ou de voisinage, leur permettant d'élaborer entre autres des rapports de solidarité et de transmission.

nerveusement, elle se laissât photographier après avoir vérifié par la porte restée ouverte, qu'aucun voisin ni passant ne nous observait à ce moment-là (**Photographie 2**). Je compris plus tard qu'elle redoutait le fait que quelqu'un connaisse l'existence de ce portrait et les conditions dans lesquelles il avait été réalisé, dans un lieu de passage. En effet, Dona Geralda, se sent de plus en plus vulnérable. Symboliquement, son mal-être lié au fait de se tenir dans un lieu de passage, par crainte du regard des autres, renvoie à la difficulté qu'elle rencontre pour maîtriser sa médiumnité, c'est-à-dire les passages qui peuvent se produire à partir de son corps, que ce soit lorsque des esprits sur lesquels elle n'a pas prise s'y manifestent ou quand elle bénit. De fait, elle n'est plus assez forte spirituellement et l'on craint qu'elle fasse mal les choses, ce qui alimente une méfiance de la part de plusieurs personnes à son égard. Cette expérience permet de saisir le fait que prendre une photographie peut avoir des effets au niveau spirituel pour la personne qui accepte de se trouver devant l'objectif.



Photographie 2

Les appareils photo successifs que j'utilisais étaient l'objet de nombreux commentaires, c'est pourquoi je ressentais au début une certaine gêne à les utiliser. Peu à peu, je les ai trouvés moins encombrants, et mes interlocutrices aussi, au fur et à mesure justement où ma place se faisait parmi elles. En effet, les prises de vue ont également suscité des mises en scène de soi de la part de ces femmes. Sous mon objectif, elles aimaient se montrer comme des femmes travailleuses, comme des maîtresses de maison, comme des mères, dans des activités du quotidien (**Photographies 3 et 4**).



Photographie 3



Photographie 4

À travers leurs gestes, les marques visuelles qu'elles mobilisent, coiffures, couleurs des vêtements, entre autres, à travers leur façon d'agencer les objets dans l'espace de la maison, se révèlent des esthétiques du quotidien inhérentes à l'univers féminin qu'elles contribuent à élaborer par le biais de ces expériences sensibles. La construction du sens du social ne se réduisant pas au verbal, ces femmes disent, par ces actes, ce qu'elles valorisent, ce à quoi elles aspirent. Il importe qu'elles se montrent dévouées, dévotes, coquettes... Cette mise en scène de soi est l'objet d'un apprentissage qui se produit entre autres à l'occasion de moments de plaisanterie entre femmes de plusieurs générations réunies dans un même espace, notamment autour des soins portés aux corps. Il s'agit alors pour les plus jeunes d'apprendre à maîtriser leur potentiel de séduction et à attirer les regards, mais aussi à s'en protéger. Car la mise en place de ces esthétiques contribue à alimenter le sentiment de méfiance à l'égard des autres.

Mauvais regards et pratiques de bénédiction

Sans pour autant réduire les situations de prise de vue à ces sentiments, il est intéressant d'en faire l'objet d'une analyse pour comprendre en quoi une pratique engageant le regard et la production d'images peut constituer un danger potentiel. Dans le contexte de la vie quotidienne des quartiers de Goiás, on peut se demander à quelles autres pratiques sociales engageant le regard ces émotions sont liées.

L'organisation spatiale des quartiers permet de mieux comprendre la facilité avec laquelle une hostilité peut naître entre celles qui y passent la plus grande partie de leur temps. En effet, la proximité entre femmes au quotidien est surtout géographique, physique. Les maisons, serrées les unes contre les autres, n'ont pas de revêtement intérieur, et les toitures laissent toujours entrer et sortir une circulation d'air, mais également des sons qui s'y glissent en permanence. La limite entre espaces intérieurs et extérieurs est ténue et la présence des autres, visuelle, olfactive et sonore, se propage facilement. Si les femmes essaient de maintenir des limites à la possibilité constante du contact avec les autres, elles en jouent également. Ainsi, les relations de proximité entre femmes sont en partie muées dans ces quartiers par un sentiment de méfiance, et renvoient parfois à des besoins, des soins et pratiques en termes de protection relevant de la spiritualité.

Cette méfiance s'exprime notamment vis-à-vis des manifestations d'intérêt de la part des autres sous une forme sensible, le regard. En effet, ce dernier peut avoir des conséquences nuisibles. À ce titre, on retrouve au niveau local une catégorie, le *mau-olhado*, dont la traduction littérale serait « mauvais regard », qui désigne à la fois une qualité spécifique attribuée au regard et l'effet qui lui est conféré, qu'il soit produit de manière volontaire ou pas.

De quelle qualité particulière est-il question et à quel affect renvoie cette expérience sensible du regard ? Le *mau-olhado* peut aussi être appelé *olho gordo*, l'oeil gros, ou *inveja*, envie⁷. En effet, les relations entre les femmes de ces quartiers se basent en partie sur ce sentiment. Au quotidien, il s'agit de cacher ce qui pourrait être envié, ou au contraire, de le mettre en scène, l'exhiber, selon le statut que l'on occupe, et selon les situations⁸. Les liens d'hostilité, de

⁷ Au Portugal, comme le rapporte Miguel Montenegro, le *mau olhado* est aujourd'hui clairement désigné par le terme de mal d'envie, ou plus explicitement encore, envie. Voir MONTENEGRO M. (2005), *Les bruxos : des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*, Paris, L'Harmattan.

⁸ Un autre espace de contact entre femmes proches révélant l'existence de ce sentiment d'envie se situe au niveau d'un certain type de parole, les cancons, *fofocas*. D'une manière générale, il n'est pas bien vu de trop parler des autres ni de trop s'y intéresser. À Goiás, on désigne ceux qui ont la langue pendue par le terme de *fofoqueiros*, commères.

rivalité et de méfiance débutent par l'échange de regards ayant pour objet des biens matériels ou, plus souvent, des attributs physiques qui sont convoités, admirés, encore plus lorsqu'ils sont dissimulés. L'esthétique que ces femmes élaborent à partir de leurs corps, mentionnée précédemment, participe pleinement de ce processus. D'ailleurs, faute de savoir toujours précisément qui a provoqué le *mau-olhado*, on l'attribue souvent aux personnes que l'on considère comme laides, dont on imagine qu'elles ne peuvent se résoudre au fait de ne pas bénéficier de la beauté, et aux personnes âgées nostalgiques d'une beauté passée, celle de la jeunesse. Dans son dernier ouvrage, Pierre-Joseph Laurent (2010) analyse, à partir d'une anthropologie du sensible, le rôle de la beauté humaine dans l'établissement des institutions humaines, et plus précisément, la manière par laquelle cette dernière, inégalement répartie, est l'objet d'une régulation sociale. L'un des processus de cette régulation sociale se trouve dans les relations de rivalité entre femmes. Il écrit dans ce sens : « *Pour la femme, la beauté semble plutôt pouvoir s'apprécier à partir des relations que les femmes établissent entre elles. La beauté émanerait alors du sentiment de jalousie ou de rivalité qu'elles entretiennent entre elles, en raison d'un différentiel de beauté et de ses conséquences dans leurs quêtes pour attirer un homme, pour l'avoir pour elles et ensuite le garder.* » (2010 : 57).

Celle qui envie est également identifiée parmi les proches. Il ne peut s'agir que d'une femme dont on peut se prévaloir du désir qu'on lui inspire. En effet, il faut qu'il existe un engagement affectif avec l'autre pour pouvoir être touché. Dans ce sens, les relations de proximité entre femmes peuvent parfois faire passer brusquement une personne du statut d'amie à celui de rivale.

Cette qualité produit parfois un effet dans la mesure où le *mau-olhado* peut être provoqué de manière involontaire. Il est alors imputé à certaines personnes qui, pourtant, en ignorent les effets et, faute de savoir les maîtriser, les subissent souvent. Quand cet effet est provoqué de manière volontaire, c'est l'idée d'un comportement nommé « implication », *implicação*⁹, qui est en cause. Cette forme conflictuelle de relation interpersonnelle repose sur la parole mais aussi sur une expérience sensible du regard, perçue comme une intention délibérée de nuire à autrui. La motivation de l'envie est alors clairement identifiée, ainsi que ses conséquences. C'est parce qu'elle a la possibilité de les maîtriser que la personne envieuse provoque sciemment certains effets.

Toutefois, pour que le regard de l'envieuse soit efficace, il faut qu'il soit *forte*, « fort », dans le sens spirituel du terme. Il convient de préciser que même si elle ne relève pas uniquement de leur ressort, la force spirituelle est comprise comme étant la force principale des femmes, quand celle des hommes est d'abord associée au physique et au mental. Cette force contenue dans le regard est ambivalente, elle peut nuire comme elle peut soigner. Selon les effets produits, elle sera alors perçue de manière différente. Si elle est décriée lorsqu'elle est activée pour « faire le mal », elle est en revanche valorisée lorsqu'elle est mobilisée pour « faire le bien », dans une attitude de tendresse, de dévotion et de charité, comme dans les pratiques de bénédiction. Ces dernières, correspondant aux spécificités de l'univers spirituel local, constituent d'ailleurs le principal recours pour répondre aux désordres corporels provoqués par les rapports sociaux de proximité à partir de cette expérience sensible du regard.

En ce qui concerne les pratiques de bénédiction, dans les cas où la personne que l'on souhaite bénir est absente, il est courant de mobiliser un corps de substitution, comme une photographie. Lors d'une bénédiction à distance, la dimension sensible du regard semble

⁹ La définition étymologique de ce terme est intéressante. Impliquer, du latin *implicare*, signifie embarrasser. Le terme désignait au XV^e siècle des embrouillaminis. Au XVIII^e siècle, sa dimension conflictuelle fut abandonnée pour adopter le sens qu'on lui connaît aujourd'hui en France : relation de conséquence.

également opérante, cette fois-ci pour rendre présente cette personne à travers l'image sur laquelle elle figure. Cette dernière est alors bénie comme un autre corps dans lequel se manifesterait l'esprit de la personne en question. Le bénisseur opère les mêmes gestes (**Photographie 5**), signes de croix, imposition des mains, aux endroits correspondant à ceux du corps humain, comme la tête. En effet, les photographies dont il est question dans ces situations sont la plupart du temps des portraits.



Photographie 5

Ceux des personnes décédées acquièrent une importance particulière. Il est utile ici de préciser que pour les habitants de ces quartiers ayant recours à ces pratiques, les esprits des morts survivent à la matière et cherchent sans cesse à se matérialiser. Comme plusieurs de mes interlocuteurs me l'ont fait comprendre sur le terrain, ces portraits permettent ainsi à ces esprits d'accéder à une certaine forme d'existence et d'expression. Dans ce sens, il se produit ce que Hans Belting souligne lorsqu'il écrit qu'« *une image ne peut mourir et [elle] prête donc à un corps périssable l'existence dont elle dispose en tant que médium* » (2004 : 288). Les photographies sont effectivement conçues en tant que médium, au même sens que les thérapeutes, puisque susceptibles d'être habitées et de prêter leur corps à une entité spirituelle pour une durée plus ou moins longue. Il est alors possible d'avancer qu'ici, un potentiel médiumnique est conféré à ces images.

Échanges d'images, photographies et restitution

Si l'accent a été mis jusqu'ici sur la méfiance que pouvaient inspirer les situations de prise de vue, ces dernières m'ont également permis de tisser des liens de confiance. J'ai surtout réalisé des prises de vue de près, voulant délibérément accentuer la relation de proximité que j'ai pu établir avec ces femmes, sans échapper pour autant aux éventuelles tensions que cela pouvait susciter, comme je l'ai évoqué précédemment. Mes relations avec elles m'ont amenée à produire, avec leur accord, un grand nombre d'images de leurs gestes quotidiens et des paysages qu'elles contribuent à façonner.

En effet, il s'agit pour ces femmes de trouver une place légitime dans les espaces de ces quartiers pour des pratiques et des valeurs issues de la campagne. Elles jouent un rôle important dans ce processus par des actions quotidiennes qui relèvent de la traduction et du déplacement, comme c'est le cas au niveau des pratiques thérapeutiques domestiques, notamment de bénédiction. À travers ces pratiques, elles inventent au jour le jour de nouvelles manières de vivre la ville à partir de ces quartiers qui en deviennent des espaces à part entière, ce qui contribue à transformer le paysage de la ville de Goiás. La notion de paysage est ici

mobilisée au sens de « système d'idées, conception du monde et de pratiques sociales » (Santiago, 2007 : 10), car « il ne peut exister une perception cohérente du paysage sans la connaissance de la vie sociale qui le remplit, sans la saisie interne des pratiques, des habitudes sociales et culturelles existant chez les individus qui circulent et agissent dans les différents paysages qu'une ville comporte dans sa sédimentation de différents temps vécus. » (*op.cit.* : 9). Traductrices de pratiques, actrices de déplacements multiples, les femmes de ces quartiers s'efforcent de rendre possibles plusieurs formes de passage dans ces espaces, à partir des rapports et échanges qu'elles entretiennent avec celles qui leur sont proches.

Ces photographies montrent les petits gestes qui rythment leur vie quotidienne, mais aussi les liens qui les unissent ou les opposent. Je me suis effectivement intéressée à ce que ces femmes tissent entre elles. La métaphore du tissage met en évidence le fait que les liens sociaux sont l'oeuvre d'un savoir-faire quotidien, qui requiert à la fois de la patience et beaucoup de travail. Pour ces raisons, j'ai intitulé *Fils de vie* une première série de photographies en noir et blanc issues de mes séjours de terrain (2009), qui a été l'objet de plusieurs expositions, en France et mais aussi au Brésil, à Salvador. Puis une seconde série a vu le jour, suite à la nécessité de montrer les couleurs, *Goiás, des femmes au seuil de la ville* (2010)¹⁰. La première série correspond à une rhétorique faite d'un entrelacs de photographies et des paroles de ces femmes, portant sur les rapports sociaux de transmission de savoir-faire et de mémoire, ceci pour comprendre quel rôle particulier y tiennent les femmes. La seconde, suivant le même modèle, a voulu montrer les transformations à l'oeuvre dans cette société rurale à l'heure de la mondialisation. Une série sur le temps, l'autre sur l'espace, mais des ponts peuvent être établis entre les deux, tant au niveau de la forme - alternance entre portraits et paysages, entre images et paroles, que du contenu - relations intergénérationnelles, gestes du quotidien.

Enfin, ma pratique de la photographie sur le terrain a rendu possible une modalité de restitution singulière, l'échange d'images. J'apportais dans mes affaires de nombreuses photographies tirées sur papier que j'offrais respectivement à chaque personne photographiée. Après avoir réalisé des images à partir de mes propres critères, je les confrontais en retour à ceux de ces femmes. Certaines de ces photographies ont trouvé une place aux côtés des images des aïeux jaunies par le temps, composant les albums de famille des femmes avec lesquelles j'avais établi une relation d'une plus grande familiarité. À plusieurs reprises, elles me montraient et commentaient ces photographies, la plupart du temps gardées au fond d'un placard dans une boîte à chaussures. Par ce voyage dans le temps, elles se remémoraient leur passé en me le racontant. Les images jouaient alors, reprenant les propos de Jorge Santiago, le rôle de « déclencheurs de mémoire » (Santiago et Borrás, 2005), engendrant des commentaires qui signifiaient dans cette situation particulière leurs expériences passées. Devenues objets d'échanges mais aussi de négociations entre femmes proches, amies, parentes ou voisines, les images photographiques jouent un rôle important dans les relations de transmission intergénérationnelle entre femmes, auxquelles j'ai pris part (Rougeon, 2012).

À partir de ce travail ethnographique, et par le biais de la pratique photographique, certains éléments des formes de sociabilité liées entre autres aux pratiques de bénédiction, animant cet univers thérapeutico-religieux « populaire » singulier, se sont montrés révélateurs. En effet, ils ont rendu opératoire l'ensemble des images issues de ce terrain.

De fait, la pratique photographique et les images qui en résultent jouent un rôle important à deux niveaux. Tout d'abord, dans la construction de situations sociales. En effet, l'expérience

¹⁰ Je développe cette question dans le cadre de mes travaux en cours, et notamment en ce qui concerne les différents régimes discursifs que je mobilise en termes d'élaboration d'un récit ethnographique à partir de mes expériences de terrain.

photographique est ethnographique dans le sens où, comme le rappelle François Laplantine (2007), elle contribue à créer des situations inédites et s'inscrit dans une logique que seule l'expérience partagée avec les autres permet de comprendre. En second lieu, elles assument un rôle fondamental et encore relativement peu exploité par la discipline dans la construction d'un récit ethnographique permettant de les relater.

À travers la photographie, j'ai pu aborder certaines dimensions sensibles et esthétiques de l'univers affectif de ces femmes au quotidien. Le choix de mes prises de vue était tributaire du lent et silencieux processus de compréhension de ce qui pouvait compter pour elles. Le déclic durant le temps d'un instant, il correspondait à l'importance qu'avait acquise une impression fugitive. La pratique photographique souligne ainsi le rôle fondamental que joue la perception des paysages, des couleurs, des luminosités, des postures du corps dans le processus de compréhension du terrain et des phénomènes sociaux qui le constituent.

Bibliographie

- ATTANE, A. LANGEWIESCHE, K. POURCEL, F. (2008), « La rhétorique photographique », ethnographiques.org, n°16 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2008/Attane,et-al.html> (consulté le [19/12/2010]).
- BELTING, H. (2004), *Pour une anthropologie des images*, Paris, Gallimard.
- GARRIGUES, E. (2000), *L'écriture photographique. Essai de sociologie visuelle*, Paris, L'Harmattan.
- LAPLANTINE, F. (2007), « Penser en images », *Ethnologie française*, Vol. 37, pp. 47-56.
- LAPLANTINE, F. (2005), *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre.
- LAURENT, P.-J. (2010), *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Louvain la Neuve, Academia-Bruylant.
- SANTIAGO, J.P. (2010), « Le Paysage urbain de Rio et les terrains du récit », in MAHLEIROS-POULET, M.-E. & SEMILLA DURAN, M.-A. (coord.), *Texturas – Hors Série Hommage à Jacques Poulet*, Langues et Cultures Européennes, Université Lumière Lyon 2, pp. 315-326.
- SANTIAGO, J.P. et BORRAS, G. (2005), « Histoire et images : regards de François Chevalier sur l'Amérique latine et l'Espagne (1935-1979) », in HEBRARD, V. (dir), *Sur les traces d'un mexicaniste français. Constitution et analyse du fonds François Chevalier*, Paris, Karthala, pp. 115-123.
- PEZERIL, Ch. (2008), « Place et intérêt de la photographie dans une étude anthropologique sur l'islam au Sénégal », *ethnographiques.org*, n° 16 [en ligne], <http://www.ethnographiques.org/2008/Pezeril.html>
- ROUGEON, M. (2012), « Entrelacer les souvenirs. Mémoires féminines et expériences narratives à Goiás (Brésil) », in LAPLANTINE, F. (dir.), *Mémoires et imaginaires dans les sociétés d'Amérique latine. Harmonie, contrepoints, dissonances*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (à paraître en mai 2012).
- TORNAY, S. (1991), « Photographie et traitement d'autrui : réflexions d'un ethnographe », *L'Ethnographie*, n°109, pp. 97-118.

La circulation des savoirs en Anthropologie visuelle, Cyberanthropologie et Humanités numériques

Sophie Accolas (coord.)
Brice Ahounou (coord.)
Modération Michel Burnier
Barbara Glowczewski

L'atelier « La circulation des savoirs en Anthropologie visuelle, Cyberanthropologie et Humanités numériques » a réuni des anthropologues et sociologues préoccupés par le statut des images à travers l'objet numérique et leur diffusion dans le Cyberspace.

Cet atelier a permis de cartographier les différents travaux anthropologiques et sociologiques en cours liés au numérique, au médiatique, au visuel et à l'audiovisuel (film, photographie, plateforme d'archives audiovisuelles, publication multimédia, discours). Ces nouveaux contenus scientifiques facilitent la circulation généralisée des Visual Studies, le libre accès des œuvres anthropologiques et leur restitution. Ils nécessitent aussi de nouvelles connaissances-compétences pour les chercheurs dans le langage multimédia, et du web 2.0, mais aussi dans l'apprentissage des formes narratives multiples en anthropologie visuelle (photographie, web documentaire, ethno-cinéma, docu-fiction, publication interactive).

E. de Pablo présentait un site « les Archives Rencontre des cultures » spécialisé dans la production, la gestion et l'exploitation d'archives audiovisuelles des sciences de la culture et J. Deslis soulignait l'importance des réseaux sociaux scientifiques via « l'Atelier des Arkéonautes », espace de diffusion des savoirs. Ces plateformes contemporaines initient des nouveaux modes d'archivages dynamiques et permettent la circulation des productions scientifiques audiovisuelles.

La restitution interactive multimédia des travaux ethnologiques (ex : Colloque Arrêt sur images, MQB, 2010 avec texte, photo, son, image animée) inaugure selon F. Duteil-Ogata et C. Dole-Louveau de la Guigneraye une approche renouvelée des publications anthropologiques.

Nadine Michau portait son œil caméra sur l'histoire industrielle d'une ville et interrogeait les différentes positions du cinéaste sociologue, appréhendant les règles institutionnelles du commanditaire, la restitution minutieuse des récits individuels et la construction de la mémoire collective. L'implication du chercheur aboutit à aborder la notion d'éthique et des choix narratifs propres aux sciences humaines qui participent à la fondation d'un patrimoine immatériel.

Quant à M. Rougeon Santi, la photographie initie des modes de connaissances particuliers par les négociations dont elle est l'objet sur le terrain, forme une rhétorique propre à la production des savoirs anthropologiques et restitue une esthétique du sensible. Cette captation du réel instaure une anthropologie partagée renouvelée.

L'intervention du chercheur dans l'espace médiatique est l'objet de réflexion de E. Savignac. Dès lors, les places qu'il occupe sont multiples : expert, scientifique, commentateur et aboutissent à observer le statut des connaissances ethnologiques et les transformations qu'elles subissent lors de leur passage de l'espace académique aux médias.

Les discours médiatiques brésiliens restituent de manière fictionnelle un système de valeurs de l'Autre étudiés par E. Thomas et participent en tant que produits culturels à l'élaboration de constructions-revendications identitaires. L'espace médiatique est ici abordé comme une forme syncrétique des représentations dont les enjeux sont multiples pour l'anthropologue.

Jacques Willemont fit la synthèse des actions envisagées et mises en place depuis le congrès d'Anthropologie visuelle à Chicago en 1973. Avant de lancer de nouveaux programmes de

recherche dans ce domaine, il s'agissait de reconnaître leur caractère inachevé et de repérer les lacunes afin de mieux coordonner celles déjà entreprises.

La Cyberanthropologie qui étudie les rapports entre les technologies numériques et l'humain, de la mise en réseau, de la libre circulation d'objets virtuels et du don, permet d'ériger de nouveaux modes de diffusion entre chercheurs, communauté virtuelle élargie et groupe étudié dans un processus de co-création.

“

Les animaux sous surveillance : dispositifs socio-techniques de connaissance, de contrôle et de gestion

”

Éleveurs de rennes sames en prise avec une science agronomique estivale pour la gestion de pâturages arctiques

Marie Roué,
Directrice de Recherche, CNRS
UMR 7206 « Éco-anthropologie et Ethnobiologie », CNRS/MNHN
(Paris, France)
roue@mnhn.fr

La normalisation du nomadisme et son contrôle, dans presque tous les pays du monde, consiste à tenter de le réfréner, du moins à encadrer cette ubiquité qui gêne l'Etat dans son action de contrôle. Les Sames du nord de la Fennoscandie n'ont pas échappé à ce sort. Leur nomadisme est encadré par l'établissement de zones strictement délimitées dans le temps et dans l'espace, chaque groupe d'élevage étant aujourd'hui contraint par la loi d'entrer dans un territoire et d'en sortir à une date précise. La saison, et l'opportunité d'utiliser un pâturage à un certain moment de l'année sont ainsi définis administrativement une fois pour toutes, quels que soient les aléas climatiques de l'année en cours, et non plus par les Sames eux-mêmes, en fonction de leurs besoins, de leurs connaissances sur les besoins de leur troupeau et de l'état de la végétation à un moment donné.

Les Sames vivent dans quatre pays au nord de la Norvège, de la Suède, de la Finlande et de la Russie, et seule une minorité d'entre eux sont aujourd'hui éleveurs de rennes. Cet article concerne principalement la Norvège et le district de Kautokeino où j'ai travaillé de 1969 à 1980 (Delaporte et Roué, 1986) et que je visite à nouveau depuis quelques années (2009-12), ainsi que la Suède et le district de Gällivare et Jokkmokk, où ma recherche s'est déroulée de 2005 à 2010. Pour l'essentiel, l'encadrement administratif de l'élevage par l'Etat y est déjà ancien. Je mettrai donc surtout l'accent ici sur le contexte contemporain. Après l'évaluation de la capacité de charge des pâturages des années 1970-80, suivie de nouvelles lois sur l'élevage du renne dans ces deux pays, la « rationalisation » de l'élevage prétendait alors, en fonction des évaluations faites par la science agronomique et non par les Sames eux-mêmes, déterminer le nombre de rennes que chaque pâturage pouvait supporter, demandant aux éleveurs d'abattre le surplus éventuel. Aujourd'hui, l'Etat suédois met en place un plan pour l'élevage du renne (*Reindriftsplan*), qui passe par une cartographie participative élaborée avec les éleveurs pour mieux planifier l'usage des pâturages. Dans les deux cas, nous démontrerons qu'il s'agit en quelque sorte d'une évaluation estivale d'un pâturage hivernal. De même, la nouvelle structure du troupeau proposée par la science agronomique semble mal adaptée à l'hiver arctique, en particulier dans des conditions de changement climatique. A partir de nombreuses situations où s'affrontent pratiques et savoirs traditionnels samis et propositions de « rationalisation » des sciences de gestion occidentales, nous nous demanderons si la co-construction d'une nouvelle norme acceptable pour tous les partenaires est ou serait possible.

Surveiller, nous dit en préambule le texte d'appel, c'est d'abord contrôler, soumettre à une norme mais aussi suivre, se soucier, prendre soin. Deux exemples brefs montreront la complexité des interactions entre l'état normatif et les éleveurs de rennes dans ces deux domaines, en commençant par les soins.

Dans ce domaine, les services vétérinaires (et je parle ici surtout des Sames du nord de la Norvège) ont eu deux actions qui ont eu une influence décisive sur la structure des troupeaux de rennes. Tout d'abord ces services ont voulu contrôler la castration des rennes, qui traditionnellement était faite par les Sames eux-mêmes. Considérée comme un traitement cruel et dangereux pour la santé des animaux, elle requiert désormais l'intervention du

vétérinaire. Les Sames ont renoncé de plus en plus souvent à castrer leurs animaux, l'intervention du vétérinaire étant coûteuse et selon leurs dires, souvent problématique pour les rennes. De plus pendant la même période l'usage des rennes castrés, rennes de trait qui tiraient le traîneau en hiver, ou rennes de bât qui portaient tous les biens pendant la migration d'automne a été largement remplacé par les motoneiges et les voitures. La fabrication de castrats, leur domestication pour les préparer à des tâches spécifiques devenait donc de moins en moins nécessaire.

Dans le même temps les sciences de l'agronomie ont considéré que la proportion de mâles dans les troupeaux, y compris les mâles castrés, était peu favorable à la productivité. Se basant sur un modèle largement inspiré de l'agronomie traditionnelle, c'est-à-dire de l'élevage des moutons, des vaches, ou même de la volaille, ils en induisirent que les troupeaux de rennes devraient également se composer principalement des femelles et de leurs petits, avec seulement quelques mâles pour la reproduction. Pour convaincre ou contraindre les éleveurs de rennes, l'Etat a alors instauré une prime pour la viande de jeune renne, ce qui selon la doctrine alors énoncée, n'avait que des avantages. Les jeunes, abattus rapidement, procureraient un bénéfice immédiat, accru grâce à la prime, et ne risqueraient pas de périr pendant les moments critiques de l'hiver sans rien rapporter à leur propriétaire ; cette nouvelle structure des troupeaux permettant de plus un désencombrement de pâturages déjà sur-occupés. Tandis que dans les années 1960 les troupeaux de rennes du Finnmark, la province du nord de la Norvège dont fait partie Kautokeino, comprenaient environ 50 % de mâles dont de nombreux castrats (Paine, 1994), aujourd'hui, dans la plupart des troupeaux les mâles constituent moins de 10 % du troupeau, ce qui, du point de vue de sa structure et de son organisation sociale, représente un changement drastique.

I. Changement climatique et rennes castrés

Certains vieux éleveurs racontent qu'ils ont tardé à accepter ces nouvelles normes, sachant qu'elles ne convenaient pas à l'élevage du renne, mais qu'ils ont fini par se conformer, fatigués d'être taxés d'immobilisme par l'Etat et même par les jeunes Sames. Aujourd'hui, pourtant, les éleveurs du nord de la Norvège, au sein du programme de recherche Ealat mené en coopération entre éleveurs et chercheurs norvégiens et sames de l'Institut universitaire same de Kautokeino, découvrent que la résistance aurait peut-être été une meilleure stratégie. Ce programme, soutenu par l'année polaire internationale a développé une coopération entre éleveurs arctiques au-delà des frontières, mettant en relation Sames norvégiens et éleveurs de rennes autochtones en Russie, Yamals et Nenets en particulier (Magga, O. H. et al., 2011). Les Sames, à travers des ateliers de comparaison et de réflexion, revisitent en quelque sorte leur propre passé. En Sibirie l'élevage est resté plus traditionnel faute de modernisation et de moyens financiers. Les mâles castrés, appelés *haergi* (pluriel *haergit*) en langue same, *avkas* en nenet, quand ils sont nourris régulièrement par l'homme, sont soumis à une domestication forte alors que l'ensemble du troupeau, plus ensauvagé, trouve une grande partie de sa nourriture par lui-même. Les éleveurs russes déclarent avec force à leur propos qu'il leur est impossible d'envisager l'élevage du renne sans ces animaux intermédiaires. Lors d'un des voyages de recherche du programme Ealat, un éleveur de rennes nenet s'exprima ainsi :

« Avkas are very important, since they facilitate managing of the herd. They obey people and lead the rest of the herd, respond to human call and can be harnessed in case of emergency », (Magga et al., *op.cit.* : 34).

Ces castrats ont une influence bénéfique indispensable à la conduite de l'ensemble du troupeau. Ils calment les autres rennes par leur simple présence apaisante. Ils sont aussi de véritables intermédiaires entre les hommes et leurs congénères plus sauvages, puisqu'ils entretiennent un dialogue permanent et d'une grande proximité avec les hommes, et entraînent

les autres rennes à leur suite quand il s'agit de déplacer le troupeau ici ou là (Nergård, E. R., et al., 2010, Magga, O.H., et al., *op.cit.*).

Il est d'autres circonstances spécifiques où les qualités des grands rennes mâles sont déterminantes. Durant les moments critiques en hiver, quand une couche de glace empêche les rennes d'accéder au lichen, leur nourriture, leur grande force leur permet de briser la glace, les rennes les plus faibles se nourrissant ensuite dans les cratères que seuls les mâles castrés sont capables de creuser. Cette redécouverte est d'une importance majeure pour la stratégie d'adaptation au changement climatique, qui se mesure déjà à l'accroissement des hivers catastrophiques dénombrés dans les dix dernières années. Les éleveurs ont toujours redouté le radoucissement de la température qui fait fondre la neige, suivi d'un retour au froid qui fait geler la couche fondue, la transformant alors en une couche de glace sur le dessus de la neige. Quand elle est épaisse et continue, les rennes ne peuvent plus creuser de cratère pour accéder à leur nourriture et meurent de faim, à moins que les éleveurs ne les nourrissent à grand coût. Or le radoucissement de la température, l'accroissement des pluies a considérablement accru ces épisodes, qui seront selon les prévisions des météorologues de plus en plus nombreux dans les années à venir, en relation avec le réchauffement de la température. Les éleveurs sames de Norvège, grâce à leur capacité réflexive nourrie de cette vision rétroactive de leur propre histoire à travers ce voyage dans le temps et dans l'espace chez leurs voisins sibériens, mènent donc des recherches pour accroître le nombre des rennes castrés dans leur troupeau. C'est le retour du refoulé, qui les mènera, s'ils parviennent à convaincre l'administration norvégienne, à revenir à une structure du troupeau antérieure à la « modernisation » impulsée par les services étatiques.

II. La redécouverte des capacités des rennes castrés domestiqués

De fait les extraordinaires capacités de communication des castrats, habitués à un rapport de grande proximité avec les éleveurs, n'ont pas été oubliées par tous les éleveurs, même si la plupart ont cédé à la pression de l'administration et au mirage de la modernité, et que la structure sociale des troupeaux a été radicalement modifiée dans son ensemble. A Jokkmokk plusieurs éleveurs Sames ont témoigné lors des entretiens que nous avons eus de ce lien privilégié avec leurs rennes, à qui ils parlent en leur expliquant ce qu'ils veulent faire, établissant ainsi une relation plus efficace et plus sereine dans leur travail d'éleveur.

Un groupe d'éleveurs, des cousins qui constituent une *siiida*¹ d'hiver m'ont ainsi raconté une migration de printemps en 2010 qui témoignait d'une relation privilégiée avec un renne castré, le *haergi* d'un éleveur, puisqu'il est aujourd'hui rare d'en avoir plusieurs dans son troupeau comme autrefois. Ils se trouvaient à un moment donné dans une situation préoccupante, car il fallait que les rennes descendent d'un escarpement. Or, malgré des tentatives répétées pour diriger le troupeau dans cette direction avec l'aide des chiens et des motoneiges, les rennes se refusaient à affronter l'obstacle. Un des cousins alla alors parler à son vieil *haergi*, lui expliquant qu'il savait bien qu'il était vieux et fatigué, mais qu'il avait vraiment besoin de son aide. Il fallait qu'il se place en tête du troupeau pour le conduire, afin que tous le suivent et descendent l'escarpement. Le vieil *haergi* alla alors se placer à la tête du troupeau comme son maître le lui avait demandé, assumant le rôle de guide du troupeau qui était traditionnellement dévolu aux castrats domestiqués. Et en effet l'ensemble du troupeau le suivit. Quand ce fut fini, le *haergi* épuisé se coucha au bas de la pente. L'éleveuse qui me raconta ce haut fait avait elle-même été très impressionnée par l'extraordinaire communication entre son cousin et son *haergi*, et les qualités morales de ce dernier. Elle

¹ La *sii'da* est le groupe d'éleveurs qui garde son troupeau ensemble et coopère sur un même territoire. La *sii'da* d'hiver est plus petite que la *sii'da* d'été, les conditions difficiles et la nécessité d'une étroite coopération pour déplacer le troupeau déterminant une structure souvent familiale, un père et ses deux fils ou beaux-fils mariés par exemple, en l'occurrence un groupe de trois familles de cousins.

commenta aussi, comme le font souvent les jeunes éleveurs, le fait que les anciens savaient vraiment beaucoup de choses que la modernité avait fait oublier aux jeunes éleveurs, et que leur savoir était indispensable dans cette activité difficile qu'était l'élevage du renne.

Pour conclure, non seulement la structure traditionnelle du troupeau permettait une meilleure conduite du troupeau, mais elle serait également une excellente mesure de prévention contre les menaces que le changement climatique, en multipliant ces épisodes de durcissement de la couche supérieure de la neige, fait peser sur l'avenir de l'élevage. La « modernisation » impulsée par l'Etat scandinave était en effet basée sur des recherches menées dans d'autres conditions climatiques, sur d'autres animaux que les rennes, avec des conditions de stabulation et surtout de nourriture (les vaches et les moutons ne trouvent pas leur nourriture sous la neige pendant la majeure partie de l'année) radicalement différentes. De surcroît la structure sociale d'un troupeau en stabulation et celle d'un troupeau dont l'état de domestication est faible, puisqu'il vit pendant l'été presque hors du contrôle de l'éleveur, ne peuvent être la même. Et, faut-il le dire, les rennes, ces animaux puissants proches de leurs ancêtres sauvages, sont loin d'avoir la docilité des moutons. Les normes et contrôles qui visaient à une productivité accrue des troupeaux de rennes, basés sur le mépris du savoir traditionnel same, et sur les résultats d'un savoir agronomique acquis dans un contexte radicalement différent, ont déjà eu des conséquences néfastes sur l'élevage du renne. En limitant ses capacités d'adaptation au changement climatique, elles menacent aujourd'hui cette activité. Cependant le nouveau travail de recherche impulsé par les éleveurs, avec la collaboration de médecins pour le changement climatique et de vétérinaires quant au bien-être des rennes, pourrait initier une nouvelle ère de coproduction des savoirs entre savoirs traditionnels et science. Les résultats de ces nouveaux rapports de pouvoir entre populations locales et scientifiques pourraient à leur tour donner lieu à de nouvelles normes mieux adaptées aux conditions naturelles et sociales de l'élevage du renne.

III. Une science agronomique estivale pour évaluer des pâturages d'hiver

Les éleveurs de rennes samis du nord de la Suède (Norrbotten) passent l'été avec leurs troupeaux sur les pâturages des montagnes suédoises, protégés des activités industrielles par un double statut de parc national et de site du patrimoine mondial de l'Unesco. Leur activité n'y souffre pas de concurrence, car il est impossible, en raison des conditions naturelles, de faire de l'agriculture, de la sylviculture, ou du développement urbain sur ces montagnes recouvertes de neige et de glace en hiver, et peu accessibles (on s'y rend à pied ou en hélicoptère en été, en motoneige l'hiver). L'hiver, par contre, est une saison difficile pour les éleveurs. Les pâturages riches en lichen, principale nourriture du renne, se trouvent dans les régions basses en butte à toutes sortes de développement - urbain, routier, ferroviaire, minier, hydroélectrique. Les forêts ont été cédées par l'Etat à des compagnies forestières et font l'objet d'une foresterie industrielle. Même si les Sames y ont toujours un droit d'usage pour l'élevage du renne, s'ajoutent à cette situation tendue de concurrence, des contraintes d'ordre naturel, dans un contexte de changement climatique. Quand le froid se réinstalle après une période de pluie ou de redoux, et que la neige se couvre d'une couche de glace, la situation devient critique. Les éleveurs ont recours à un grand nombre de stratégies dans le champ des possibles, que leur connaissance détermine. Ces stratégies, et les savoirs locaux qui permettent de les mettre en œuvre² seront esquissées ici : non pas penser comme une montagne, mais penser comme un renne...

Le vocabulaire same est éclairant. Un mot essentiel, *guohton*, traduit en langue scandinave par pâturage, décrit un bon pâturage, non pas dans l'absolu, mais au moment précis où

2 Cf. Roturier et Roué, 2009, « Of forest, snow and lichen : Sa'mi reindeer herders' knowledge of winter pastures in northern Sweden » *Forest Ecology and Management* 258, 1960–1967 et prochain article (Roué, à paraître, éditions de l'Unesco).

l'interlocuteur le décrit. C'est bien de la disponibilité du lichen pour les rennes dont il est question, et non pas de la qualité du pâturage en soi. Pendant l'hiver, que ce soit en raison d'un phénomène climatique, ou parce que le troupeau lui-même, en pâturant a creusé des cratères et tassé la neige, provoquant un durcissement de sa surface, un excellent pâturage peut devenir d'un instant à l'autre inaccessible. Ce qui intéresse l'éleveur, quand il évalue l'état du pâturage, c'est donc sa disponibilité pour les rennes. L'état botanique - dans l'absolu - d'un pâturage, ne le concerne pas. C'est pourtant cet état botanique et floristique qui est la base de la mesure de la capacité de charge établie par l'agronomie. Les Sames, à l'inverse, s'intéressent à l'état – relatif aux conditions – d'un pâturage : bon à l'instant T1 au lieu L1, il peut devenir nul à l'instant T2, quelques heures plus tard, dans le même lieu.

Ces conditions impliquent, outre les déplacements saisonniers, un nomadisme, ou une disponibilité au mouvement, constants. L'éleveur a à sa disposition une carte cognitive qui établit l'état de chaque pâturage, et surtout sa réaction à toutes les conditions de température et de vent, d'humidité, de neige, en tenant compte du couvert forestier (jeune ou vieux peuplement, type d'arbres, et hauteur). Il peut faire évoluer mentalement sa carte cognitive en fonction des conditions. Dès les années 1970 et 80 les nouvelles lois sur l'élevage du renne en Suède puis en Norvège ont tenté d'imposer, dans un souci de « rationalisation », une politique de gestion que l'Etat considérait scientifique, basée sur la capacité de charge des pâturages déterminée par l'agronomie. Les Sames et les anthropologues qui les soutenaient³ s'y sont opposés. Les éleveurs ne souhaitent pas abattre les rennes de leur troupeau qui auraient dépassé la capacité de charge déterminée par les scientifiques. Ils savaient que la qualité, et donc la capacité de charge d'un pâturage, sont en réalité éminemment changeantes, et que la principale qualité de l'éleveur, c'est sa capacité à comprendre ce changement et à s'y adapter en permanence. De même que l'élimination des mâles du troupeau ne tenait pas compte de leur rôle essentiel en hiver, les sciences agronomiques ou botaniques, en se basant sur l'évaluation botanique d'un pâturage, font une évaluation estivale d'un pâturage qui ne sera utilisé qu'en hiver, sous la neige. Quand la situation devient difficile, les éleveurs doivent la gérer. Puisqu'un pâturage, même couvert de lichen, peut avoir une capacité de charge totalement nulle lorsque les rennes ne peuvent atteindre ce lichen, les éleveurs gèrent les déplacements nécessaires de leur troupeau grâce à des habiletés sociales et cognitives. Ils se doivent d'entretenir de bonnes relations avec les éleveurs voisins, et bien sûr de mobiliser leur réseau de parenté, tout en connaissant l'état de l'occupation du sol à tout moment pour trouver, s'il en existe, un pâturage disponible et mieux loti.

IV. Une planification de l'élevage du renne

Dans les années 2000, de nouveaux projets de planification de l'élevage apparurent en Suède, qui souhaitent mieux reconnaître la spécificité culturelle samie. Considérant le conflit latent entre la foresterie et l'élevage du renne en hiver, il fut alors proposé aux Samis d'avoir un plan d'élevage du renne, le *Reindriftsplan* pour pouvoir discuter de façon mieux organisée avec les forestiers qui, eux, disposaient de plans d'exploitation de la forêt (Sandström et al., 2003). Ces plans, basés sur une cartographie des parcelles forestières, sont pour les éleveurs établis sur la base d'une cartographie participative de leur territoire d'élevage. Les groupes d'élevage, nommés *sameby* en suédois, ce qui se traduit en anglais par *villages*, n'ont rien d'un village. Ce sont des groupes d'éleveurs et leur territoire d'été et d'hiver, une version de l'organisation collective traditionnelle de l'élevage, la *sii'da*⁴ revue et corrigée par l'Etat.

³ Sur le point de la « rationalisation » de l'élevage, cf. la thèse de Beach 1981 : 287. Il discute également de la question de l'évaluation du pâturage dans un article qu'il a publié dans un numéro spécial de la collection *Production Pastorale et Sociétés* consacré à l'élevage du renne que j'ai édité en 1983.

⁴ La *sii'da* regroupe plusieurs groupes familiaux et évolue au cours du temps et des saisons, la *sii'da* d'hiver, en vue d'une adaptation dans des conditions difficiles, se composant généralement seulement de quelques familles

Tout le territoire du nord de la Suède est ainsi divisé en longues bandes horizontales, les *sameby*, territoires d'un groupe d'éleveurs pour toute l'année. Pour établir un plan pour l'élevage du renne, on demande aux Sames de chaque *sameby* de délimiter les zones les plus importantes pour l'élevage dans leur groupe. Un jeune éleveur ou un éleveur d'âge moyen, à qui on apprend à travailler sur l'interprétation d'images satellite, et à aller lui-même faire des relevés de l'état de la végétation, en été, en utilisant un GPS, participe pour chaque groupe à cette cartographie participative. Il a ainsi le sentiment, partiellement vrai, d'en savoir plus que ses parents, qui lui avaient transmis des évaluations en provenance des générations précédentes, sur la qualité des pâturages, rappelons le, hivernaux. Ces évaluations étaient basées sur l'expérience, mais surtout elles jugeaient de la qualité d'un pâturage à travers la médiation du renne. S'ils y passaient sans s'arrêter, c'est que les pâturages n'étaient pas bons. S'ils semblaient capables de les nourrir pendant plusieurs semaines, voire plusieurs mois, ils étaient alors excellents. Ces évaluations avaient également la particularité d'être faites sans jamais voir la couverture en lichen d'un pâturage, puisque quand les Sames arrivent des montagnes où ils passent l'hiver les pâturages hivernaux sont déjà recouverts de neige. Ce que montre la carte satellite, c'est bien sûr où est le lichen (en été), et cette « découverte » influence l'établissement des cartes établies, selon le projet, sur la base des savoirs des éleveurs. On peut donc se demander si transformer un système d'observations complexe, qui tient compte des facteurs de changement et de la réversibilité des conditions hivernales par une observation principalement basée sur l'état botanique estival d'un pâturage hivernal, même en interprétant des relevés satellite, est un progrès. Il reste que ce projet participatif a l'avantage de donner la parole aux jeunes éleveurs, leur permettant de dialoguer avec des gestionnaires et scientifiques à armes égales, et de relayer la parole des éleveurs les plus expérimentés.

Pour conclure

La question du contrôle et de la surveillance des animaux se traduit, pour des nomades comme les Sames, en surveillance et contrôle d'un peuple et d'une culture. Comme nous l'avons vu, les traits adaptatifs développés par les Sames durant plusieurs millénaires de coexistence avec le renne dont quatre siècles d'élevage du renne, sont au cœur de leur mode de vie. Connaissance et adaptation permanente au changement, telle est l'essence de leur pastoralisme. A tel point que lorsque j'ai commencé à enquêter sur le changement climatique et ses conséquences sur l'élevage, j'ai senti pointer un certain agacement chez les éleveurs. Plusieurs d'entre eux m'ont clairement expliqué que leur problème n'était pas de s'adapter au changement, ce qui était au contraire l'essence de leur activité et de tous leurs savoirs depuis des millénaires. Que l'on puisse en douter leur semblait insultant. Par contre devoir affronter le changement climatique dans un contexte où aucun changement n'était possible⁵, parce qu'ils étaient contraints de tous côtés par la pression foncière, la diminution de la surface de

et de leurs troupeaux, tandis que la *sii'da* d'été regroupe un plus grand nombre de familles et leurs troupeaux (cf. Delaporte Roué op.cit.)

⁵ Dans ce cadre le discours d'Edgar Morin au Forum de Libération à Rennes (31 mars 2012), qui déclare en substance que tous les politiciens, de gauche ou de droite, même ceux qui ont mené le gouvernement pendant les dernières années, promettent le changement évoque *rings a bell*. Il précise que la question est toute autre, les changements globaux sont légion et fort troublants, qu'ils soient du domaine de la crise économique ou de celui de la crise environnementale déclenchée par nos modes de consommation. Comment changer ce changement, et là aucun politique ne semble s'attaquer à la question, pourtant si violemment présente dans nos vies quotidiennes ? Pour les Sames la question est un peu différente. Ils savent s'adapter aux changements (des conditions naturelles, de la température), mais pour cela il faut leur permettre de changer et arrêter toutes les transformations qui bloquent leur espace, bloquent leur mode d'adaptation et même leur dictent un calendrier d'usage des territoires dont on ne les a pas dépossédés. Dans les deux cas, les changements et nos possibilités d'action face au changement ne sont pas ceux qui sont mis en avant.

leurs pâturages, les dates fixes pour l'usage des zones d'hiver ou d'été, en un mot le contrôle et la surveillance, là était le problème.

Si en effet les savoirs autochtones soutenus par la langue permettent l'adaptation et même la résilience en situation de changement rapide, les peuples autochtones sont affectés par une mauvaise gouvernance, des problèmes de marchés économiques et des conditions de contrôle de leurs pratiques. C'est ce que dit le groupe Ealat, consortium de recherche qui réunit éleveurs de rennes de Russie et de Scandinavie et chercheurs, dans le résumé de ses résultats principaux :

Key findings 3 : 5 « *Indigenous traditional knowledge, culture, and language provide a central foundation for adaptation and building resilience to the rapid changes in the Arctic. Reindeer herding cultures and traditional knowledge are nested within and inevitably affected by institutional governance, economic conditions and other regulatory practices and conditions.* » (Magga et alia op. cit).

Bibliographie

BEACH, H. (1981), Reindeer-herd management in transition: the case of Tuorpon Saameby in northern Sweden, Thèse de doctorat, Uppsala.

BEACH, H. (1983), « A Swedish Dilemma: Saami Rights and the Welfare State » in Roué (ed.), *L'élevage du renne chez les Lapons, Production Pastorale et Sociétés*, pp. 9-17.

DELAPORTE, Y. et ROUE, M. (1986), *Une Communauté d'éleveurs de rennes. Vie sociale des Lapons de Kautokeino*, Ed. du Musée de l'Homme.

MAGGA, O. H., MATHIESEN, S. D., CORELL R. W., OSKAL, A. (eds) (2011), *Reindeer Herders Voice : Reindeer Herding, Traditional knowledge and Adaptation to Climate Change and Loss of Grazing Land* - a project led by Norway and Association of World Reindeer Herders (WRH) in Arctic Council, Sustainable Development Working Group (SDWG).

OSKAL, A. (2011), "Place and community-based workshops on climate change adaptation in circumpolar reindeer herding communities 2007-2011", *Report to the Research Council of Norway IPY EALÁT*, International Centre for Reindeer Husbandry.

PAINE, R. (1994), « Social Construction of the 'Tragedy of the Commons' and Saami Reindeer Pastoralism », *Acta Borealia*, vol. 2, pp. 3-20.

NERGARD, E. R., GRIFFITHS, D., MOE, L., et MATHIESEN, S. D. (2010), « Reindeer castration: Can reintroduction of old methods help herders to adapt to climate change ? », *Abstract, IPY OSC*.

ROTURIER, S., ROUÉ, M. (2009), « Of forest, snow and lichen : Sami reindeer herders' knowledge of winter pastures in northern Sweden », *Forest Ecology and Management*, 258, 1960-67.

SANDSTRÖM, P., PAHLEN, T.G., EDENIUS, L., TÖMMERVIK, H., HAGNER, O., HEMBERG, L., OLSSON, H., BAER, K., STENLUND, T., BRANDT, L.G., EGBERTH, M. (2003), « Conflict resolution by participatory management : remote sensing and GIS as tools for communicating land-use needs for reindeer herding in northern Sweden », *Ambio*, 32 (8), pp. 557-567.

Le chien souffrant de dépression dans le sud du Brésil et leur humain de compagnie

Jean Segata

Université Fédérale de Santa Catarina – Florianópolis/Brésil

Membre de l'équipe de recherche « Relations hommes/animaux : questions contemporaines » LAS-EHESS

jeansegata@gmail.com

« L'ami est un autre soi-même »

Aristote

Ce travail résulte d'une ethnographie réalisée auprès d'animaleries et de cliniques vétérinaires situées à Rio do Sul, une petite ville au sud du Brésil, dont l'objectif principal est d'analyser les relations entre les humains et leurs animaux de compagnie. L'étude a été notamment centrée sur les dispositifs et les délibérations prises autour du diagnostic et du traitement des chiens souffrant de dépression. D'une manière générale, la discussion s'inscrit dans un cadre plus large de débats en anthropologie, où l'on questionne ces dernières années la façon dont s'identifient et interagissent les différentes entités qui composent ce que nous appelons habituellement « les relations sociales ». Tout d'abord, je vais faire une description générale du contexte de la recherche et de ma rencontre avec les « chiens souffrant de dépression ». Ensuite, il s'agira d'appréhender la dépression, avec ses dispositifs socio-techniques et les modes d'identification et de relation entre humains et non-humains dans un environnement urbain et de contribuer ainsi aux études faisant état d'un tournant animaliste en anthropologie¹.

I. Pink et la Dépression

Bia était triste. Il était vendredi et tout indiquait l'hospitalisation de son chien Pink. Plusieurs semaines auparavant, Bia (la propriétaire de cette *poodle* âgée de neuf ans) s'était absentée du travail pour aller chez le vétérinaire. Et depuis le diagnostic de dépression, tout a dégénéré : manque d'appétit, perte soudaine de poids, hurlements lugubres pendant la nuit, sans oublier ses complications rénales. Il semblait que la source du problème de Pink était la solitude, en raison des longues heures pendant lesquelles Bia travaillait chez un bureau comptable.

Ce fut le premier cas que j'ai suivi. Il y avait plus de trois ou quatre mois que je conduisais mon travail de terrain dans la clinique pour animaux de compagnie de Marcos, quand Bia et son chien sont arrivés, après avoir consulté deux autres vétérinaires dans la ville. Bia soupçonnait que ce diagnostic était précipité. Pour elle, il y avait une erreur : l'une de ses collègues était dépressive et elle ne se comportait pas comme Pink. D'ailleurs, elle ne voulait pas voir sa « petite » prendre de la fluoxétine comme sa collègue de bureau.

Cependant, la clinique Marcos a confirmée le diagnostic, la prescription médicale, ainsi que la nécessité d'une hospitalisation pour soigner la dysfonction rénale et la déshydratation causées par la malnutrition pendant les dernières semaines. Pink devait suivre un traitement médicamenteux à base de psychotropes. Bia doutait encore que la dépression canine soit un mal de plus en plus courant de nos jours, jusqu'à ce que le vétérinaire ait déterminé le montant

1 Titre du colloque « Un tournant animaliste en anthropologie ? » qui s'est tenu les 22-24 juin 2011 au Collège de France à Paris.

exact de milligrammes par comprimé conformément au biotype de la chienne, recommandant la fabrication du médicament chez les traditionnels *Laboratoires Gemballa* de Rio do Sul. Au Brésil, il existe encore des restrictions à la commercialisation de psychotropes et des médicaments pour chiens. Or si *Gemballa*, bien respecté dans la région, produit la fluoxétine pour les chiens, il n’y a aucun doute que la dépression canine existe réellement. Très septique au départ, Bia fut convaincue.

Comme beaucoup d'autres villes de petite taille au Brésil, Rio do Sul connaît la multiplication de sa population et la transformation de ses caractéristiques politiques et économiques. Pendant plusieurs décennies, son économie était basée essentiellement sur l’agriculture et sur l’extraction et la transformation du bois. Cependant, dans le sillage de ‘l’esprit développeur’ qui a caractérisé le pays pendant la seconde moitié du siècle dernier, couplé avec la pénurie de ressources naturelles et la dévaluation de l’agriculture, la ville a investi dans l’expansion commerciale et industrielle.

Au cours des 15 dernières années, les magasins dédiés à l’agriculture ont perdu du terrain et ont commencé à être progressivement remplacés par des animaleries. Les services vétérinaires, dédiés auparavant à de grands animaux tels que les bovins, les chevaux et chèvres, ont commencé à se reconfigurer, afin de prendre soin des animaux de compagnie. Ce fut le cas du magasin de Marcos, la clinique vétérinaire où j’ai réalisé la plus grande partie de mon travail de terrain².

En moyenne, un chien par semaine est concerné par le diagnostic de dépression à la clinique Marcos, soit près de 60 animaux par an (dans une ville de 60 000 habitants). Même si mes préoccupations ne sont pas d'ordre statistique, deux faits ressortent, le premier est que Rio do Sul compte quelques dizaines d’animaleries, et des amis connaisseurs de mon travail m’ont fait savoir que ce phénomène est couramment observé dans toutes les cliniques. Le second est l’incidence majeure chez les chiennes. En effet, au moins deux-tiers des cas que j’ai suivi ont été diagnostiqués chez les femelles. Alice, la propriétaire d’une autre clinique, a confirmé de nombreux cas de dépression chez les chiens. Toutefois, puisqu’elle est spécialisée en gynécologie et obstétrique animales, elle a attribué la dépression chez les chiennes à la grossesse psychologique. Selon Alice, « *les chiennes commencent à prendre du ventre, leurs mamelles se gonflent, or quand il arrive le moment de la naissance, les bébés n'existent pas. En raison de cela, par la suite les chiennes sont déprimées. La solution dans ces cas est l'utilisation de contraceptifs et de l'administration de médicaments psychotropes - la fluoxétine, par exemple* ».

II. La dépression canine et les dispositifs

La dépression canine n'est pas un état unanimement reconnu par la médecine vétérinaire. On reconnaît des troubles compulsifs, des troubles du comportement ou des troubles de l'alimentation. Néanmoins, la condition la plus proche de la dépression est l’Anxiété de Séparation entre Animaux – aussi connue sous le sigle de SASA. Elle peut être caractérisée comme un ensemble de comportements indésirables, en particulier chez les chiens qui sont

² Le secteur dédié à la santé des animaux, a été assimilé à celui de la santé des êtres humains, avec le développement d'une haute technologie pour le diagnostic et le traitement des maladies cardiaques, pulmonaires, rénales, psychiatriques, ainsi que des tumeurs et des cancers. La clinique de Marcos, n’a pas développé toutes ces technologies. En fait, elle reste assez modeste et poursuit la médecine vétérinaire traditionnelle. Pourtant, elle commercialise, comme d'autres magasins pour animaux, des produits tels que vêtements, jouets, et pratique également la chirurgie et le traitement médical des maladies diverses, y compris la dépression.

laissés seuls ou qui sont éloignés de leur figure d'attachement. Ces animaux hurlent et gémissent de manière excessive, et peuvent dans certains cas uriner et déféquer dans les lieux où la relation s'est établie.

Cette attention aux problèmes de comportement chez les animaux de compagnie et à leur médicalisation est devenue plus fréquente au cours des quinze dernières années. Associé à cela, la pratique de la prescription de médicaments pour ces animaux se base sur les traitements consacrés aux humains, comme par exemple la prescription de l'anticonvulsivant appelé *Gardéнал*® (phénobarbital, fabriqué par Bayer) pour les animaux souffrant d'épilepsie, ou de l'anxiolytique *Diazepam*® (benzodiazépine, fabrique par Roche), couramment employé en tant que sédatif avant des interventions chirurgicales mineures, entre autres.

Nonobstant, la stratégie adoptée par des grandes compagnies pharmaceutiques est devenue de plus en plus axée sur la vente de drogues spécifiques pour les animaux domestiques (tel qu'écrit par James Vlahos, 2008). C'est le cas des médicaments appelés *Slentrol*® et *Anipryl*®, de *Pfizer*; utilisés respectivement chez les chiens obèses et chez ceux qui souffrent des déficits cognitifs tels que la perte de mémoire due à l'âge avancée. Plus spécifiquement en termes de problèmes qui se posent dans cette recherche, il y a le médicament *Clomicalm*® - une version canine d'*Anafranil*®, de Novartis, utilisé par les humains. Ou encore le médicament *Reconcile*®, une version à mâcher au goût de viande du médicament qui a révolutionné le monde du traitement de la dépression – à savoir, le *Prozac*®, d'Eli Lilly. Les deux peuvent être utilisés pour soigner la SASA, mais sont également prescrits pour les chiens souffrant de dépression.

Néanmoins, j'aborde la question d'une autre manière. Le fait que j'ai trouvé des études sur la dépression canine ne veut pas dire que je cherche à confirmer la véracité de l'énoncé. Aussi trivial que cette affirmation puisse paraître, elle est basée sur l'idée selon laquelle certaines réalités sont créées à partir des croyances autour desquelles les gens organisent leur vie.

Quand je parle de *croyance*, je n'évoque pas quelque chose de sous-jacente à la *connaissance*, car celle-ci possède ici une valeur significativement différente des définitions traditionnellement proposées par les philosophes – celles de la croyance vraie et justifiée. Selon David Bloor (2009), elle est « *tout ce que les gens considèrent comme connaissance. Il s'agit des croyances que les gens soutiennent avec confiance et avec lesquelles ils mènent leurs vies* »³.

Par ailleurs, je pense que *les chiens souffrant de dépression sont contingents*. En d'autres termes, ils résultent de nouvelles connaissances engendrées à partir de l'émergence de

³ Quand j'ai donné à ce travail le titre de « tristes amis », je pensais à la définition aristotélicienne de l'amitié : un « ami est un autre soi-même ». Quand Aristote écrit un « autre soi-même », il ne parle pas d'un autre moi, mais de l'altérité immanente à moi - ce n'est pas une relation intersubjective, à savoir, entre les sujets capables de s'engager avec l'autre, et ainsi de définir une identité et de fonder une société. Elle est liée à une désubjection, c'est-à-dire, à ce que nous partageons - qui vient avant les particularités des entités (Il faudrait penser à « qu'est-ce qu'un ami? » comme la fait Agamben (2009). Ici, précisément, je situe le rôle de la dépression dans l'identification entre humains et non-humains. Comme l'amitié, la dépression permet le partage. Les humains et les chiens sont discontinus, mais l'identification entre les deux est due à la forme apparente de la dépression – l'apathie, le manque d'appétit et de la réponse aux stimuli externes. Ici, il y a potentiellement une sorte d'analogisme. Selon Philippe Descola (2005), il s'agit d'un modèle ontologique caractérisé par la multiplicité des essences. L'identification se fait par des similitudes et des sympathies. Les composantes morales et physiques de l'existant sont diversifiées et fragmentées, l'intériorité et la physicalité sont discontinues et la grande entreprise de l'analogie est d'établir une harmonie ou continuité.

nouveaux concepts, de nouvelles techniques et de nouveaux sujets de connaissance (Michel Foucault, 2005) ; soit, des associations qui constituent certains dispositifs qui peuvent être saisis sous la forme d'une synthèse toujours provisoire (Simmel, 2006 ; Foucault, 2001).

En ce sens, la dépression canine est la résultante d'un réseau plus complexe. Selon Élisabeth Roudinesco (2000), elle est une forme de vie contemporaine, rendue possible par l'immense mobilisation des ressources pour financer les diverses formes de traitements médicamenteux. Comme Pignarre (2001) le dit à propos de la dépression humaine, la dépression des chiens est devenue une épidémie.

Les « chiens dépressifs » au sud du Brésil constituent un phénomène pathologique reconnu par la littérature médico-vétérinaire et de nouveaux indices épidémiologiques. Ce qui les rend important est leur rôle central dans la configuration de nouveaux contextes qui mettent en jeu certaines logiques locales, les politiques de développement, les nouveaux modèles de vie, les relations avec la science et la technologie⁴.

Bibliographie

- AGAMBEN, G. (2009), « O que é um dispositivo ? », in Agamben (dir.), *O que é o contemporâneo ? e outros ensaios*. Chapecó, Argos, pp. 25-54.
- BLOOR, D. (2009), *Conhecimento e imaginário social*. São Paulo, Unesp.
- DESCOLA, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DUARTE, L. F. & CARVALHO, E. (2005), « Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo : novas e velhas *Weltanschauungen* ». *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 48 n. 2, pp. 473-500.
- FOUCAULT, M. (2001), *Ditos e escritos III - Estética : literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro : Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2005), *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro, Nau Editora.
- MANCERON, V. & ROUÉ, M. (dir.) (2009), Les animaux de la discorde, *Ethnologie Française*, 1, 39.
- PIGNARRE, P. (2001), *Comment la dépression est devenue une épidémie*, Paris, La Découverte.
- ROUDINESCO, E. (2000), *Por que a psicanálise ?* Rio de Janeiro, Zahar.
- SIMMEL, G. (2006), « O Âmbito da Sociologia », in Simmel, G. (dir), *Questões fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 07-38.
- VLAHOS, J. (2008), « Animais de estimação movidos a drogas ». *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 11, n. 3, pp. 449-469.

⁴ Comme l'écrivent V. Manceron & M. Roué (2009) les relations entre les humains et les animaux peuvent nous aider à comprendre les mouvements locaux et mondiaux, les progrès et les domaines de concurrence de la science, de l'économie ou de la politique.

Les primates, entre nature et culture : enjeux interdisciplinaires, enjeux nord-sud

Vincent Leblan
Anthropologue, postdoctorant
Université de Kyoto, ASAFAS (*Asian and African Area Studies*), Japon
Centre Norbert Elias, UMR 8562
(Marseille, France)
vincent.leblan@free.fr

I. Régimes d'interdisciplinarité

En France, les courants socio-historiques et évolutionnistes de l'anthropologie sont peu habitués à se côtoyer. C'est le constat également effectué par Charles Macdonald (2008) lors d'une communication à destination de collègues étrangers dans le cadre d'un séminaire de la Fondation Wenner-Gren intitulé « L'anthropologie en Europe », qui s'est tenu en 2007, deux mois avant les *Assises de l'Ethnologie et de l'Anthropologie en France*. L'auteur y rappelait l'émergence d'un courant de recherches motivé par des questionnements évolutionnistes situés aux frontières de l'anthropologie, de l'éthologie, de la psychologie cognitive et des neurosciences, et concluait au profit que les ethnologues pourraient tirer d'un rapprochement avec la démarche expérimentale, considérée comme constitutive de toute connaissance scientifique. Le réaménagement proposé était inspiré du rapprochement de l'anthropologie avec la phonologie lorsqu'elle lui emprunta ses procédures de classification et de modélisation dans les années 1950.

Tout en reconnaissant l'intérêt et même l'urgence de partenariats plus systématiques entre ces domaines relevant d'académies aussi distantes les unes des autres, nous pourrions cependant envisager d'autres régimes d'interdisciplinarité que celui consistant à importer au sein de l'anthropologie une panacée méthodologique élaborée ailleurs. Les acquis épistémologiques et institutionnels de la discipline sont bien différents de ceux contemporains de la naissance de l'anthropologie structurale et permettent à présent de réfléchir à des modalités de coopération plus équilibrées entre l'anthropologie et les sciences naturelles, qui n'exigent ni de l'une, ni des autres, qu'elles renoncent à de si grandes parties de leurs patrimoines respectifs. C'est en suivant cette voie que pourrons chercher des alternatives aux biologismes et aux culturalismes sur lequel nous butons presque immanquablement, indépendamment de nos formations, lorsque nous cherchons à rendre compte de catégories de faits à l'interface nature/culture (Guille-Escuret, 1994 et 2010 ; de Cheveigné et Joulian, 2008). J'ai employé le mot « patrimoine » à dessein car les clivages disciplinaires sont aussi des clivages identitaires. Vus sous cet angle, ils suggèrent que l'anthropologie a un rôle spécifique à jouer, parmi les autres sciences humaines et sociales, dans la construction d'une épistémologie des pratiques et des savoirs interdisciplinaires.

Une des conditions indispensables à une recherche transversale réellement intégrée, autour d'une notion, d'une question ou d'un corpus donné, est de situer clairement les héritages de chacune des disciplines concernées afin de localiser et de rendre visibles les obstacles conceptuels qui entravent le dialogue interdisciplinaire. J'ai pu en donner un exemple en retraçant la filiation - aujourd'hui oubliée - de la définition de la culture mobilisée par la majorité des primatologues actuels avec celle de quelques-uns des fondateurs de l'anthropologie culturelle aux États-Unis (Kroeber, Murdock, White)... elle-même élaborée en partie grâce à ce qu'ils connaissaient des comportements des primates (Leblan, 2011) ! A l'occasion de ce congrès dont l'objectif est de remettre à plat les enjeux épistémologiques,

sociaux et politiques de la production des savoirs anthropologiques, je voudrais proposer quelques pistes de réflexion à propos des terrains, méthodes et objets de la discipline comparés avec ceux de l'éthologie naturaliste des primates.

La mise en évidence de répertoires comportementaux originaux transmis d'une génération à l'autre au sein de troupes de primates a conduit l'éthologie à qualifier de « culturel » tout comportement exempt de déterminisme écologique ou génétique. La comparaison des comportements observés au sein de différentes communautés de chimpanzés depuis plusieurs décennies maintenant s'est montrée remarquablement efficace, à la fois sur le plan méthodologique et institutionnel : aujourd'hui, l'idée de l'existence de « cultures » est appliquée à plusieurs espèces de primates et fait l'unanimité dans le secteur de la primatologie. Cependant, si nos cadres d'analyse opposant la nature à la culture, l'animalité à l'humanité, le biologique au social, ont vacillé, ils n'ont pas chaviré pour autant. Au contraire, ces dualismes ont été implicitement reconduits par l'opposition systématique de facteurs écologiques et sociaux dans l'analyse des comportements et s'en trouvent, paradoxalement, confortés et figés.

Dans nos pratiques de recherche, la limite entre nature et culture se traduit par des frontières entre les terrains où nous recueillons nos données. L'écologie et la biologie travaillent le plus souvent au sein de parcs, de réserves et d'aires protégées de la présence des humains - le plus souvent vidées de leurs habitants - que l'on peut comparer à des laboratoires en grandeur nature où les comportements observés sont étudiés comme des « *archives de recherche et de documentation de l'évolution des espèces* » (Curry-Lindahl, 1968). Dans le secteur de la primatologie, cette position obéit à un principe de précaution méthodologique (oublié et non discuté depuis sa publication) pour démontrer le caractère de tradition d'une conduite animale : celle-ci doit répondre au critère d'« *adaptation naturelle* », définie comme comportement produit dans un milieu où les humains ne perturbent pas le renouvellement spontané des ressources biologiques (McGrew et Tutin, 1978). Le dispositif méthodologique de la science dans les parcs cadre l'échelle spatiale et temporelle des faits sociaux, techniques, etc., de manière à construire les comportements observés comme le produit des longues durées de l'évolution. Ainsi, afin d'être qualifié de « culturel » et objectivé en tant que tel, un comportement doit paradoxalement être « naturel ».

D'un point de vue anthropologique, la focalisation sur les parcs et sur les réserves peut apparaître comme un biais d'échantillonnage des populations animales. J'ai proposé de déjouer et de dépasser ce paradoxe par une collaboration étroite entre l'ethnologie et la primatologie de terrain en amenant la seconde à travailler dans des espaces ouverts aux interactions avec les humains, où ces deux disciplines peuvent recueillir leurs données en commun. D'une part, la mobilisation de l'ethnologie et de l'éthologie dans les espaces non protégés permet de traiter l'histoire des sociétés de primates dans une perspective moins téléologique que les approches strictement évolutionnistes, mais plutôt comme un mouvement aléatoire qui s'inscrit dans des temporalités de moyen terme entre les longues durées de l'évolution et le présent de l'observation. D'autre part, l'attention portée aux aspects écologiques, sociaux et politiques de l'histoire des forêts et des savanes éclaire l'articulation des différentes perceptions de l'environnement par toute une variété d'humains et de non humains : habitants, animaux, génies de la brousse et administrateurs nationaux et internationaux de la nature.

Dans la suite de cette communication, je montre comment notre regard sur la dynamique des traditions chimpanzières se transforme en déplaçant le contexte de la recherche vers des espaces non protégés dans deux régions différentes de Guinée, en examinant plus particulièrement l'écologie de leurs comportements alimentaires. Dans un second temps, je m'arrête sur le champ d'études des interactions hommes-primates que recouvre la notion d'« ethnoprimateology », un terme forgé non par des ethnologues mais par des primatologues,

essentiellement outre-Atlantique. C'est l'occasion d'analyser un régime d'interdisciplinarité particulier qui s'est construit depuis une dizaine d'années dans le cadre de nouvelles politiques de conservation des primates. Je présente ensuite les enjeux de la conservation dans deux situations différentes : en Guinée à partir de mes recherches de terrain, et en Sierra Leone à partir de la littérature ethnographique et conservacionniste disponible. C'est par l'analyse de la réception et de l'appropriation de projets de conservation par les populations locales que je raccroche cette communication à la thématique des « *Animaux sous surveillance* » de cet atelier.

II. Des traditions alimentaires chez les chimpanzés ?

Certains primatologues ont initialement été sceptiques sur la possibilité d'analyser les variantes intercommunautaires des régimes alimentaires comme l'expression de traditions. Parallèlement à la conformité au critère d'« *adaptation naturelle* », un comportement devait respecter celui de « *non subsistance* » pour être qualifié de culturel en éthologie : les comportements relatifs à l'alimentation étaient systématiquement exclus du registre de la tradition en raison de leur fonction d'accroissement des ressources énergétiques de l'organisme, interdisant de décider s'ils sont réellement déconnectés de toute finalité adaptative (McGrew et Tutin, 1978). Cette démarche analytique était bien compréhensible de la part de naturalistes dont l'exigence était d'élaborer une définition opératoire de la culture visant à distinguer des faits indépendants de la constitution biologique et du milieu des êtres étudiés. Les enjeux de la distinction entre variables écologiques et sociales de l'expression d'un comportement dans cet article étaient d'établir un pont avec l'ethnologie.

Cette dichotomie est cependant contestée quelques années plus tard par des primatologues en soutenant que les facteurs écologiques, tels que l'accessibilité ou l'abondance de l'aliment, ne doivent pas conduire à exclure un comportement alimentaire du registre de la tradition lorsqu'on peut démontrer qu'il fait l'objet d'une transmission intergénérationnelle (Nishida *et al.*, 1983). L'un des auteurs de la dichotomie initiale endosse finalement cette approche dans le cadre d'une recherche comparative sur la faunivorie des chimpanzés, en montrant que la distribution supposée homogène des insectes dans l'environnement de la plupart des communautés de chimpanzés fait de l'insectivorie le meilleur candidat méthodologique pour inférer des choix et des traditions alimentaires. En revanche, les contraintes écologiques de la carnivorie - telles que la densité de population différentielle des proies d'une région à l'autre, la présence ou l'absence d'autres compétiteurs carnivores comme les félins - sont selon lui trop nombreuses pour démontrer de façon convaincante la part de choix ou de préférence dans la chasse et la consommation de colobes, de cercopithèques, de babouins ou d'ongulés (McGrew, 1983).

Malgré ces débats initiaux, le principe de « *non subsistance* » continue à imprégner les recherches plus récentes. Une synthèse comparative sur la variabilité intercommunautaire des comportements chez les chimpanzés qui a fait date recense 65 comportements comparés en termes d'occurrence et de fréquence au sein de sept communautés longuement habituées à la présence d'observateurs en Guinée, en Côte d'Ivoire, en Ouganda et en Tanzanie (Whiten *et al.* 1999). Cependant, aucun d'entre eux ne se réfère à l'alimentation à moins qu'il n'implique la médiation de techniques outillées. C'est donc plutôt la fabrication et l'utilisation des outils que la sélection des items ingérés qui est qualifiée de traditionnelle. La possibilité de traditions dans le régime alimentaire des chimpanzés indépendamment des techniques d'acquisition des aliments n'a été que peu traitée (voir Goodall, 1986 : 263 ; Boesch *et al.*, 2006).

Il faut aussi souligner que l'analyse des préférences alimentaires s'inscrit dans un double cadre historique et (co-)évolutif. D'une part, il faut tenir compte de la tolérance des chimpanzés à des teneurs en tannins variables selon leur degré d'exposition à ces substances

chimiques au cours de l'ontogénie (Reynolds, 2005 : 62-65). D'autre part, il ne faut pas négliger non plus leur prédisposition, comme la plupart des animaux, à rechercher des nourritures sucrées, notamment des fruits dont le taux de sucre atteint son maximum à leur maturité et dont les graines sont ensuite disséminées par défécation à distance de l'arbre parent (*id.*). Les choix et les goûts procèdent également de ces processus de coévolution localisés et complexes des chimpanzés avec les ressources disponibles. Comme l'a dit joliment l'éthologue Bill Mc Grew (1983) dans une formule que ne renierait peut-être pas un anthropologue comme Tim Ingold (2000) : « *In any event, culture is part of the environment just as the environment is part of culture* ». Mais que signifie ce propos si l'on sort du dispositif naturaliste des parcs et des réserves ?

Lorsque le principe de « non subsistance » fut posé voici trente-cinq ans, peu de cas d'innovation alimentaire étaient connus. La question mérite d'être examinée à nouveau, car on sait que les seuls cas d'innovation jamais observés dans le régime alimentaire des chimpanzés sauvages portent sur des cultigènes féralisés (Mc Grew, 1992 : 194). J'ai rencontré ce cas de figure dans la région de Boké (Guinée occidentale) mais la fréquence de ces occurrences est très faible : seulement six instances de restes de canne à sucre épluchés et mâchonnés que mes guides chasseurs ont attribué aux chimpanzés, et trois reliefs de consommation de maïs localisés dans une zone chevauchée par des babouins (qu'on peut donc leur attribuer également) au cours d'une recherche de 5 mois pendant la saison des récoltes. Ce sont là les seules traces de consommation de plantes cultivées que nous avons rencontrées tandis que nous parcourions systématiquement la lisière des champs afin de les cartographier. Ces indices suggèrent un taux de déprédation très faible.

La situation à Boké contraste fortement avec celle documentée par Kim Hockings ces dernières années à Bossou, dans le sud-est de la Guinée : l'auteur a pu établir que la consommation de cultigènes représente près de 9% du temps total passé à se nourrir et qu'ils sont globalement davantage exploités en période de raréfaction des ressources (Hockings *et al.*, 2009). Je crois que le contraste tient sans doute en partie aux relations des habitants du village voisin avec les chimpanzés qu'ils considèrent comme une réincarnation de leurs ancêtres. De ce fait les chimpanzés sont protégés et leurs déprédations sont tolérées (Yamakoshi, 2006), ce qu'il faut peut-être considérer comme des offrandes alimentaires (Verroust, 2003 : 93-94) qui ont pu les habituer aux fruits des plantations.

Notons en passant que suite à la création en 1980 d'une Réserve de Biosphère Unesco fermant un espace à l'agriculture pour la protection des chimpanzés - pourtant déjà protégés selon les villageois - ces animaux sont devenus l'objet de conflits (Verroust, *op. cit.* : 98-101). C'est sans doute dans ce contexte qu'il faut comprendre le propos de la primatologue Kim Hockings (2007 : 98) selon laquelle « [...] *though the chimpanzees are totemic to local people and are therefore not killed, they are often chased away with noise and sometimes with the use of stones* », sans que l'on sache cependant si ces relations conflictuelles se déploient seulement autour des arbres fruitiers des villages ou autour des champs également.

L'introduction de cultigènes dans les écosystèmes habités par les chimpanzés, souvent conséquence de rapides changements de conjonctures économiques régionales, paraît être un des meilleurs objets pour étudier la flexibilité des niches alimentaires chimpanzières à des échelles de temps historiques relativement proches des nôtres, de l'ordre de quelques années à quelques décennies. L'étude de l'utilisation des ressources anthropogènes est à même de fournir un solide point d'ancrage pour discuter de l'application de la notion de tradition à leurs comportements alimentaires. Il apparaît d'ores et déjà que les milieux fortement anthropisés sont peut-être le type de contexte le plus à même d'éclairer les mécanismes sociaux de l'adoption d'innovations alimentaires internes aux communautés chimpanzières, pour peu, bien entendu, que l'opposition interne/externe soit encore opératoire pour comprendre les mécanismes d'innovation dans ces sociétés animales.

III. Les enjeux de la conservation comme moteur de l'interdisciplinarité ? Autour de l'« ethnoprimateology »

Depuis une dizaine d'années, la primatologie de terrain inscrit plus systématiquement les sociétés humaines parmi ses priorités en réponse à la fragilité de nombreuses populations de primates dans différents contextes anthropisés. C'est dans ce contexte que le vocable d'« ethnoprimateology » s'est répandu *en primatologie*. Les tenants de ce courant visent une recherche appliquée à la conservation des primates qui associerait l'étude de leurs comportements à celle de leur statut social au sein des sociétés humaines (par exemple Fuentes et Wolfe, 2002), jusqu'alors négligées pour les raisons épistémologiques évoquées au début de cette communication.

Mais parallèlement à ce renouvellement du discours conservationniste en primatologie, l'étude conjointe des primates et des hommes par une collaboration active de la primatologie et de l'ethnologie est justifiée par leur proximité biologique, phylogénétique et comportementale, sans que la distinction ou les relations possibles entre ces domaines ne soient jamais remises en débat ni même précisées : en réalité, les comportements restent pensés et analysés selon une approche adaptationniste qui écarte d'emblée ce que l'ethnologie apporte à l'étude des relations entre les hommes et les animaux. C'est cette conception qui permet d'aboutir à la conception d'une hybridité sociale homme-animal plus fréquente avec les primates qu'avec d'autres espèces : « *These human-nonhuman primate [evolutionary] similarities increase both the likelihood of cultural association/inclusion of other primates by humans, and certain primates' potential to co-exist with humans* » (Fuentes, 2006 ; voir Cormier, 2003 : 129 pour un propos similaire sur le versant ethnologique de l'« ethnoprimateology »). Ainsi, ces travaux font l'hypothèse d'une distance sociale et culturelle entre des hommes et les primates vivant sur leur territoire - que ce soit en Amérique, en Afrique ou en Asie - qui se réglerait prioritairement sur l'échelle de la systématique évolutionniste. Ce *statu quo* épistémologique souligne la nécessité de replacer les non humains dans la construction sociale des catégories de nature et d'animalité.

J'ai donc entrepris une ethnographie des pratiques et des savoirs cynégétiques dans le nord-ouest de la Guinée dans le but de mieux connaître la dynamique des relations sociales entre les humains et les animaux, car il avait déjà été établi par Philippe Geslin (2002) que la nature n'est pas dominée par l'homme en Guinée maritime : celui-ci doit entrer en négociation avec les « *autres êtres qui l'entourent et avec les forces qui les animent* ». Conduites en pistant les chimpanzés avec des chasseurs confirmés, mes enquêtes ont fait apparaître le rôle d'intermédiaire obligé des génies de la brousse afin de prélever certains gibiers tels que l'hippopotame, le buffle ou le chimpanzé, ce qui permet du même coup de replacer les chimpanzés dans un bestiaire et un système de relations. La relation de domesticité qui unit ces espèces aux génies détermine une partie de leurs interactions avec les humains, en ce que seuls les chasseurs les plus expérimentés ont la réputation de maîtriser les techniques nécessaires pour *subtiliser* aux génies un de ces animaux ou *négocier avec eux* la possibilité d'en prélever (Bricka et Leblan, à paraître). En retour, la structure de ces relations tripartites permet de comprendre le point de vue exprimé par les habitants de la région à propos de la fonction d'un réseau d'aires protégées établi entre 2000 et 2005 à la frontière de la Guinée et de la Guinée-Bissau dans le cadre de l'aide au développement de l'Union Européenne : certains habitants soutiennent en toute logique avec cette idée de domesticité des espèces animales - qualifiées de sauvages par les conservationnistes - que le programme de conservation de la faune et de la flore se réserve des espaces de forêt afin d'y élever les animaux qui s'y trouvent (Leblan, 2011). Ceci peut-être d'autant plus que la prérogative foncière des génies qui structure également les modalités d'attribution de la terre (pour

l'agriculture, la fondation de nouveaux sites d'habitat) a été ignorée au cours des campagnes de délimitation des aires protégées (Leblan, 2007).

Autre exemple de malentendu dont la littérature ethnographique et conservacionniste permet de faire l'hypothèse, à propos des relations entre les gestionnaires d'un centre de recueil de chimpanzés orphelins en Sierra Leone et les villageois voisins. Dans une région encore mal définie couvrant des parties de la Sierra Leone (Richards, 2000), de la Côte d'Ivoire (Augé, 1972) et de la Guinée (données personnelles), les chimpanzés sont impliqués dans des pratiques sorcellaires peu documentées, dont les enjeux sont à peine effleurés, qui sont peut-être autant rapportées dans la littérature romanesque que par l'ethnologie en l'état actuel des recherches¹. Dans le cadre d'attaques avérées de chimpanzés envers des humains dans la localité de Bossou (pays Manon, Guinée), la métamorphose d'humains en chimpanzés (par certains habitants du même village, ou par des « libériens » selon les versions) a été évoquée par des recherches dans l'axe ethnoprimitologique sans faire référence à la sorcellerie (Hockings *et al.*, 2010). Une autre publication récente, dans la même veine, considère la coopération de la population d'un village de Sierra Leone pour ramener des chimpanzés qui se sont échappés d'un centre de recueil des ces animaux - géré par une ONG conservacionniste - comme un témoignage du succès de l'action de propagande de l'ONG (Kabasawa, 2008) : mais compte tenu des pratiques sorcellaires mentionnées dans la littérature ethnographique, il faudrait considérer que les habitants sont peut-être heureux de voir des animaux aussi dangereux enfermés ! Dans cette hypothèse, ils se seraient livrés à une action plus proche d'une chasse à l'homme que d'une action de protection de l'espèce. Cette hypothèse est accréditée par la reprise récente de la dégradation des relations politiques et foncières entre patrons locaux manon et clients mandingue dans le comté libérien proche de Bossou (de Koning, 2007) : celles-ci sont tout à la fois l'une des motivations des acteurs de la guerre civile au Libéria et l'un des enjeux de cette sorcellerie impliquant des métamorphoses en chimpanzés en Sierra Leone, où des enjeux similaires opposent patrons mende et clients mandingue (Richards, *op. cit.*).

IV. Conclusion

On le voit, l'importance accordée à ces animaux au sein de bestiaires au nord et au sud tient à des raisons différentes, parfois contradictoires, qui engendrent des malentendus à propos de leur relation à l'humanité et par extension, à propos des relations entre les humains. L'intensité de ces polémiques en fait un outil idéal pour développer une recherche qui s'attache à éclairer la multiplicité des relations à une espèce animale dans des contextes culturels très variés. Les situations de coexistence évoquées dans cette communication démontrent que la proximité phylogénétique des espèces n'augmente pas mécaniquement les chances de leur coexistence (selon l'argument de l'« ethnoprimitology ») et que l'analyse des relations aux animaux ne peut faire l'économie d'une contextualisation plus large relevant tant de leurs comportements que du milieu humain dans ses dimensions foncière et politique, ce qui permet d'entrevoir d'autres régimes de collaboration entre l'anthropologie et les sciences naturelles.

L'accroissement très récent des recherches hors-parcs en primatologie, le plus souvent stimulé par l'impératif de repenser les politiques de conservation de la faune sauvage, est une invitation à concevoir l'habitat des primates dans sa durée historique et par-là même à inscrire leurs comportements dans une certaine profondeur temporelle. C'est en étudiant la distribution géographique, les comportements et la cognition des primates dans ces contextes que l'on gagnera simultanément une meilleure compréhension de leurs dynamiques sociales,

¹ Voir le n° 163 de la revue *Notre Librairie*, consacrée aux « Indispensables animaux » fréquemment rencontrés dans la « littérature africaine » (2006).

de leurs traditions et une perception plus large des enjeux de leurs relations avec les hommes et les habitats qu'ils partagent. Parallèlement au rapprochement de l'anthropologie avec les sciences cognitives évoqué en introduction, il convient donc de ne pas négliger la dimension écologique. Si l'on admet que la distinction entre nature et culture n'a plus lieu d'être pour des raisons analytiques, la pratique d'une éthologie au sein d'espaces ouverts aux interactions avec les sociétés humaines apparaît comme un pôle à part entière et indispensable de l'anthropologie des relations entre les hommes et les animaux.

Bibliographie

- AUGE, M. (1972), « Les Métamorphoses du vampire », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 6, pp. 129-148.
- BOESCH, C., GONÉ BI, Z.B., AANDERSON, D., STAHL, D. (2006), « Food choices in Tai chimpanzees : are cultural differences present ? », in Hohmann, G. et al. (dir.), *Feeding Ecology in Apes and Other Primates*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 183-201.
- BRICKA, B., LEBLAN, V. (à paraître), « Les génies, ou l'opacité des relations entre les hommes et les animaux au Kakandé (Guinée) », in Joulian, F. (dir.), *Hommes et primates en perspective*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- CORMIER, L.A. (2003), *Kinship with monkeys : the Guajá foragers of Eastern Amazonia*, New York, Columbia University Press.
- CURRY-LINDAHL, K. (1968), « Les parcs nationaux comme archives de recherches et documentation de l'évolution des espèces », in Hedberg, I., Hedberg, O. (dir.), *Conservation of Vegetation in Africa South of the Sahara*, Uppsala, Almqvist, pp. 35-38.
- DE CHEVEIGNE, S., JOULIAN, F. (2008), « Internalités et externalités des “natures de l'homme” », *Techniques et Culture*, 50, pp. 10-15.
- DE KONING, R. (2007), « Greed or grievance in West Africa's forest wars ? » in de Jong, W. et al. (dir.), *Extreme conflict and tropical forests*, Dordrecht, Springer, pp. 37-56.
- FUENTES, A. (2006), « Human-nonhuman primate interconnections and their relevance to anthropology », *Ecology and Environmental Anthropology*, 2, URL: <http://digitalcommons.unl.edu/icwdmeea/1/>.
- FUENTES, A., WOLFE, L.D. (2002), *Primates face to face : conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GESLIN, P. (2002), « Les sousou et leur nature : la vie sociale des mangroves », *Histoire et Anthropologie*, 25, pp. 115-130.
- GOODALL, J. (1986), *The chimpanzees of Gombe : patterns of behavior*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GUILLE-ESCURET, G. (1994), *Le décalage humain : le fait social dans l'évolution*, Paris, Kimé.
- GUILLE-ESCURET, G. (2010), *Sociologie comparée du cannibalisme, T.1, Proies et captifs en Afrique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HOCKINGS, K. (2007), *Human-chimpanzee coexistence at Bossou, the Republic of Guinea : a chimpanzee perspective*, Thèse de l'Université de Stirling.
- HOCKINGS, K., ANDERSON, J.R., MATSUSAWA, T. (2009), « Use of wild and cultivated foods by chimpanzees at Bossou, Republic of Guinea : feeding dynamics in a human-influenced environment », *American Journal of Primatology*, 71, pp. 636-646.
- HOCKINGS, K., YAMAKOSHI, G., KABASAWA, A., MATSUZAWA, T. (2010), « Attacks on local persons by chimpanzees at Bossou, Republic of Guinea : long-term perspectives », *American Journal of Primatology*, 72, p. 887-896.
- INGOLD, T. 2000, *The perception of the environment : essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London and New York, pp. 219-242.
- KABASAWA, A. (2008) « Human fatality by escaped *Pan troglodytes* in Sierra Leone », *International Journal of Primatology*, 29, pp. 1671-1689.

- LEBLAN, V. (2007), « La mise en réserve des espaces soumis aux *jinna* en pays peul et landouma (Guinée, préfecture de Boké) : les causes d'une controverse latente », *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 3, pp. 47-63.
- LEBLAN, V. (2011), « Les rendez-vous manqués de l'ethnologie et de la primatologie de terrain (1960-2010) », *Revue de Primatologie*, 3, URL : <http://primatologie.revues.org/808>.
- MCDONALD, Ch. (2008), « L'anthropologie sociale en France, dans quel état ? », *Ethnologie Française*, 38, pp. 617-625.
- McGREW, W.C. (1983), « Animal foods in the diet of wild chimpanzees (*Pan troglodytes*) : why cross-cultural variation ? », *Journal of Ethology*, 1, pp. 46-61.
- McGREW, W.C. (1992), *Chimpanzee material culture : implications for human evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McGREW, W.C., TUTIN C. (1978), « Evidence for a social custom in wild chimpanzees ? », *Man*, 13, pp. 234-251.
- NISHIDA, T., WRANGHAM, R.W., GOODALL, J., UEHARA, S. (1983), « Local differences in plant-feeding habits of chimpanzees between the Mahale Mountains and Gombe National Park, Tanzania », *Journal of Human Evolution*, 12, pp. 467-480.
- REYNOLDS, V. (2005) *The chimpanzees of the Budongo forest : ecology, behavior and conservation*, Oxford, Oxford University Press.
- RICHARDS, P. (2000), « Chimpanzees as political animals in Sierra Leone », in Knight, J. (dir.), *Natural enemies : people-wildlife conflicts in anthropological perspective*, London, Routledge, pp. 78-103.
- VERROUST, V. (2003), *L'homme et la biosphère dans la réserve des monts Nimba (République de Guinée) : savoirs naturalistes locaux et gestion de l'environnement*, Mémoire de DEA du Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris.
- WHITEN, A., GOODALL, J., McGREW, W.C., NISHIDA, T., REYNOLDS, V., SUGIYAMA, Y., TUTIN, C.E.G., WRANGHAM, R.W., BOESCH, C. (1999), « Culture in chimpanzees », *Nature*, 399, pp. 682-685.
- WILD, C., MORGAN, B.J., DIXSON, A. (2005), « Conservation of drill populations in Bakossiland, Cameroon : historical trends and current status », *International Journal of Primatology*, 26, pp. 759-773.
- YAMAKOSHI, G. (2006), « An indigenous concept of landscape management for chimpanzee conservation at Bossou, Guinea », in Maruyama, J. et al. (dir.), *Crossing disciplinary boundaries and re-visioning area studies : perspectives from Asia and Africa*, Kyoto, Proceedings of Kyoto Symposium, pp. 3-10.

Des bovins au pré à la viande Prête À Découper : recomposition d'un métier sous surveillance

Anne-Elène Delavigne

Associée au Laboratoire Eco-anthropologie et ethnobiologie UMR 7206 CNRS/MNHN

(Paris – France)

delavigne@mnhn.fr

Je m'intéresse au statut de la viande et des professions afférentes. En France, j'ai réalisé des enquêtes dans les marges des métiers de la viande. Ces marges sont celles constituées par les spécialistes du « vivant et du mort » : chevillards œuvrant dans les abattoirs ; bouchers qui réalisent l'ensemble des tâches légalement possibles pour transformer un animal en aliment.¹

J'ai également considéré, en vis-à-vis, d'autres façons d'exercer le métier de vente de viande, en supermarchés ou en vente directe, et enquêté auprès de l'ensemble des intervenants de la profession.

La « notion » de surveillance des animaux est particulièrement opérationnelle pour évoquer les transformations considérables qu'a connues le métier de boucher, en pleine décomposition/recomposition. Qu'est ce qui caractérise cette recomposition du métier et de ses valeurs ? En quoi les animaux y interfèrent-ils ?

La transformation des animaux en viande s'est « modernisée », dans un souci de rentabilité industrielle et d'hygiène alimentaire. Il faut entendre par là, la mise en place, à partir des années 1950 en France, des files puis des chaînes d'abattage fonctionnant avec leur propre personnel (municipal ou privé), de sorte que les conditions de transformation de l'animal en carcasse ont échappé progressivement aux bouchers. Dans le même temps, une part croissante de la commercialisation des viandes s'est effectuée en GMS, et la forme des viandes s'est modifiée puisqu'elles subissent une transformation plus poussée. Dans ces changements que l'on peut faire remonter au modèle qui se met en place à Chicago à la fin du XIX^e siècle, restructurations économiques et restructurations sanitaires forment système (Giedion, 1980).

Dans le cadre de l'industrialisation du traitement de la viande, les bouchers artisanaux ont été progressivement intégrés à une chaîne de professionnels œuvrant à la transformation des animaux en viande² : éleveurs, coopératives ou chevilles rassemblant les animaux vivants, abattoirs réalisant l'abattage et de plus en plus souvent également la transformation, puis répartissant les carcasses et les viandes transformées ou les viande en gros préparées sous vide dans les différents circuits à l'étranger ou en France, auprès des supermarchés ou dans le traditionnel, etc. Les bouchers sont en bout de chaîne, au plus près des mangeurs, d'où cette notion de « service » qu'ils incarnent.

Cette fonction n'est pour eux pas nouvelle. Ce qui est nouveau, c'est par contre la spécialisation d'un nombre toujours plus important de bouchers sur l'aspect uniquement marchand du métier. La formation est axée sur les activités que réalisent les bouchers en boutique, face à la clientèle, au stade de la découpe de détail. Le travail de la viande, qui ne se conçoit plus séparément de la vente de charcuteries, notamment du point de vue de l'équilibre financier, est désormais bien souvent accompagné d'une activité de traiteur (caractéristique

¹ Cela signifie, choisir les animaux sur pied et/ou transformer la carcasse animale en viande pour des clients. Depuis les années 60, avec la mise en place d'un plan d'équipement national des abattoirs puis la suppression effective des tueries particulières en 1980, il est devenu impossible pour les bouchers de réaliser l'abattage, qui est effectué dans des abattoirs industriels ; cette capacité du métier a dès lors disparu en France de l'apprentissage.

² Et dans le cas des GMS, l'activité de boucherie est parfois partie prenante de filière intégrée, pilotée par l'amont.

achevée dans un pays comme le Danemark) (Delavigne, 1999). Pour se différencier dans un marché appréhendé en termes de concurrence, est mise en avant une aptitude à rassurer par des compétences propres et à susciter, voire incarner, une relation de « confiance ».

Je considérerai à une double échelle, la façon dont la surveillance du vivant a joué sur la restructuration du métier de boucher, de ses pratiques et valeurs : au niveau de l'approvisionnement, dans la relation aux animaux et au niveau des pratiques de maturation-découpe bouchères, dans la relation à une matière vivante.

I. Les bouchers et les animaux

La façon dont le commerce des animaux de boucherie, des animaux sur pied, vivants, s'est transformé est significative de la recomposition des compétences et des valeurs de ce métier.

L'activité des bouchers était, dans la France rurale et jusque dans les années 1950, en lien direct avec les animaux vivants (Delavigne, 2006). Cette part de l'activité était si présente que les bouchers les plus anciens rencontrés concevaient leur vocation comme une déclinaison de celle de vétérinaire. En zone rurale, les bouchers entretenaient des rapports de familiarité avec les producteurs dont eux-mêmes (ou leur femme) étaient souvent issus (pour moitié des personnes enquêtées en Bourgogne et dans l'Ouest) ; ces bouchers dits bouchers-abatteurs se fournissaient au plus proche, dans les fermes. Mais la profession se caractérisait aussi par sa capacité à se jouer des rapports de force avec le monde rural : ces rapports de force étaient mis en scène dans les négociations sur les marchés aux bestiaux entre éleveurs et bouchers en gros ou maquignons qui fournissaient les zones urbaines.³

Le second terme, péjoratif, exprime le positionnement critique par rapport à ces professionnels qui a joué contre eux dans la réorganisation du marché de la viande, engagée dès la fin du XIX^e siècle, réalisée dans les années 1960 par de grandes réformes structurelles, quasi achevée par l'harmonisation européenne dans les années 1990.⁴ Le contrôle de la puissante corporation des bouchers à travers les siècles a été un souci constant pour les pouvoirs en place. Car la mainmise sur cet aliment socialement capital confère un pouvoir, ce qui fait bien de la viande (comme le disait Georges Chaudieu, 1965) une denrée politique. Les maquignons ont été les premiers visés par la mise en filière programmée, censée rendre le « bifteck », symbole de la modernité alimentaire d'après-guerre, accessible à tous (c'est l'époque où Roland Barthes produit son célèbre texte dans *Mythologies*).

L'industrialisation du secteur est également présentée comme une façon d'instaurer un circuit « direct » des producteurs aux abatteurs permettant ainsi une meilleure maîtrise des prix pour le monde agricole comme pour les mangeurs (Delavigne, 2008). Il s'agit d'utiliser les potentialités offertes par la technologie du froid, qui va s'imposer partout en France dans ces années, en évitant le transport des animaux vivants grâce à l'implantation d'abattoirs au plus près des zones de production (et non plus dans les zones de consommation) : selon ce schéma, on ne devait plus transporter des animaux vivants mais des carcasses. Une autre conséquence de la réorganisation est de canaliser des professionnels que l'on juge omnipotents. « L'assainissement du marché de la viande », dont on parle alors⁵, vise aussi à limiter le poids

³ Dont un film de J.D. Lajoux rend compte pour l'Aubrac.

⁴ La loi d'orientation agricole du 5 août 1960 est le premier plan national d'équipement en abattoirs. La loi du 8 juillet 1965 organise le marché des viandes : 1. les services d'inspection sanitaire passent sous la responsabilité de l'état ; 2. des réglementations et normes CEE fixent la conception technique et le fonctionnement réglementaire des abattoirs ; 3. l'état définit une taille économiquement critique pour les abattoirs ou un seuil de rentabilité. La circulaire ministérielle du 6 mai 1980 organise la suppression des tueries particulières de même que la fermeture des abattoirs publics non inscrits au Plan d'Equipeement. L'obligation de mise aux normes d'hygiène CEE date des directives de septembre 1991. L'ouverture des frontières au marché européen au 1er janvier 1993 signifie la mise en conformité avec les exigences sanitaires européennes.

⁵ L'organisation et l'assainissement du marché de la viande » sont prévus par une loi de 1935, reprise après guerre.

de ceux dont on disqualifie le savoir-faire et le rôle en les considérant comme des « intermédiaires ».

A l'échelle humaine, au-delà des savoirs spécifiques, étaient en jeu également des positions. Les maquignons, négociants en bestiaux, parcouraient de grandes distances sur la France entière - voire au-delà - pour s'approvisionner sur les principaux marchés aux bestiaux et fournir leur clientèle constituée de bouchers urbains : dans une société rurale attachée à ses terres et à ses lieux, ils sont itinérants ; dans une société rurale à l'économie largement vivrière et peu monétarisée, ils sont aptes à mobiliser et faire circuler de fortes ressources financières. Ces inégalités sociales et culturelles fortes ont sans doute également contribué à asseoir ce projet politique.⁶

Difficile aujourd'hui pour les chevillards à leur compte qui subsistent d'être en état de choisir les bêtes et de négocier leurs prix face à de grands groupes qui, coopératifs ou privés, raisonnent à une échelle aujourd'hui mondiale. Beaucoup d'entre eux n'exercent aujourd'hui plus à leur compte mais mettent maintenant leur carnet d'adresse et leur savoir-faire relationnel au service de ces grandes structures auprès de qui se servent les bouchers.

Les animaux vivants, eux, circulent toujours et souvent sur de longues distances. La réduction du nombre d'abattoirs sur le territoire national, des logiques de spécialisation, des contraintes de logistique et de rentabilité ont rendu caduque ce schéma. Ainsi les législations concernant le bien-être animal à l'échelle européenne ont-elles d'abord concerné, dans les années 2000, la réglementation des modes de transport.

II. Savoir-faire de la viande et normalisation

Cette réorganisation de l'abattage dans les centres de production, la prise en charge conjointe de l'abattage au sein d'abattoirs industriels sont deux facteurs (parmi d'autres) de modification des pratiques des bouchers partout en France. Cela a marqué, pour la majorité d'entre eux, la disparition des liens avec les animaux vivants, qui existaient pour le choix des animaux sur pied et lors de leur mise à mort.

Pour des raisons multiples, mêlant obligation légale du point de vue de la rentabilité d'établissement public (abattoirs publics) ou obligation sanitaire (tueries particulières), transformation des modes de vie (le temps passé au travail, le souhait de loisirs, la demande de statut et d'émancipation des femmes), changement des habitudes alimentaires (argent et temps investi dans la cuisine)... l'horizon d'exercice de leur métier s'est resserré sur la préparation de la denrée viande : on est passé d'un métier s'exerçant dans les champs et les fermes ainsi que dans les tueries et à l'abattage, en laboratoire et en boutique à un métier concentré presque uniquement sur la boutique. Cela est rendu possible parce que les bouchers peuvent se fournir en carcasse, en quartier ou en viande conditionnée sous vide (« viande prête à découper »), préparée en amont dans des ateliers de découpe spécialisés qui sont annexés aux abattoirs. Montés au départ pour fournir des lieux de vente dé-spécialisés (la grande distribution ou la restauration), ces ateliers servent maintenant une clientèle de bouchers installés en boutiques. Conçus comme un service supplémentaire, ils déchargent ces professionnels à leur compte de la tâche (très physique) du désossage, du temps qu'ils passaient (ou un ouvrier). Ce mode d'approvisionnement leur permet aussi de se fournir en morceaux ciblés, en correspondance avec le souhait de leur clientèle de ne plus consommer que des morceaux à griller -charge à ces ateliers d'écouler les restes des animaux dans d'autres filières. Ce faisant, le métier délaisse donc les activités de désosse et de découpe de gros pour se recentrer sur les aspects commerciaux.

⁶ Dans les régions Ouest, l'idéal coopératif participe également de la volonté de rompre avec cet état de tension ancien entre bouchers/maquignons et éleveurs.

Cependant, le recours à de la matière travaillée en amont (désossée, découpée en gros, emballée sous vide),⁷ ne donne pas la même latitude aux bouchers pour élaborer les morceaux de viande à partir des caractéristiques propres à chaque animal et aux muscles d'une carcasse. Dans la conception de la corporation bouchère, la découpe de détail est adaptée à la fois aux caractéristiques individuelles de la bête et aux demandes des clients. Faire réaliser cette découpe en amont du client (dans ces ateliers) implique l'idée que toutes les carcasses se vaudraient. Cela implique aussi l'idée que l'on pourrait leur appliquer un mode de découpe unique, reproductible, et que l'on pourrait transférer terme à terme, sur chaque animal, la découpe schématique affichée sur les tableaux des bouchers. Que devient l'habileté des artisans-bouchers à exploiter la carcasse au mieux des potentialités du muscle, de son état d'engraissement, du gradient de tendreté, de son grain de viande ?

Ces artisans sont loin de s'en tenir uniquement aux principes standard (temps de maturation, tableaux de découpe) qui ne sauraient résumer toute la palette ni toute la complexité de leur savoir-faire technique, cette « *somme de connaissances en zootechnie et en technologie de la viande* » (Trift, 2003). Il s'agit de cette capacité, de l'ordre de l'immédiat (du coup d'œil), que mettent en œuvre les bouchers pour estimer à partir d'un animal vivant et / ou d'une carcasse, sa valorisation en morceaux. Mais il s'agit aussi de leur connaissance intime de la matière, de leur maîtrise de l'ensemble des paramètres influant sur la qualité de la viande (des conditions d'élevage, d'abattage et de conservation de la carcasse) qui vont leur permettre d'adapter et d'ajuster au fur et à mesure de leur tâche, leur traitement de la carcasse (maturation, découpe) à une configuration du vivant particulière selon la localisation sur le corps des animaux et l'usage culinaire conseillé. C'est pourquoi, faire réaliser la découpe de détail en amont du client, c'est considérer aussi que tous les usages de la carcasse se vaudraient, c'est-à-dire que tous les clients et tous les goûts seraient uniformes. Or, que le boucher effectue dans son laboratoire le désossage de la carcasse ou qu'il coupe finement les morceaux dans sa boutique en lien avec la destination culinaire souhaitée, il compte toujours avec sa clientèle particulière et travaille pour elle (Delavigne, 2010).

A une autre échelle également, cela réduit la marge de manœuvre de ces professionnels face à la matière animale. Les bouchers, quand ils décident, en fonction de critères gustatifs pressentis, d'adapter leur travail de telle partie de la carcasse pour pouvoir la rattacher à telle catégorie de morceaux d'un prix plus ou moins rémunérateur, ont la possibilité de jouer sur une nomenclature standard (Lhuissier, 2003). Ils s'avèrent ainsi de véritables « producteurs », s'émancipant de la matière par sa transformation et sa valorisation. C'est par ailleurs cette dimension de savoir pratique propre au métier qui assure la bonne santé du commerce (leur permettant de tirer une plus-value). On comprend dès lors que sans ce travail, réalisé dans la discrétion des laboratoires à l'arrière des boutiques, les bouchers se retrouvent prisonniers de découpes standardisées et de catégories de prix fixés en amont et sur lesquelles ils ne peuvent jouer autrement qu'en commerçant (Saunier), en intermédiaire voire en « revendeur », ou en réintroduisant de la transformation en aval, dans l'ordre du culinaire.

Conclusion

Pour mieux rendre compte, en conclusion, du secteur de la boucherie en France, il faut évoquer la coexistence actuelle de trois catégories de bouchers, trois cultures professionnelles, indépendamment des lieux d'exercice (boucherie ou supermarché) :

⁷ Indépendamment du jugement souvent négatif porté par les bouchers les plus expérimentés sur la qualité des découpes réalisées sur les chaînes des ateliers par des ouvriers dé-spécialisés.

^ des bouchers-abatteurs, plutôt âgés, ruraux, peu nombreux, considérés par le syndicat comme une frange réactionnaire à cause d'une conception du « vrai métier » qui se ferait « de A à Z », regrettant le travail d'abattage - dont beaucoup des plus jeunes aimeraient se blanchir.⁸

^ Des bouchers-artisans mettant un point d'honneur à travailler les carcasses (entière ou en morceaux) mûrissant sur os, en conformité avec une charte du métier, qui parlent toujours de leur « bête » pour évoquer la viande et qui ont leur clientèle en tête.

^ Des bouchers bénéficiant de nouvelles technologies (le sous-vide) qui, en les libérant du travail de gros, leur libèrent du temps.⁹ Mettant en œuvre une nouvelle organisation du travail, ils exercent souvent en solitaire. Leur idéal du service poussé au client est incarné par les bouchers ambulants que j'ai rencontrés sur les routes de campagne, qui vont jusqu'à entreposer le bifteck dans le réfrigérateur de leur client absent.

J'ai voulu retracer le rétrécissement des tâches et des horizons qu'a connu ce métier depuis qu'il a quitté les champs et les bêtes, mais également l'amenuisement des savoir-faire bouchers axés sur le vivant ; l'autonomie de ces professionnels a été remise en cause et ils ne trouvent plus les occasions de se déployer. Cela accompagne une perte de prestige du métier de boucher et du statut de la viande. Des critères externes à la boucherie se sont imposés aux savoir-faire en même temps que la profession était intégrée en une filière.

Les dispositifs de surveillance et de contrôle sanitaire appliqués au métier de boucher sont anciens. Du point de vue des pouvoirs publics, il s'agit de la mise en place d'une réglementation sanitaire de l'activité, de façon à assurer la protection des consommateurs, principe qui reste le fil rouge des interventions de l'État jusqu'à nos jours (Muller, 2008 ; Stanziani, 2005). Il y a une convergence entre des pratiques qui changent, des savoir-faire en mutation et l'instauration des systèmes contemporains de surveillance des bêtes et des hommes. L'application de normes d'hygiène pensées à l'échelle européenne pour les activités de transformation de viande sans distinction de nature (voire internationale dans le cas de la traduction de la procédure HACCP), vise à codifier tant le matériel (locaux, ustensiles) que les gestes jugés critiques qu'il s'agit de standardiser (ouverture des frigos pour le maintien de la chaîne du froid ; agrément à obtenir pour le désossage des os à risque ou bien recours au service de désossage en atelier). La traçabilité, qui est la réponse industrielle au besoin de réassurance des mangeurs (Granjoux, 2003 ; Tornay, 1998) suite aux diverses épizooties depuis les années 1990, est conçue dans le contexte d'un lien dématérialisé à des animaux de boucherie dont les morceaux circulent de plus en plus - sans compter les logiques industrielles de spécialisation des productions.

On le constate, les dispositifs de surveillance actuels font du boucher un maillon d'une chaîne de responsabilités, conçue sur un mode non personnel permettant au professionnel en bout de chaîne de se déresponsabiliser, dans la mesure où il est à même de prouver qu'il a bien appliqué les procédures *ad hoc*. Indépendamment du contexte où la majorité des bouchers sont amenés aujourd'hui à exercer leur métier, « la confiance » dans ce professionnel sur lequel joue la filière, de même que l'image valorisée d'un métier artisanal (« l'autonomie ») ou le mode binaire sur lequel on était habitué à penser ce métier (à son compte/en supermarché) sont en décalage avec les pratiques concrètes.

⁸ La pratique de l'abattage est ainsi un facteur discriminant dans la conception de la qualité de la viande mais également la représentation du métier. Jusqu'à la fin des années 1980, moment auquel les tueries particulières ont totalement disparu, il a été possible à des bouchers de l'appréhender.

⁹ Les jeunes générations de bouchers seraient surtout à l'aise « dans le frigo et sur le plot ».

Bibliographie

- BARTHES, R. (1957), *Mythologies*, Paris, Seuil, Point Essais.
- CHAUDIEU, G. (1965), *Boucher qui es-tu ? Où vas-tu ? Ou la fabuleuse histoire des bouchers, celle d'hier, d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Éditions Peyronnet.
- DELAVIGNE, A.-E. (1999), « *Nous, on mange de la chair* ». *Approche anthropologique du rapport à la viande au Danemark*, EHESS, Thèse de doctorat sous la direction de J.-P. Digard.
- DELAVIGNE, A.-E. (2006), « L'abattoir d'Arles, un lieu de rencontre autour des animaux », *Ruralia*, n 18-19, pp. 173-186.
- DELAVIGNE, A.-E. (2008), « Entre producteurs et mangeurs, où est la viande », *Carnets de bord en sciences humaines*, « Gouverner par la viande ».
- DELAVIGNE, A.-E. (2010) « L'ordinaire et l'exception dans le traitement de la viande. Production de la viande et travail de confection des bouchers », Actes des journées d'étude « Viandes et sociétés : les consommations ordinaires et extra-ordinaires », *Anthropozoologica*. 45(1), pp 173-184.
- GIEDION, S. (1980) (1948) : *La mécanisation au pouvoir. Contribution à l'histoire anonyme*, Tome 1, Les origines, Pars, Centre de création industrielle.
- GRANJOU, C. (2003) « L'introduction de la traçabilité dans la filière viande bovine », note de recherche, *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. CXV, pp. 327-342.
- LHUISSIER, A. (2003), « Cuts and classification : the use of nomenclatures as a tool for the reform of the meat trade in France, 1850-1880 », *Food and foodways*, 10, pp. 83-208.
- MULLER, S. (2008) *A l'abattoir. Travail et relations professionnelles face au risque sanitaire*. Éd. MSH Paris & Quae, Versailles, 301 pp.
- STANZIANI, A. (2005), *Histoire de la qualité alimentaire.19-20èmes siècles*, Paris, Seuil, coll. Liber.
- TORNY, D. (1998), « La traçabilité comme technique de gouvernement des hommes et des choses », Numéro spécial politiques du risque, *Politix, revue des sciences sociale du politique* 44, pp. 51-75.
- TRIFT, N. (2003), *Qualification de l'origine des viandes bovines selon les manières de produire : le rôle des savoir-faire professionnels et les enjeux de leur couplage*. Thèse de doctorat en sciences animales, sous la direction de Cl. Béranger, INA de Paris Grignon, 2 vol., 338 f° et 106 f° d'annexes.

Élever des autruches de rente : les pratiques face aux normes

Anne-Marie Brisebarre
Directrice de recherche au CNRS
Laboratoire d'anthropologie sociale
(Paris, France)
brisebar@ehess.fr

Après un court historique de l'élevage des autruches pour la production de viande en France et quelques données sur le statut, ou plutôt les statuts, de ces grands oiseaux d'origine africaine, mon exposé suivra le découpage de l'argumentaire de cet atelier en traitant d'abord de « surveillance » des autruches de rente – pour la production de viande – et de leurs éleveurs, c'est-à-dire de la réglementation et du contrôle effectué par les ministères de tutelle, écologie et agriculture, par l'intermédiaire des services agronomiques et vétérinaires locaux, puis en abordant les pratiques de soin et de protection, une autre forme de « surveillance » entre les mains des éleveurs qui cherchent à garantir ainsi la santé et le bien-être de leurs autruches, tout en assurant la productivité de leur activité.

I. Du zoo à l'élevage de rente, le statut des autruches

Il y a une vingtaine d'années, toutes les autruches présentes sur le sol français étaient pensionnaires des parcs zoologiques ou des établissements assimilés. Ces grands oiseaux exotiques, classés dans les animaux sauvages même s'ils étaient pour la plupart nés en captivité, dépendaient du ministère de l'environnement, aujourd'hui ministère de l'écologie¹.

Il existe quatre sous-espèces d'autruches. Celle qui a donné son nom à l'espèce, originaire de la région saharienne, *Struthio camelus camelus*, est aujourd'hui menacée d'extinction et inscrite à l'annexe 1 de la Convention de Washington, donc protégée. Les trois autres sous-espèces, vivant en Somalie (*Struthio camelus molybdophanes*), en Afrique de l'Est (*Struthio camelus masaicus*) ou du Sud (*Struthio camelus australis*), ne bénéficient pas de la même protection.

Dès le milieu du XIX^e siècle, ces différentes sous-espèces ont été hybridées et élevées à grande échelle, selon la méthode du ranching, à l'origine pour la production de plumes exportées vers l'Europe. Jusqu'à la publication en mars 1993 d'un arrêté autorisant l'élevage des ratites (autruches, émeus et nandous) à des fins productives sur le territoire français, même l'importation de leur viande était interdite.

Devenant des bêtes à vocation bouchère², les autruches ont changé de statut. Cependant, peut-être parce que le ministère de l'écologie continue de les considérer comme des oiseaux exotiques, elles sont classées dans la catégorie des animaux « non domestiques » (Perret, 2003). Ce qualificatif ambigu, qui définit une catégorie animale par la négative, n'existe pas dans les textes réglementaires des autres pays occidentaux où l'élevage des ratites a été autorisé et est pratiqué depuis plus longtemps qu'en France.

Qu'est ce donc qu'un animal « non domestique » ? Un animal plus tout à fait sauvage mais pas encore domestique malgré sa proximité journalière avec un éleveur et les produits qu'il en tire ? Selon le Code rural, « une espèce non domestique n'a pas subi de modification par sélection de la part de l'homme » (Article R.211-5).

Or la distinction entre sauvage et domestique ne passe pas seulement entre les espèces : elle peut aussi exister à l'intérieur d'une espèce comprenant des animaux « sauvages », c'est-à-

¹ Ministère de l'écologie, du développement durable, des transports et du logement (MDDTL).

² Sur la viande d'autruche, voir Brisebarre A.-M., 2010.

dire vivant en liberté dans leur biotope d'origine, et des animaux élevés depuis longtemps pour les produits qu'ils fournissent aux hommes. Selon Jean-Pierre Digard, « *non seulement l'autruche est domestiquée, mais c'est la domestication qui a sauvé l'espèce de la disparition* » (1999 : 176). Toujours selon cet auteur, l'argument selon lequel « *la seule constatation que l'éleveur choisisse tel ou tel reproducteur est sans influence [sur le statut non domestique des autruches] car elle ne crée en aucune manière une pression de sélection* » (arrêt de la cour d'appel de Bourges du 25 nov. 1993, confirmé le 28 fév. 1994 par la cour de cassation) est spécieux. « *Le choix des reproducteurs, ajoute-t-il, constitue une sélection – qu'est-ce donc que la sélection sinon le choix des reproducteurs ?* »

Les éleveurs contestent donc le statut non domestique de leurs autruches, car ce sont toutes des hybrides qui, de plus, n'existent pas dans la nature : elles descendent en majorité du croisement de deux sous-espèces, l'autruche saharienne et celle d'Afrique du Sud, vivant dans des régions suffisamment éloignées pour qu'elles n'aient pu se croiser que du fait de l'action humaine. Cette classification entraînant des contraintes d'installation et de fonctionnement importantes, un groupe d'éleveurs cherche à faire changer le statut des autruches élevées. Dans ce but ils ont créé l'association « Eleveurs d'autruches de France » et demandé mon aide pour rassembler les pièces d'un dossier à soumettre aux ministères concernés. Ils sont soutenus dans cette démarche par des membres de l'Académie vétérinaire de France.

II. Une double surveillance administrative

L'attribution de ce statut « non domestique » implique que les autruches de rente se retrouvent sous une double surveillance administrative³ : en tant qu'oiseaux exotiques, elles continuent à être gérées par le ministère de l'écologie qui décide des normes de leur détention (surface minimum de pâture par oiseau, hauteur et le type de clôture, dimension des abris...) ; tandis qu'en tant que bêtes productrices de viande, elles sont placées sous la responsabilité du ministère de l'agriculture qui définit les équipements nécessaires à leur reproduction (couveuse et éclosoir pour les poussins), le suivi sanitaire, les conditions et modes de transport, les lieux et méthodes d'abattage... Pour ce ministère, les autruches, oiseaux non autochtones, sont classées dans la catégorie des gibiers d'élevage au cours de leur vie, mais elles deviennent des volailles au moment de leur abattage qui peut avoir lieu dans un atelier agréé sur l'exploitation.

Ce qui semble surtout mis en avant par le ministère de l'écologie pour déterminer le statut des autruches élevées, c'est la dangerosité de ces oiseaux, en raison de leur stature (jusqu'à 2 mètres 50 pour 150 kg chez les mâles) et des ongles dont leurs pattes sont armées et qui leur servent, dans la nature, pour se défendre contre leurs rares prédateurs. D'où la nécessité de les surveiller pour protéger les humains, c'est-à-dire de contrôler les méthodes d'élevage mises en œuvre afin d'éviter qu'elles s'échappent et deviennent un danger pour les voisins.

Car si on peut librement s'installer éleveur d'ovins, de caprins, de porcins ou même de bovins malgré leur puissance responsable de nombreux accidents professionnels, l'ouverture d'un élevage d'autruches est précédée de nombreuses démarches administratives, de stages obligatoires pouvant durer jusqu'à trois ans chez un éleveur installé, et de l'obtention d'un certificat de capacité auprès d'une commission qui, selon certains éleveurs, interroge le candidat plus sur ses connaissances de la protection des espèces sauvages selon la convention de Washington que sur ses compétences vis à vis du comportement des autruches de rente et des soins à leur apporter ; enfin l'installation d'un tel établissement nécessite le respect de normes d'équipement extrêmement contraignantes dont l'application sont contrôlées par l'administration.

³ C'est aussi le cas des bisons des plaines d'origine canadienne, élevés en France pour la production de viande, qui sont classés « non domestiques », le bison des forêts canadien et le bison d'Europe étant protégés (Pellegrini, 2004).

Cette représentation de l'autruche agressive a été particulièrement bien mise en lumière lors d'un entretien avec le chargé de mission pour la faune sauvage captive du ministère de l'écologie. C'est en effet de ce service que dépend d'abord l'autruche, sans distinction entre pensionnaire de parc zoologique et oiseau élevé pour la production. En tant qu'interprète des éleveurs, j'ai exposé leurs arguments pour la reconnaissance du statut domestique de leurs oiseaux, fondés en particulier sur des critères comportementaux – telle la recherche de la proximité humaine alors que les autruches sauvages la fuient –, ce qui leur permet d'en maîtriser la reproduction⁴, l'alimentation et la protection, définition de la domestication donnée par André Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole* (1964-65).

Selon mon interlocuteur qui ne semblait pas insensible aux arguments des éleveurs, « *si l'autruche était déclarée domestique, toutes les réglementations actuelles disparaîtraient. N'importe qui pourrait s'installer éleveur d'autruches, sans normes d'installation. D'où un impact négatif sur la sécurité des éleveurs, des visiteurs et des voisins. Donc, même si les arguments des éleveurs sont valables, la commission qui examine les demandes de changement de statut refusera* ». Il a cependant proposé « *d'attirer l'attention de ses collègues du ministère de l'agriculture et des directions des services vétérinaires, en commission interministérielle, sur les problèmes spécifiques des éleveurs d'autruches pour qu'ils soient examinés au cas par cas* ».

Car l'autre ministère dont dépendent ces élevages, celui de l'agriculture, tout en édictant une réglementation particulière, ne semble guère s'y intéresser. En témoigne l'impossibilité, lors de mes enquêtes, de trouver un interlocuteur « autruches » au sein de ce ministère.

Quant à la Direction nationale du renseignement et des enquêtes douanières qui gère la circulation et le commerce international des autruches vivantes, de leurs œufs et de leur viande, elle classe les oiseaux en général selon deux catégories, celle des « oiseaux domestiques », et une catégorie hétéroclite intitulée « autres oiseaux » dans laquelle se trouvent incluses toutes les importations d'autruches, qu'elles appartiennent à une des quatre espèces connues ou qu'elles soient issues de l'hybridation, qu'elles soient destinées à un parc zoologique ou à un élevage.

L'application de la réglementation ayant trait à l'élevage et à l'abattage des autruches est confiée aux administrations locales, agricoles et vétérinaires. Or on constate une extrême variabilité dans les rapports entre les éleveurs et ces administrations. Je ne citerai ici que des situations extrêmes constatées lors de mes enquêtes : certains élevages sont contrôlés très fréquemment, trop selon leurs propriétaires qui voient dans cet intérêt de l'administration de la méfiance ou même la recherche d'une infraction à réprimer ; d'autres, une fois l'élevage agréé, n'ont plus d'interlocuteur et semblent totalement oubliés. Ainsi, lors de la crise de l'influenza aviaire, des éleveurs ont reçu de la direction départementale des services vétérinaires l'ordre de confiner leurs autruches, au mépris du bien-être de ces oiseaux coureurs et brouteurs, mais aussi sans égard pour la rentabilité de l'élevage, la parade n'ayant pas eu lieu et les femelles reproductrices n'ayant pas pondue dans ces conditions d'enfermement ; d'autres éleveurs attendent encore qu'on les informe des éventuelles mesures sanitaires à appliquer. La même constatation a été faite lors de démarches pour ouvrir un atelier d'abattage à la ferme, le double but étant le bien-être des oiseaux en évitant de les transporter sur plusieurs centaines de kilomètres pour se rendre dans un des rares abattoirs agréés, en même temps que la réduction du prix de revient de la viande produite. Dans le département du Var, la direction des services vétérinaires a accompagné l'installation d'un tel atelier chez un des éleveurs : il assure aujourd'hui l'abattage pour les élevages de la région PACA. Tandis que dans d'autres départements, les éleveurs n'ont trouvé aucun soutien et les

⁴ Au XIX^e siècle des zoologistes, en particulier Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, reconnaissent déjà comme animaux domestiques « *vrais* » les espèces qui se reproduisent en captivité « *sous la main de l'homme* » (Geoffroy Saint-Hilaire, 1861 : 157).

dossiers techniques et financiers ont été refusés sans explication, ce qui a sans doute pesé, dans les mois qui ont suivi, sur la fermeture de plusieurs élevages.

III. Expérimenter pour le bien-être des autruches et la productivité de l'élevage

Un tel élevage est souvent entrepris pour diversifier des activités, le plus souvent agricoles ou touristiques. Certains interlocuteurs, en particulier des organismes de crédit, ont qualifié ce type d'investissement et celui qui s'y consacre de « marginal ». Pourtant, il faudrait plutôt y voir une activité innovante dans la mesure où elle ne s'est développée que très récemment et où elle nécessite, de la part des futurs entrepreneurs, un goût et une aptitude pour l'expérimentation. Car on ne se lance pas dans un élevage aussi réglementé et nécessitant un apport financier important sans une réflexion nourrie par des échanges avec d'autres éleveurs et des expériences professionnelles en tant que stagiaire. En effet, il n'existe pas jusqu'à maintenant, en France, de module de formation spécialisée dans les lycées agricoles ni dans les écoles vétérinaires⁵. Et l'INRA n'a pas développé de recherches sur les ratites. Les connaissances sont donc limitées sur ces oiseaux singuliers tant par leur morphologie et leur physiologie, que par leur comportement.

En Afrique du Sud et de l'Est, l'élevage de type ranching qui s'est développé depuis plus d'un siècle et demi cherche à conserver le mode de vie et de reproduction des autruches sauvages (vie en harem avec un couple de dominants qui couve alternativement, la femelle durant le jour et le mâle la nuit...), donc une présence humaine à distance.

En France, et plus généralement en Europe, les conditions de production ne sont pas les mêmes. L'éleveur a un rôle primordial fondé sur des visites fréquentes pour une observation journalière de ses animaux : c'est lui qui choisit d'apparier les reproducteurs en couple, trio, ou bande ; en période de ponte, il collecte les œufs quotidiennement, les identifie (reproducteurs et jour de ponte) et les place dans un incubateur ; comme une autruche, le moment venu il aide le poussin à casser son œuf et le met dans un éclosoir durant ses premières heures de vie. Pendant cette période, la surveillance doit être presque continue car les poussins sont très fragiles et la mortalité élevée si les conditions ne sont pas optimales : il faut contrôler la chaleur et le degré d'humidité de l'éclosoir, distribuer au bon moment de la boisson et une nourriture adaptée à ce stade de développement...

Une telle proximité suscite entre l'éleveur et ses oiseaux de l'attachement réciproque qui fait partie intégrante des pratiques d'élevage. On peut affirmer que chaque éleveur noue, en particulier avec ses reproducteurs, des liens qui entraînent une modification de leur caractère et de leur comportement et qui participent de la sélection.

Chez les poussins dont le premier contact au sortir de l'œuf se fait avec l'éleveur, se produit une imprégnation, ou empreinte, telle que l'a décrite Konrad Lorenz (2007) pour les oies. L'éleveur remplace les autruches adultes auprès des poussins, puis des autruchons qui sont regroupés pendant les premières semaines de leur vie dans une pièce chauffée : il faut les stimuler chaque jour pour les inciter à « s'alimenter, se déplacer et jouer »⁶, car ils ont besoin de faire de l'exercice pour ne pas développer de déficiences en particulier au niveau des pattes. De cette imprégnation reste un comportement de néoténie, c'est-à-dire la persistance chez l'adulte de l'attachement propre au stade juvénile. Des éleveurs utilisent ce comportement, et l'habituation de leurs oiseaux sur un territoire qu'ils connaissent, pour les

⁵ Cependant, plusieurs thèses vétérinaires traitent des élevages « insolites » dont font partie ceux d'autruches (Coroller, 2002 ; Delacoste, 1994 ; Desme-Gobillot, 1998 ; Lefay, 1993). Les éleveurs ont recours aux deux ouvrages publiés en français sur l'élevage des autruches de rente (Campodonico et Masson, 1992 ; Cornette et Lebaillly, 1998).

⁶ Ce sont les termes employés dans l'article 5 de la recommandation concernant l'élevage des ratites édictée par le Comité permanent de la convention européenne sur la protection des animaux dans les élevages du Conseil de l'Europe (www.coe.int), lors de sa 36^e réunion (Strasbourg, 24-27 nov. 1998). Il est précisé que l'éleveur doit avoir des « contacts rapprochés » avec ses animaux dès l'éclosion et durant toute leur vie.

manœuvrer comme n'importe quel troupeau de bovins ou d'ovins pour les changer de parc. Ils doivent cependant s'assurer que rien ne viendra effrayer ces animaux qui sont très impressionnables.

Pour l'éleveur, cet attachement est d'autant plus fort que la cohabitation homme / autruches a lieu sur le long temps, ce qui est sans commune mesure avec la durée de vie de nos habituels bestiaux qu'on réforme de plus en plus tôt, en moyenne au bout d'une dizaine d'années. Une autruche peut vivre 70 ans et a une période de reproduction de près de 40 ans dans la nature, et d'environ 20 ou 25 ans dans les élevages occidentaux où les femelles pondent deux à trois fois plus d'œufs chaque année car on ne les laisse pas couvrir.

Certains éleveurs auprès desquels j'ai enquêté, des pionniers qui avaient acheté des autruches adultes il y a 25 ans avant l'autorisation d'élevage pour la production, ont prévu de placer leurs reproducteurs, quand ils seraient moins productifs, soit dans des élevages de type ranching au Maghreb où ils seraient moins « sollicités », soit chez des particuliers pour qu'ils y finissent leur vie, retrouvant ainsi le statut d'oiseaux d'agrément qu'ont connu leurs ancêtres dans les ménageries, puis les parcs zoologiques. Car même les autruches dites de boucherie, qui seront abattues entre 15 et 18 mois⁷, reconnaissent leur éleveur, sa silhouette, sa voix : ces oiseaux sont dotés d'une vue perçante et d'une ouïe très développée, par contre elles ont peu d'odorat et gobent tout ce qui brille. Ce qui oblige l'éleveur à une surveillance de chaque jour dans les parcs et sur les parcours pour écarter les objets qui pourraient mettre en danger la vie de leurs bêtes.

Ces éleveurs sont des expérimentateurs. Très présents auprès de leurs autruches, ils accumulent peu à peu, par essais et erreurs, des connaissances fines sur leurs comportements, leurs besoins alimentaires à chaque stade de la vie, les conditions de leur bien-être, les problèmes sanitaires d'ailleurs assez rares une fois passés les trois premiers mois de vie. Car la plupart des vétérinaires ne connaissent pas ces oiseaux. Certains s'y intéressent cependant, comme dans le Var, et dialoguent avec les éleveurs pour collecter, au fur et à mesure des expériences, les données nécessaires à la rédaction d'un opuscule vétérinaire spécialisé à destination des autres éleveurs qui constituent un réseau d'échanges, surtout s'ils ne bénéficient pas de l'aide des vétérinaires locaux. Un problème survient dans un élevage ? Par téléphone, le propriétaire consulte celui chez qui il a fait son stage, reçoit des conseils d'autres éleveurs qui ont connu un problème identique, interroge le site web que l'association des Eleveurs d'autruches de France vient de créer. Les recettes qui ont montré leur efficacité circulent. Cette communauté professionnelle, pourtant peu nombreuse – sans doute moins d'une centaine actuellement, un tiers faisant partie du réseau de l'association – et éparpillée dans toute la France, bricole des savoirs et savoir-faire qui remettent parfois en question les normes qui leur sont imposées par leurs administrations de tutelle.

Références bibliographiques

L'autruche pédagogique, Montpellier, CIRAD, 2000.

BRISEBARRE, A.-M. (2010), « L'autruche, du zoo à l'assiette : l'introduction d'une nouvelle viande », in Bruegel, M., Nicoud, M. et Barlosius, E. (dir.), *Le choix des aliments. Informations et pratiques alimentaires de la fin du Moyen Age à nos jours*, Tours, Presses universitaires François Rabelais et Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 159-175.

CAMPODONICO, P. et MASSON, C. (1992), *Les ratites. Elevage et productions*, Maisons-Alfort, CIRAD-EMVT.

CORNETTE, B. et LEBAILLY, P. (1998), *L'Autruche : élevage et rentabilité*, Gembloux, Presses agronomiques de Gembloux.

⁷ Dans les élevages industriels, les poulets sont abattus à partir de 45 jours.

- COROLLER, F. (2002), *Aspects sanitaires de la réglementation française concernant la faune sauvage*, Lyon, ENV, thèse vétérinaire.
- DELACOSTE, M. (1994), *Les nouveaux animaux de rente en France : Bisons, Autruches, Sangliers, Cerfs... Situation actuelle et perspective*, Lyon, ENV, thèse vétérinaire.
- DESME-GOBILLOT, V.F. (1998), *L'élevage de l'autruche en France. Situation actuelle*, Alfort, ENV, thèse vétérinaire.
- DIGARD, J.-P. (1999), *Les Français et leurs animaux*, Paris, Fayard.
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE, I. (1861), *Acclimatation et domestication des animaux utiles*, Paris, La Maison rustique.
- LEFAY, H. (1993), *L'élevage d'espèces "insolites" en France. Situation actuelle et problèmes au travers de 5 espèces : Bison, Autruche, Lama, Crocodile et Cerf*, Nantes, ENV, thèse vétérinaire.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964-65), *Le geste et la parole*, Paris, Albin-Michel (2 tomes).
- LORENTZ, K. (2007), *Evolution et modification du comportement*, Paris, éditions Payot.
- PELLEGRINI, P. (2004), « Le bison d'élevage ou le sauvage dans notre assiette », *Communications*, 76, pp. 109-126
- PERRET, M. (2003), « L'approche réglementaire », *Ethnozootechnie*, 71, pp. 97-102.

Les algues vertes surveillent-elles les cochons bretons ? A propos de quelques mutations du sauvage et du domestique en contexte d'élevage intensif

Alix-Kathleen Levain

Doctorante

UR 1326 INRA Sciences en Société – Marne-la-Vallée - France

UMR 7206 CNRS-MNHN-Paris 7 Eco-anthropologie et ethnobiologie

(Paris – France)

levain@mnhn.fr

Depuis 2008, des décès d'animaux domestiques dans des baies bretonnes touchées par les proliférations d'algues vertes font l'objet d'un regard appuyé, d'analyses, de procédures judiciaires. Ils ont attiré l'attention sur des accidents ayant touché des personnes en contact avec les algues en décomposition. Les autopsies et les mesures ont mis en évidence de fortes concentrations d'hydrogène sulfuré émanant des amas d'algues en décomposition, à des doses potentiellement létales. En juillet 2011, plus d'une trentaine de sangliers ont trouvé la mort sur les berges de l'estuaire de la rivière du Gouessant, en baie de Saint-Brieuc. Cet épisode a connu un large écho médiatique, l'enjeu étant d'identifier s'il existait une relation entre ces décès en série et les échouages d'algues vertes du genre *Ulva*, récurrents sur cette partie du littoral costarmoricain¹.

S'est mis en mouvement à cette occasion un dispositif de surveillance et d'analyses de grande ampleur². Il s'est agi, dans l'urgence et dans un contexte très tendu³, de réaliser des examens cliniques sur les animaux morts, d'ausculter simultanément le milieu, et de prendre en compte des conclusions contradictoires possibles, sur un espace aux limites indéterminées. L'événement révélait ainsi l'épaisseur et les limites d'un dispositif de surveillance institutionnel qui se voit dans l'obligation de prendre en compte de nouvelles fonctions sociales associées à la veille et au contrôle d'espèces et d'espaces relevant d'univers distincts (algues, animaux, espèces sauvages et domestiques, espaces ouverts et bâtiments confinés, espaces terrestres et maritimes). Les pouvoirs publics ont agi sous la surveillance constante des militants environnementalistes et des journalistes. Les dessins humoristiques ont rapidement fleuri dans la presse et les publications militantes, confrontant le cochon d'élevage à son homologue sauvage, présenté comme une victime collatérale de la production intensive de porcs dans les ateliers hors-sol.

Cet accident singulier a donc trouvé sa place presque naturellement dans une série dense d'événements dont la narration critique construit de façon toujours plus serrée un réseau d'interactions entre algues et cochons.

Cette communication⁴ s'efforcera de discuter l'idée que les algues vertes sont progressivement constituées en instrument de contrôle social de l'activité d'élevage. Notre réflexion

¹ La harde a, selon toute probabilité et d'après les conclusions récentes des agences gouvernementales, été victime d'émanations de gaz issus de la décomposition des algues. D'autres hypothèses avaient été émises par les services de l'Etat : l'empoisonnement, la contamination de l'eau de la rivière par des cyanobactéries. Elles conservent une certaine audience localement.

² Impliquant, de façon non exhaustive et dans le désordre, à la fois les services sanitaires aux échelons départemental et régional, l'ONF, les agences gouvernementales, mais aussi des réseaux militants et médiatiques

³ D'une part, les cadavres sont découverts petit à petit et le gaz potentiellement en cause est très volatile, d'autre part l'événement prend place dans une période d'active négociation entre la profession agricole, les associations environnementalistes et les pouvoirs publics.

⁴ Les analyses présentées ici s'appuient sur un dispositif d'enquête construit autour de trois volets :

s'organisera en deux temps. D'abord, nous reconstituerons rapidement les processus par lesquels s'élabore une série d'équivalences qui conditionnent la façon dont la relation entre algues vertes et élevage de porcs se construit socialement (I). Nous examinerons ensuite les formes de surveillance progressivement mobilisées autour de ces questions et approfondirons l'hypothèse selon laquelle les algues se trouvent enrôlées comme agent de contrôle social de l'activité d'élevage. En particulier, il s'agira de saisir les exigences sociales contradictoires associées à ces formes de contrôle, qui explicitent et alimentent les conflits localement (II). Nous conclurons en interrogeant la façon dont ces agencements singuliers participent d'une réorganisation des catégories par lesquelles l'opposition entre sauvage et domestique est pensée localement, jusqu'à faire apparaître deux figures singulières du « sauvage ».

I. La construction sociale d'une série d'équivalences : à l'origine de la formation d'un complexe "algue-cochon" ?

1. L'association algues-cochons comme lieu commun

En Bretagne, les phénomènes de prolifération d'algues vertes durent depuis une quarantaine d'années dans les sites les plus touchés (baies de Saint-Brieuc, de Lannion et de Douarnenez) et, pour certaines catégories d'acteurs - élus des communes concernées, riverains, pêcheurs à pied - , la perception d'une situation d'anomalie et de perturbation dommageable est aussi ancienne. On « vit » dans cette perturbation depuis suffisamment longtemps pour qu'elle ne fasse pas que révéler des tensions sociales ; elle a accompagné et pu modifier les transformations des rapports entre groupes sociaux et les représentations qui leur sont associées. C'est ainsi avec ces quarante années d'expérience des transformations écologiques et sociologiques du territoire qu'il faut compter pour comprendre, d'une part, la façon dont les algues vertes interviennent dans les représentations de l'activité agricole et, d'autre part, les termes dans lesquels les débats sont cadrés depuis que la mise en évidence des émanations de gaz en ont modifié à la fois la visibilité, la teneur et l'ampleur. A bien des égards, l'étape nouvelle de l'émergence du risque sanitaire est constituée par l'introduction massive de nouveaux acteurs, qu'ils s'agissent d'opérateurs et de prescripteurs puissants - l'Etat comme puissance régaliennne, se positionnant comme garant de la sécurité, les médias nationaux et internationaux, supposés gouverner l'attractivité touristique de la région et des sites touchés, l'Union Européenne, les juridictions administratives et judiciaires -, ou de la formation, au sens où l'entend Dewey (2010), d'un « public ». C'est sous le regard des « étrangers » que se forment et s'actualisent désormais les représentations.

Celles qui associent algues et cochons sont aujourd'hui très largement répandues chez les « non-agricoles »⁵ et, si elles ne suffisent pas, loin de là, à épuiser le matériau ethnographique, elles transcendent les catégories sociologiques que l'on peut construire par ailleurs sur les territoires considérés. Que les habitants participent en effet à la construction de cet ensemble, qu'ils se l'approprient à partir, notamment, de la consultation des médias, qu'ils le récuse enfin de façon absolue ou circonstanciée, on peut considérer cette association algues-porcs

- Une enquête ethnographique multi-sites sur trois baies bretonnes (Lannion, Douarnenez et Concarneau) qui, tout en étant peu éloignées les unes des autres, présentent des histoires et des caractéristiques très variées,

- Un suivi des instances locales dédiées à la gouvernance des bassins versants et de l'agriculture, et plus largement des arènes dans lesquelles ces questions sont évoquées. Celles-ci se sont multipliées ces dernières années, avec la mise à l'agenda public et les mobilisations diverses autour de cette thématique, qu'il s'agisse de conférences, de débats ou d'instances plus généralistes.

- Une analyse systématique de la presse, de la littérature grise et de la littérature scientifique produite autour des « marées vertes » depuis les années 1970.

⁵ Très présentes dans le discours et l'iconographie militants, elles le sont aussi dans la presse, dans la littérature critique, mais également dans la production scientifique des spécialistes du milieu marin et des sciences humaines et sociales. Nous les retrouvons de façon quasi-systématique lors de nos entretiens et de nos observations.

comme un « lieu du commun » (Thévenot, 2006) à partir duquel l'on compose, c'est-à-dire un passage obligé de la pensée et de l'expression, qui peut être dépassé, mais jamais évacué.

Ce lieu commun nous semble reposer principalement sur la convergence de deux processus de mise en équivalence, qui aboutit à la formation d'un véritable « complexe » à l'étape de "révélation" du risque sanitaire :

- Par le premier processus, les algues vertes sont assimilées aux excréments animaux.
- Par le second, l'élevage de porcs devient moins légitime et plus disponible pour la critique que les autres types d'élevage.

La mise en équivalence entre algues et excréments animaux prend appui sur les perceptions sensorielles et l'expérience intime de la ruralité et de la littoralité.

L'analogie entre algues vertes et excréments se constitue dès l'apparition du phénomène, comme perception immédiate : « *Monsieur le Maire expose... la situation actuelle des plages de la commune. Une végétation verte abondante, gluante, recouvre depuis quelques temps la mer et la lieue de Grève, les algues se déposent sur la plage sur une épaisseur variant de 20 à 50 cm. Cette végétation se décompose rapidement en masse blanchâtre, mousseuse, nauséabonde, transformant la grève de sable fin en un tas de fumier dont l'odeur infecte se répand jusqu'à l'intérieur des terres.* »⁶ Ces communes de petite taille ont été touchées assez brutalement par le phénomène en 1970-71 : à cette époque, le lien avec l'activité agricole, ou même les effluents terrestres n'est pas établi⁷. Ainsi, une délibération prise quelques semaines plus tard indique que la « *pollution...vient de la mer* ». Pourtant, l'analogie avec une matière organique terrestre en décomposition, dans cet espace très largement agricole, est une image qui s'impose d'emblée. Se forge donc une équivalence fondée sur les perceptions sensorielles, assimilant les algues échouées, par leur aspect (le caractère boueux, la couleur verdâtre) et leur odeur (la putréfaction), à un excrément végétal.

Un autre volet de cette consolidation de l'équivalence algues-excréments se construit au-delà de l'espace littoral, avec une extension spatiale supérieure, du fait de la mobilité des hommes, des algues et des lisiers sur le territoire. Les algues collectées sur les plages, dans un premier temps, ont fait l'objet d'un traitement souvent sommaire : entassement de volumes considérables dans des fossés ou au bord des champs, épandage à des stades divers de décomposition, etc. Plus récemment les algues sont aussi « exportées » dans des unités de traitement et de valorisation qui se créent ou s'agrandissent pour ce faire. Les lisiers⁸ ont, sur les mêmes pas de temps, également largement circulé sur les espaces concernés. L'extension physique de la gestion des effluents d'élevage et des algues crée une large zone de recoupement dans laquelle l'analogie se solidifie.

Les sources écrites et les témoignages, préexistants à l'identification par les travaux scientifiques de l'origine agricole des nitrates favorisant le développement⁹ des algues vertes, sont peu nombreux ; en revanche les entretiens menés dans le cadre de l'enquête nous donnent accès à des discours sur la perception auxquels sont intégrés des éléments de sens¹⁰ : il est très rare, aujourd'hui, de recueillir un témoignage qui appréhende les algues sans évoquer l'agriculture. A la fin des années 1990, la diffusion des travaux scientifiques sur le phénomène et l'émergence des politiques publiques de lutte ont introduit l'idée d'une origine massivement

⁶ Extrait d'une délibération adoptée dans les mêmes termes par les conseils municipaux des communes riveraines de la Lieue de Grève (baie de Lannion, Côtes d'Armor) en juillet 1971.

⁷ Les premières publications scientifiques identifiant les nitrates d'origine agricole comme facteur décisif dans les phénomènes de prolifération observés en Bretagne n'interviendront qu'à la fin des années 1980.

⁸ Au-delà de la gestion par l'agriculteur de l'épandage sur ses propres terres, les lisiers font l'objet d'échanges de gré à gré et de transactions entre exploitations agricoles.

⁹ Suivant les bassins versants, les nitrates contenus dans l'eau des rivières sont entre 92 et 98% d'origine agricole.

¹⁰ À savoir, toute l'histoire des débats et les informations diverses qui circulent localement, à partir de la 2^{ème} moitié des années 1990

agricole des nutriments devenus abondants aux exutoires des fleuves et des ruisseaux côtiers. Les perceptions sensorielles sont ainsi aujourd'hui difficilement dissociables de l'intégration d'éléments de caractérisation d'une pollution dont l'agriculture est « responsable »¹¹. Mais comment passe-t-on de la « responsabilité de l'activité agricole » à la « culpabilité des éleveurs » ?

Pourquoi l'élevage de porcs concentre-t-il depuis les années 1990, y compris localement, la critique ?

L'origine de l'azote épandu en Bretagne se répartit comme suit¹² : 1/3 provient de la fertilisation minérale, et 2/3 de la fertilisation par les déjections animales (engrais organique). Les déjections de bovins représentent environ 38% du total, les porcins 20% et les volailles 8%. Si ces données ne suffisent pas, et de loin, à caractériser le rôle respectif des différents types d'élevage dans les fuites de nitrates à l'exutoire des cours d'eau¹³, elles font néanmoins apparaître que l'élevage de porcs n'est pas le principal contributeur¹⁴. Une autre piste d'objectivation de l'association quasi-systématique entre algues vertes et élevage de porcs pourrait être trouvée du côté de la charge animale supportée par la « ferme bretonne » : environ 55% du cheptel porcin, 40% des poules pondeuses, 20% des vaches laitières¹⁵. Ces chiffres apportent éventuellement un élément de compréhension supplémentaire du sentiment, fortement exprimé par une majorité d'habitants¹⁶, d'avoir payé et de payer encore un lourd tribut au développement agricole. Mais ils montrent également l'importance de la charge animale, en valeur absolue, tous types d'élevage confondus.

Nous devons donc prendre en compte les représentations sociales. Il n'est pas possible dans le cadre de cette simple communication d'en établir un inventaire exhaustif. Retenons simplement, à ce stade, quelques pistes.

- L'élevage de porcs suscite davantage de nuisances que les autres types d'élevage. Le lisier de porc sent plus fort que le lisier de volaille (plus sec), et des périodes et modalités d'épandage différentes des déjections accentuent ces variations. Il présente par ailleurs davantage d'analogies de forme avec les algues. La liaison des arguments s'opère plus facilement, ainsi que celle des réseaux. Et, en effet, les mobilisations liées aux projets d'extension de porcheries sont plus précoces et plus intenses¹⁷.

- Il a existé une plus forte identité de lieu et une plus grande visibilité de l'élevage de porcs dans les zones touchées par les « marées vertes ». Historiquement, le développement de la production porcine a été extrêmement rapide, voire exponentiel dans les années 1960 et 1970. Il s'est réalisé sur des bassins agricoles par « îlots » d'entrepreneurs ultra-motivés, dont le plus emblématique se situe en baie de Saint Briec¹⁸. L'élevage de volailles est plus développé à l'intérieur des terres, parce que les zones côtières ont été plus précoces dans l'agro-industrie et

¹¹ Douglas (2001) montre combien l'idée de pollution est indissociable d'une forme d'imputation d'une faute.

¹² Source : MEDDTL, 2010. <http://www.developpement-durable.gouv.fr/D-ou-viennent-les-nitrates-a-l.html>.

¹³ On peut notamment évoquer la diversité des situations suivant les bassins versants, les propriétés attachées aux matières épandues qui les rendent plus ou moins sensibles à la lixiviation...

¹⁴ Il existe également une contribution indirecte, liée au fait que la grande majorité des cultures en Bretagne est désormais consacrée à l'alimentation animale (maïs notamment) et qu'il s'agit de cultures gourmandes en intrants. Néanmoins, il n'est pas démontré à ma connaissance que les cultures dédiées à l'alimentation animale soient globalement plus chargées que les autres. Mais on est bel est bien dans un « système d'élevage (quasi-) pur », comme pourraient le qualifier les agronomes.

¹⁵ Source : Agreste, RGA 2010.

¹⁶ Qu'ils soient issus, ou non, du monde agricole : les premiers parce que les transformations de leur métier et de leur cadre de travail ont été considérables, les seconds parce qu'ils estiment très souvent que l'activité d'élevage constituent une « charge » excessive pour le territoire.

¹⁷ Cela apparaît nettement dans les avis donnés depuis 1997 par les conseils municipaux sur les projets de création ou d'extension d'élevages.

¹⁸ Voir par exemple Cornette, 2008.

qu'une première génération d'élevages de volailles a subi des crises importantes dans les années 1960. Aujourd'hui cependant, il n'existe pas réellement de singularité structurelle de l'élevage à l'échelle des bassins versants littoraux.

- Le mode de structuration, de prise de parole et d'action collective des éleveurs de porcs les expose davantage. La profession porcine, très structurée, s'est illustrée à plusieurs reprises par des actions collectives violentes, assumées et revendiquées par ses représentants. Depuis les années 1990, elle développe des argumentaires hostiles aux mouvements écologistes, les désignant comme ennemis chroniques. Le syndicat agricole majoritaire, dans lequel l'intérêt des gros producteurs de porcs est fortement représenté, développe des thèses critiques vis-à-vis des publications scientifiques évoquant les dommages environnementaux liés à l'agriculture. Symétriquement, les mouvements environnementalistes et d'extrême gauche ont développé une iconographie critique et un discours dans lesquels la figure du cochon est centrale et se caractérise par une forte transivité vers l'homme. Ces dispositifs critiques sont donc « prêts à l'emploi » et peuvent être remobilisés dans des contextes différents. A cet égard, il est important de relever que la problématique « algues vertes » émerge réellement comme cause après l'« échec » ressenti du contentieux « eaux brutes » en 2007¹⁹.

- La quatrième piste de réflexion présente un caractère plus anthropologique. Elle est liée aux caractéristiques propres de l'élevage de porcs. En effet, les porcs sont élevés pour la reproduction ou la consommation directe, alors que les élevages bovin et avicole sont, dans la région, essentiellement consacrés à la valorisation des sous-produits (lait et œufs). Les critères de performance qui y sont associés sont donc très visiblement liés à la concentration et au raccourcissement de la durée de la vie, et l'élevage de porcs est plus associé à la multiplication et à la mort.

Un ensemble de facteurs contribue donc à rendre l'élevage de porcs beaucoup plus présent et visible dans les questions de qualité de l'eau en général, et d'algues vertes en particulier.

II. Au stade d'émergence du risque sanitaire, les deux processus de mise en équivalence se cumulent pour faire de l'éleveur de porc... un porc

A. La construction sociale d'une intentionnalité

Depuis 2008, la prise en compte et la prise en charge des algues vertes s'insèrent dans une dynamique de construction et de cadrage d'un risque spécifique ; le moment où le risque sanitaire émerge peut être analysé comme un moment de convergence des deux processus décrits plus haut.

- La toxicité des gaz liés au processus de fermentation et emprisonnés par le séchage de la croûte a très vite été assimilée à une toxicité des algues elles-mêmes et peut être traitée assez facilement comme une pollution bactérienne (du type excréments). Elle est plus rarement traitée comme une pollution azotée. *Ulva armoricana* devient une espèce dangereuse et la catégorie du déchet s'étend de plus en plus aux algues fraîches.

- Plus la familiarité avec l'activité d'élevage s'éloigne, plus les algues paraissent venir de la terre, sans toujours passer par la phase « nitrates » : le processus le mieux identifié est celui du déversement. « *Ah ben c'est pas compliqué, c'est l'abus de nitrates, alors le processus c'est que les porcherie sont de plus en plus exponentielles, donc ils ont besoin de terrains pour épandre leur lisier dont ils savent plus que faire, donc les terrains sont gorgés de lisier et de nitrates et quand il pleut, comme aujourd'hui... vous avez vu la couleur de l'eau aujourd'hui ? Elle est marron.* »²⁰. La suppression des intermédiaires renforce l'idée d'une relation directe entre un acte et ses conséquences, qui ne pourraient pas échapper à son auteur.

¹⁹ Le contentieux opposant la France à la Commission européenne sur la mise en œuvre de la directive « nitrates » et la problématique de l'eau destinée à la consommation s'est soldé par la fermeture d'une partie des captages en contentieux.

²⁰ Une riveraine du littoral de Plomodiern (baie de Douarnenez), février 2010.

La construction sociale de cette intentionnalité est confortée par la stratégie de défense et de communication « décomplexée » de certaines organisations professionnelles agricoles, ayant fait le choix d'une expression forte dans les médias. Cette stratégie se développe à différents niveaux et selon différentes modalités suivant les organisations professionnelles agricoles. Au printemps 2011, par exemple, les éleveurs de porcs bretons ont lancé une campagne de promotion du porc breton (document 1). Les communications faites à cette occasion étaient très nettes : elles étaient formulées comme des réponses à la campagne de France Nature Environnement de février 2011 (document 2)²¹.

Document 1 - Affiche du Comité régional porcin de Bretagne (juin 2011), dans le cadre d'une campagne d'affichage dans 500 communes bretonnes



Document 2 - Projet d'affiche de France Nature Environnement (février 2011), dans le cadre d'une campagne d'affichage dans le métro parisien



La construction de cette intentionnalité, associée à l'ellipse concernant les chaînages de non-humains intervenant dans le processus de prolifération et à la mise en avant des dangers de l'algue *per se*, contribue à assimiler les éleveurs à des délinquants. On investit ainsi le champ du pénal, et la judiciarisation se double d'une criminalisation de l'élevage de porcs, qui devient à la fois le moins légitime et le moins légal.

B. Un insatiable appétit : la circulation des propriétés du porc à l'homme

Ce développement récent favorise la mobilisation d'un champ d'analogies qui fait circuler entre humains et non-humains un certain nombre de propriétés. Cette circulation, on le sait, est particulièrement facile à opérer entre l'homme et le porc²². Ainsi, la crise même qui touche le secteur porcin et le fait que de nombreuses exploitations disparaissent, absorbées par des exploitations plus grandes, favorise le développement d'une vision de l'éleveur de porcs cannibale, qui se nourrit de ses pairs sans remords, du fait de son insatiable appétit²³. En parallèle, la figure du cochon cannibale apparaît régulièrement dans les entretiens, en lien avec la concentration perçue comme excessive des animaux dans les porcheries hors-sol : les cochons se mangent entre eux, se mordent avec sauvagerie, voire mordent la main qui les nourrit. Ceux-ci présentent la caractéristique commune de ne pas respecter les normes morales implicitement en vigueur entre pairs, en se tuant les uns les autres. L'ensauvagement des porcs semble dans ce cadre servir d'intermédiaire pour reconstruire un système cohérent lorsque l'on

²¹ 2 des 6 visuels de cette campagne consacrée à la dénonciation de l'agriculture productiviste étaient illustrés par les « marées vertes ». Ils ont fait l'objet d'un fort débat aux échelles locale et régionale, et d'un contentieux entre la Région Bretagne et FNE.

²² Voir par exemple la figure de la « dégradation porcine » dans la caricature politique (Doizy, 2009).

²³ Critique environnementaliste et critique politique se rejoignent autour de cette figure : dans une conférence publique organisée par le Nouveau Parti Anticapitaliste à Brest à l'automne 2011, c'est ainsi un mouvement de substitution des porcs aux hommes qui est décrit par les intervenants à la tribune.

n'entretient qu'un rapport ténu à l'élevage. Si la négation de la relation domestique peut servir de point d'appui à la dénonciation de l'alimentation carnée, elle opère plus largement comme un outil de mise en symétrie de l'éleveur et de la bête au sein d'un système fermé sur lui-même et en rupture avec la communauté du vivant.

Sur les terrains d'enquête, les éleveurs de porcs apparaissent comme les plus critiqués et les moins bien connus des exploitants agricoles²⁴. Alors que les éleveurs sont surveillés par le biais de contrôles formels institutionnels, ils sont perçus comme individuellement et collectivement incontrôlables. Les dispositifs de surveillance de l'élevage hors-sol tendent à accroître l'étanchéité entre les ateliers d'élevage et leur environnement immédiat, mais l'exigence institutionnelle de transparence n'est pas une exigence de mise en visibilité sociale.

III. Les effets de cette mise en équivalence analysés par le biais des dispositifs de surveillance²⁵ : la dialectique débordement-confinement

Dans le cas qui nous occupe, il est fondamental de considérer à la fois la finalité de contrôle quantitatif et la finalité de contrôle qualitatif des dispositifs de surveillance.

1. La mise en place de nouvelles formes de contrôle du non-visible : de l'impossible maîtrise quantitative du cheptel à la métrologie des algues

Au fur et à mesure que l'enquête progresse, on comprend que c'est une forme d'angoisse du débordement qui s'exprime à la fois vis-à-vis des éleveurs et vis-à-vis des algues. En effet, les enquêtes montrent, chez les « non-agricoles », une inquiétude fondamentale relative à l'absence de maîtrise du développement quantitatif de l'élevage à l'échelle régionale. L'agencement et les transformations des dispositifs de surveillance constituent un point d'observation privilégié de cette impossibilité pratique.

Très simplement, l'on constate qu'il n'existe pas de dispositif public permettant d'assurer de façon effective une régulation quantitative de l'élevage, c'est-à-dire d'agir directement en prenant en compte la « capacité de charge » de l'écosystème. C'est largement le marché qui gouverne cela, les pouvoirs publics se voyant réduits à un accompagnement ou à un étranglement par la norme. Deuxième observation : les politiques de maîtrise des effluents azotés, mises en place depuis la fin des années 1990, ont assez largement échoué. Troisième observation, lorsque des progrès ont été réalisés, il n'y a pas eu de traduction en termes de volume d'algues vertes produites. Ainsi, alors même que le contrôle institutionnel s'est considérablement accru et complexifié, la situation des éleveurs ne s'est pas améliorée et la situation des sites touchés par les proliférations non plus. Et, si le dernier recensement général agricole fait apparaître une baisse importante du nombre d'exploitations (de l'ordre de 20-25% en 10 ans), la production elle-même n'a que très peu baissé. Dans ce contexte, le sentiment de débordement exprimé par les personnes enquêtées sur les bassins versants touchés par les proliférations est largement associé à celui d'un échec institutionnel : l'impossibilité de contrôler quantitativement la population d'animaux de rente et ses effets environnementaux.

A titre illustratif, au cours des années 2000, les autorisations d'extension d'élevage se sont en effet poursuivies, et se poursuivent encore, quoiqu'avec plus de difficultés. Ce phénomène peut s'analyser par les critères d'appréciation individualisés des dossiers et le contexte tendu sur les marchés, ce que plusieurs élus résumant ainsi : pourquoi faut-il qu'un éleveur qui s'en sort soit pénalisé ? En 2010, encore, un amendement législatif proposé par un député des Côtes d'Armor (surnommé « M. Cochon »), qui relève le seuil à partir duquel une

²⁴ Les discours les plus virulents les qualifient d'« *empoisonneurs* ». « *Ils prennent le monde pour un égout* » (entretien avec un militant écologiste, baie de Lannion, mars 2011). Pour une enquête sur l'expérience des éleveurs de porcs confrontés à la critique de proximité, voir Bonnaud et Nicourt (2006).

²⁵ Nous entendons ici par « dispositifs de surveillance » des dispositifs qui comportent une double dimension de veille et de contrôle.

autorisation est nécessaire pour une extension, est adopté. Dans certains bassins versants touchés par les proliférations cependant, les avis négatifs des conseils municipaux aux extensions commencent à apparaître à la fin des années 1990. C'est ici bien l'Etat qui se trouve pris dans ce que les politistes appellent un « arrangement institutionnel » de type néocorporatiste (Bourblanc, 2007). Les services de l'État font face à l'impossibilité de fonder « en droit » leurs décisions, et d'individualiser un problème collectif par la norme. Au printemps 2011, une configuration inédite s'est présentée : le conseil de gestion du Parc Naturel Marin d'Iroise, nouvellement créé, doit donner un avis conforme avant que la Préfecture puisse autoriser une extension d'élevage porcin, sur une commune riveraine de la baie de Douarnenez, très touchée par les proliférations algales. Le projet présenté concerne le plus gros élevage du bassin, techniquement à la pointe. L'éleveur a inclus dans son projet la proposition de prendre à sa charge une partie des effluents de la commune. Selon les critères d'évaluation technique habituels, le dossier est irréprochable. Après de longs et difficiles échanges, le conseil de gestion se prononce pourtant contre l'extension. Des considérations non techniques sont prises en compte dans l'avis, qui évoque la nécessité d'un changement de système agricole : au delà de la performance technique du projet, il est fondé sur un modèle agricole non durable et non compatible avec les objectifs de réduction des flux de nitrates liés à la présence des algues. C'est la première fois qu'une extension est refusée sur cette base. Parallèlement, il est frappant de constater que le discours des autorités de l'Etat à propos des algues inclut en revanche une dimension forte de contrôle quantitatif²⁶. Alors même que les algues font l'objet d'une métrologie extrêmement dense depuis quelques années, leur volume ne diminue pas et la perception globale est celle d'une augmentation des échouages et d'une extension de leur emprise spatiale. La mise à l'agenda public contribue à cet « effet loupe ». Après une longue période de retrait, l'Etat investit depuis 2010 le champ sanitaire et radicalise les mesures d'interdiction de fréquentation des plages et de ramassage. Ainsi, la surveillance publique des algues apparaît comme un substitut, mais ramène inexorablement la question du cochon. L'on peut conclure de ces observations que le renforcement de la surveillance institutionnelle et des contraintes pesant sur l'élevage ne se traduisent pas par un éclatement du complexe algues-cochons.

2. Les dispositifs de surveillance citoyenne répondent à une logique globale de construction et d'exposition du complexe « algue-cochon »

Cette situation légitime la mise en place de dispositifs de "surveillance citoyenne" poursuivant des objectifs de dénonciation à la fois individualisée (humanisation/imputation/criminalisation) et collective (construction d'archétypes et conflictualisation). Elle cristallise aussi des tensions entre exigence d'exposition/refus du confinement et exigence de non-existence chez les collectifs militants, tension entre maîtrise et transparence chez les institutions.

Les dispositifs de surveillance citoyenne prennent en compte l'arrangement institutionnel décrit plus haut en englobant dans un même ensemble l'Etat et les éleveurs, soupçonnés de cacher les choses. Les contrôleurs doivent être contrôlés. Le comportement des institutions et des agriculteurs vis-à-vis des algues fait figure d'étalon moral. Cette mise en cause des comportements institutionnels appuie ainsi des processus d'enquête solitaires autant qu'associatives, autour de la recherche de la faute et de son individualisation. Au fur et à mesure que l'opinion publique se trouve prise à témoin et enrôlée, notamment *via* les médias,

²⁶ Ce qui paraît bien dérisoire, au moins à court et moyen terme, à ceux qui font l'expérience du phénomène.

dans le conflit, ces tensions tendent à renforcer localement une exigence de cadrage et de dévoilement²⁷.

C'est sans doute l'un des points les plus frappants ayant émergé pendant l'enquête : au delà de milieux activistes, il n'est pas rare de rencontrer, chez les habitants, des pratiques dans lesquelles une forme de « recherche de plein air »²⁸ s'associe avec une activité de surveillance des pratiques des éleveurs et des institutions. Il s'agit de « mettre à jour », y compris en transgressant des principes fondamentaux du « vivre ensemble », ce qui n'est pas vu ni compris. Je constate à plusieurs reprises que les engins agricoles sont suivis, en voiture, et photographiés. Au sein de réunions d'associations locales dédiées à la protection du cadre de vie, s'échangent régulièrement des photographies ou des enregistrements vidéo de ce type. Ces pratiques sont particulièrement développées en ce qui concerne le transport des algues jusqu' à leur lieu d'épandage²⁹. Les éleveurs et les salariés d'entreprises de travaux agricoles témoignent du développement de ces pratiques et expriment très fortement le sentiment d'être surveillés, sans être interpellés.

Si les pratiques de surveillance comportent une dimension de contrôle, elles peuvent aussi prendre la forme d'une veille. Ainsi de cet habitant d'une commune littorale de la baie de Lannion qui note scrupuleusement, chaque jour, quantité d'observations sur les conditions météorologiques, les échouages et les activités de ramassage. En complément, il prend 3 ou 4 photos quotidiennes. Interrogé sur cette activité, il indique qu'il constate que beaucoup d'« absurdités » sont d'une part dites et écrites sur le sujet, d'autre part commises, sur la base d'observations erronées. On le voit, la pratique de veille correspond à des objectifs différents : prime un désir d'objectivation qui ne se rapproche des exemples précédents qu'en ce qu'il prend l'algue comme objet de surveillance, en tant qu'elle offre une prise à l'évaluation du degré de sincérité et de pertinence des discours et des actes. Les algues sont ainsi « disponibles à la surveillance », particulièrement sur ce territoire où l'épandage constitue la forme principale de traitement.

La surveillance citoyenne s'opère *in fine* par un double mouvement d'individualisation et de montée en généralité. Individualisation, parce que les figures du témoin et du coupable émergent progressivement du processus d'imputation. Montée en généralité, parce que les algues vertes constituent un point d'entrée vers la mise en procès d'une activité qui se développe à l'abri des regards et à laquelle se rattachent toute une série de pratiques dont on ne sait toujours pas lesquelles contribuent au développement du phénomène.

Après avoir montré qu'il existe une forme de contrôle social de l'activité d'élevage qui engage les algues vertes comme agent de surveillance, il nous paraît important d'examiner plus en détail les thèmes de mobilisation militante associés à ce contrôle. Cela nous permettra de mettre en évidence la façon dont exigence de confinement et exigence d'exposition entrent en conflit dans le cas d'espèce.

L'action militante investit simultanément plusieurs questions. La lutte contre les extensions d'élevages hors-sol s'opère selon des moyens classiques, mais avec une mobilisation désormais systématique de slogans se référant aux algues vertes. L'introduction sur des propriétés privées ou dans des équipements interdits au public est désormais fréquente et encouragée par certaines associations. Ces pratiques visent tant les élevages que les

²⁷ A noter, le fait que ce sentiment de débordement existe aussi chez ceux qui se sentent collectivement et individuellement mis en cause par l'identification de l'origine très largement agricole des effluents azotés favorisant les efflorescences.

²⁸ Nous utilisons ici Callon (2001), même si les pratiques auxquelles nous faisons référence couvrent en fait un spectre plus large que celui qu'il envisage.

²⁹ Cette vigilance n'est pas sans lien avec la décision prise l'année dernière par les maîtres d'ouvrages publics d'enfourer les algues épandues sur les parcelles agricoles dans les 24 heures. Eleveurs comme collectivités, qui ressentent cette pression et la formulent en termes de « risque », contribuent à rendre possible cet enfouissement précoce.

institutions. La critique se concentre autour de deux thèmes : d'une part, le risque d'exposition des professionnels et des populations à l'hydrogène sulfuré³⁰. D'autre part, la méfiance vis-à-vis de toute forme de valorisation des algues ou des déjections qui pourrait banaliser leur existence³¹.

Les actions collectives comme les démarches individuelles adressent ainsi aux institutions une injonction paradoxale : une exigence d'exposition, liée à une forme d'économie du soupçon (Linhardt, 2001) et une exigence de confinement, liée à l'inacceptabilité des nuisances, puis du phénomène de prolifération en lui-même. Il existe donc une forme d'injonction paradoxale entre exigence de confinement et exigence de dévoilement.

La traduction institutionnelle et normative de ce qui se formule comme une « demande sociale » pose ainsi problème. L'exigence de maîtrise tend vers le confinement et l'empêchement du débordement. Mais dans l'exigence de maîtrise, il y a aussi une exigence de visibilité. Et la critique, assez peu explicite, que les algues vertes stimulent, va en sens inverse : ce qui est nocif se passe dans le caché, que l'on retrouve sous une autre forme qui « élucide » la nature profonde de l'activité. La « sortie des eaux » des algues vertes agit comme un reflet déformant de ce qui se trouve caché dans des hangars inaccessibles au regard. Alors que les algues s'exposent aux regards en investissant l'espace public et font l'objet d'une vigilance et d'interventions de plus en plus sévères de la part des acteurs publics, les cochons, soumis également à un contrôle très strict, restent confinés et objet d'une relation de protection et de soin dans la sphère privée.

L'on peut ainsi synthétiser la dialectique confinement-exposition et l'impossibilité logique qui y est associée : l'exigence de visibilité est une exigence d'exposition et de transparence. L'exigence de visibilité est traduite institutionnellement par une exigence de traçabilité et de maîtrise. L'exigence de maîtrise renforce l'exigence de confinement (algues et cochons). L'exigence de confinement alimente l'inquiétude.

La double et impérieuse nécessité d'évacuer et de confiner est désormais commune à des espèces associées aux espaces naturels en gestion publique et aux espaces agricoles privés. Elle les intègre à un système de surveillance multiforme, qui oblige chacun à repenser son rapport à l'autonomie des êtres non-humains, tout en maintenant la possibilité d'un « vivre ensemble » dans l'espace rural. Et, au final, sont enrôlés à la périphérie du complexe un nombre croissant d'humains et de non-humains, qui font l'objet d'une surveillance multiforme et en partie aléatoire. Ainsi, loin d'être neutres, les mécanismes de surveillance interagissent avec les représentations locales du sauvage et du domestique, de sorte que le contrôle des algues - et les discours et dispositifs qui l'accompagnent - a aussi pour enjeu le dépassement d'une impossibilité d'intervenir, en actes ou en paroles, sur l'élevage.

Conclusion : De la mise en scène d'un "désordre symbolique" au brouillage des attributs du sauvage et du domestique

Les travaux récents en anthropologie de la nature ont montré le caractère situé de l'opposition sauvage-domestique dans le cadre de l'ontologie naturaliste (Descola, 2004) et le fait que cette dichotomie se trouvait actuellement battue en brèche de plusieurs façons (Manceron et Roué, 2009). Nous pensons que le sauvage et le domestique restent des polarités structurantes dans cet espace, principalement par le biais de l'opposition entre milieu marin et milieu terrestre, mais que les transformations massives intervenues au cours des quarante dernières années tant dans le système agricole que dans l'écosystème littoral contribuent à un brouillage et à des configurations particulières dans lesquelles la menace est associée au domestique et la vulnérabilité au sauvage. La distinction topographique qui vient appuyer spatialement

³⁰ A ce titre, l'utilisation des détecteurs d'hydrogène sulfuré se systématise et vient compléter l'équipement optique des militants.

³¹ Par exemple *via* les procédés de méthanisation.

l'opposition entre sauvage et domestique est perturbée : l'espace maritime devient un lieu fortement anthropisé, en tous cas la dynamique d'anthropisation de la zone littorale en fait une zone liminale, au statut indéterminé, puisqu'elle n'est plus uniquement caractérisée par un rapport de collecte mais également par un rapport d'entretien et d'aménagement massif, allant au-delà de la limite de la marée basse. Symétriquement, l'espace domestique, caractérisé par sa clôture et son caractère privé, pose problème.

Les conflits accentuent la mise en scène d'un désordre symbolique dans lequel les attributs du sauvage et du domestique sont brouillés. De l'assimilation des algues « récoltées » à un sous-produit de l'élevage, à la perte supposée de la relation individualisée de l'éleveur à la bête, le cas des algues vertes nous offre une opportunité de croiser la dialectique du confinement et de l'exposition exposée plus haut avec la dichotomie sauvage-domestique. L'anomalie constituée par la transformation du milieu, perçue à travers le prisme du développement d'une espèce d'algues, se trouve en partie traitée par la combinaison originale de différents caractères au sein d'un ensemble nouveau associant des animaux d'élevage et une espèce sauvage. Autour de l'enjeu quantitatif du contrôle de la charge animale et de l'enjeu qualitatif du lien au sol, se noue un collectif d'êtres humains et non-humains que l'association entre un mouvement d'inquiétude et un mouvement critique tend à pourvoir d'attributs problématiques. Ainsi, une forme complexe du « sauvage » apparaît, caractérisée par la composition de la figure d'un « ennemi du vivant », proliférant dans le monde social, dans l'espace domestique et dans les espaces naturels fragiles. Cette figure s'incarne dans un ensemble d'êtres incapables de contrôler leur propre expansion : l'animal dont l'individualité est niée, en tant qu'il développe des caractères comportementaux pathologiques de prédation vis-à-vis de ses semblables, et le monstre, sauvage et artificiel, aux frontières du vivant et du territoire.

Nous avons formulé l'hypothèse d'une surveillance déléguée aux algues, reposant sur la transitivité des propriétés attachées aux humains et aux non-humains. Dans ce contexte mouvant, les algues vertes interviennent à la fois comme symbole et comme agent, telles des dispositifs non-humains de surveillance à qui il est finalement plus facile de déléguer cette mission puisqu'elles ne sont pas parties prenantes des intérêts en jeu qui ont empêché une régulation de la charge animale. Vecteur et signe, elles signalent (le volume d'algues détermine largement le niveau de mobilisation). L'enrôlement des algues vertes comme outil de contrôle social pose cependant problème, ne serait-ce que parce que les relations entre volume d'algues et flux de nitrates sont non-linéaires et que les mécanismes de la prolifération sont multifactoriels. Le message qu'adressent les algues concerne la sensibilité du milieu. Il invalide l'approche par la norme qui a prévalu dans les dispositifs de gestion de la qualité de l'eau. Aussi le rôle de dispositif d'alerte assigné aux algues appelle-t-il sans cesse un investissement de l'incertitude et des connaissances : la délégation est toujours précaire, même si appuyée par une longue habitude.

Remerciements

Cette recherche bénéficie du soutien de l'INRA, de la Préfecture de la Région Bretagne, du Conseil Régional de Bretagne, des Conseils généraux des Côtes d'Armor et du Finistère.

Bibliographie

- BONNAUD, L. et NICOURT, C. (2006), « Les éleveurs de porcs face à leurs détracteurs en Dordogne et dans le Finistère ». *Études rurales*, 2006/1 n°177, pp.55-68.
- BOURBLANC, M. (2007), *Les politiques de reconquête de la qualité de l'eau face aux pollutions agricoles : changement et stabilité dans les arrangements institutionnels en Côtes-d'Armor (France) et dans le Noord-Brabant (Pays-Bas)*. Thèse de doctorat, Institut d'Etudes Politiques de Paris.

- CALLON, M., LASCOUMES, P. et BARTHE, Y. (2001), *Agir dans un monde incertain - Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil.
- CORNETTE, J. (2008), *Histoire de la Bretagne et des Bretons*, tome 2, Paris, Points Histoire.
- DESCOLA, P. (2004), « Le sauvage et le domestique », in *Communications*, 76, 2004. pp. 17-39.
- DEWAY, J. (2010), *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DOIZY, G. (2009), « Le porc dans la caricature politique (1870-1914) : une polysémie contradictoire ? », *Sociétés & Représentations*, 2009/1 n° 27, pp. 13-37.
- DOUGLAS, M. (2001). *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. La Découverte.
- LINHARDT, D. (2001), « L'économie du soupçon. Une contribution pragmatique à la sociologie de la menace », *Genèses*, n°44, septembre 2001, pp. 76-98.
- MANCERON, V. et ROUE, M. (2009), « Les animaux de la discorde », *Ethnologie française*, 2009/1 Vol. 39, pp. 5-10.
- THEVENOT, L. (2006), *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.

Les animaux sous surveillance : dispositifs socio-techniques de connaissance, de contrôle et de gestion

Vanessa Manceron (Coord.)
Chargée de recherche CNRS (UMR7206)
manceron@mnhn.fr

L'atelier a permis d'analyser la notion de surveillance, généralement utilisée pour décrire les nouveaux dispositifs de sécurité. Surveiller, c'est d'abord contrôler, soumettre à une norme : c'est l'ensemble des techniques d'alimentation, de vaccination, d'abattage, la surveillance des effets toxiques des substances chimiques, qu'il faut décrire dans leur logique de standardisation. Mais c'est aussi suivre, se soucier, prendre soin : c'est l'ensemble des mesures de baguage ou de dépistage, les connaissances empiriques ou scientifiques développées à propos des animaux et les relations quotidiennes établies avec eux, qui conduisent à être attentif aux singularités du vivant et à sa protection. Nous avons cherché à décrire comment s'introduit dans ces normes d'évaluation le souci de la singularité. Nous nous sommes interrogés sur les compétences différentes qui sont mobilisées dans les relations aux animaux, notamment sur les distinctions entre le sauvage et le domestique, le rural et l'urbain, l'artisanal et l'industriel, le traitement individuel et collectif, qui sont mises à contribution dans le champ de la santé publique et de l'écologie.

L'atelier a montré que l'anthropologie sociale permet de comprendre que ces relations quotidiennes aux animaux ne sont pas des obstacles aux normes internationales de biosécurité ou de protection de la biodiversité, mais peuvent être considérées comme des formes de savoir avec lesquelles des traductions et des co-constructions sont possibles. L'atelier a également permis de mettre en rapport à l'intérieur d'un même espace de rationalité sanitaire ou écologique, les relations aux animaux d'un éleveur, d'un naturaliste, d'un biologiste, d'un vétérinaire ou d'un consommateur, et ceci dans différents contextes ethnographiques.

Sur la durée des deux sessions de l'atelier, nous avons entendu huit interventions bien articulées les unes aux autres, en dépit de la diversité des terrains et des approches. D'un côté, une partie des contributeurs s'est particulièrement intéressée aux transformations observées dans le rapport avec les animaux sous l'effet de normes juridiques (sanitaires, écologiques) qui encadrent fortement les pratiques d'élevage. C'est le cas de Jean Segata (Université Fédérale de Santa Catarina – Brésil), qui a observé une croissance de diagnostic et de médicalisation des troubles neurologiques/psychiatriques/psychologiques chez les animaux de compagnie au Brésil. Anne-Hélène Delavigne (MNHN) a montré comment, depuis les crises sanitaires des années 1990 liées à l'ESB, la normalisation et la standardisation du traitement de la viande en France a modifié les savoir-faire bouchers et recomposé les relations au vivant. Anne-Marie Brisebarre (CNRS, LAS), s'est intéressée au statut ambiguë des autruches d'élevage pour la viande, classées dans la catégorie des « non domestiques », dont découlent des normes d'installation des établissements et de surveillance des animaux inspirées de l'éthologie des autruches sauvages. Marie Roué (CNRS/MNHN) a montré dans le contexte de l'élevage du renne chez les Sames en Norvège, que les normes écologiques de protection de la biodiversité végétale entrent en contradiction avec les besoins en pâturage des éleveurs, faute de prise en considération des savoirs sames sur les aléas climatiques et la qualité de la neige. Enfin, Vincent Leblan a exposé comment l'éthologie des grands singes en milieu naturel, en faisant l'impasse sur les interactions séculaires qui se nouent entre humains et primates en Guinée, a induit des normes de protection des animaux sous la forme de réserves naturelles « sans homme ».

D'un autre côté, les contributions ont plutôt porté sur les dispositifs socio-techniques de surveillance et de suivi des animaux dans des contextes de grandes incertitudes environnementales, comme les crises sanitaires ou écologiques. Alix Levain (MNHN) a étudié le problème de la prolifération des algues vertes sur les côtes bretonnes, en s'interrogeant sur la relation indissociable qui s'est jouée avec l'élevage intensif de porcs et sur le brouillage des catégories sauvages et domestique. Frédéric Keck (CNRS, LAS) s'est interrogé sur le rôle de sentinelle que les autorités de Hong-Kong ont fait jouer aux oiseaux, lors de la crise de la grippe aviaire pour essayer de comprendre comment cette perception techno-scientifique des oiseaux en temps de crise peut-être compatible avec d'autres modes de perception plus ancrés dans des pratiques ordinaires, comme celles des *birdwatchers* ou des amateurs de jardins. Enfin, Vanessa Manceron, à partir d'une ethnographie menée auprès de groupes de naturalistes en Angleterre, s'est interrogée sur la signification des pratiques de dénombrement et d'inventaires des animaux qui se sont développées et standardisées depuis deux décennies. Deux modes de surveillance des êtres vivants ont été ainsi identifiés : d'un côté un dénombrement descriptif, affectif et coopératif (compter pour prendre soin), et de l'autre côté, un dénombrement prescriptif, normatif et hiérarchique (compter pour contrôler).

“

Connaissance par corps et distanciation : la spécificité de l'exploration anthropologique entre émotion et cognition

”

L'Observation participante chez les Bahing-Raï du Népal oriental : Étude des rites funéraires et du deuil en contexte urbain et rural : Pourquoi et comment pleure-t-on ?

Claire Féménias
Professeure de Français à l'Alliance Française de Katmandou
Doctorante au CLERSÉ
Université de Lille 1
(Lille – France)
clarita.femenias@gmail.com

*"... Sur le terrain de la religion (...) un effort doit être fait pour dépasser ces caractères
externes qu'on peut seulement décrire..."*
(Lévi-Strauss, 1973 : 74, in Perrin, 1995 : 87)

Mon arrivée au Népal, en avril 2009, fait suite à une expérience de dix-neuf mois au Mexique où j'enseignais le français. Or, s'il y a un bien une fête mexicaine on ne peut plus marquante, c'est bien la Fête des Morts, qui se déroule, tous les ans, les 1er et 2 novembre. Après m'être imprégnée de ce terrain mexicain, c'est le Népal que j'ai découvert et appris à connaître ; c'est toujours le lieu où je vis puisque j'y enseigne le français à l'Alliance Française de Katmandou, depuis bientôt trois ans maintenant.

C'est donc cette Fête des Morts mexicaine qui m'a invitée à me pencher sur la question des rites funéraires au Népal, et plus particulièrement chez les Raï qui, contrairement à la majorité de la population hindoue, enterrent leurs morts. Après un bref panorama concernant la notion d'identité ethnique au Népal, nous nous appuierons sur une observation participation de rites funéraires Raï à Katmandou afin de nous interroger sur le rôle des pleurs dans un tel contexte, mais pas seulement.

I. Questions d'identité fondées sur l'ethnicité : à propos des classifications des groupes ethniques au Népal et de la discussion anthropologique en cours

De nombreuses discussions ont eu lieu parmi les ethnologues spécialistes du Népal au sujet des ethnonymes, de leur apparition et de la réelle composition des populations appartenant à l'ensemble linguistique dit "Tibéto-Birman".

Les ethnologues ont remarqué depuis longtemps qu'il peut y avoir des différences éventuellement plus grandes entre les membres appartenant à un même groupe (entre Gurung, Magar, Tamang, Raï), qu'entre ces différents groupes eux-mêmes, déjà divers par leurs langues. En réalité, aucun de ces groupes ne formerait une entité homogène, ni du point de vue culturel, ni du point de vue linguistique. Les appellations créées par les ethnologues viennent très souvent systématiser des positions que les acteurs n'adoptent pas ou même parfois ignorent. La vision statique des groupes et des cultures a été critiquée par les sociologues dès les années soixante-dix, en particulier par Fredrik Barth (Gaenszle, 1997 : 352) qui remarquait que les

groupes se définissaient beaucoup plus à partir des frontières qu'ils érigeaient contre les autres, que par rapport à des caractères communs et partagés.

En ce qui concerne donc les Raï, ils ont été considérés comme l'un des groupes les plus importants parmi les populations appelées "des collines" (*Hill Tribes*), avec les Magar, les Thakali, les Gurung et les Tamang. Toutes ces populations avaient été classées dans le code civil officiel du Népal de 1854 (le "Muluki Ain") comme "matwali", "buveurs d'alcool", l'alcool étant théoriquement interdit aux membres des hautes castes (ceux des deux-fois nés, les brahmanes et les chhetris). Cette appellation de "buveurs d'alcool" (*matwali*) a servi d'une certaine façon de marquage identitaire, alimentant plus tard les revendications des populations ainsi minorisées et déconsidérées, qualifiées le plus souvent de "third class" ou de "servant".

Dans la période révolutionnaire -maoïste- népalaise, plus particulièrement dans les deux dernières décennies, ces groupes mis à l'écart se sont ralliés très massivement à diverses associations sous l'étiquette de "Mongolians", Mongols, ou encore "Janajati", un néologisme que l'on peut traduire à peu près par "nationalité" ou "groupe ethnique", ou encore, "populations indigènes", voire "aborigènes". Dans tous les cas, nombre de membres de ces groupes dits des Collines Centrales ont émigré depuis longtemps dans les pays limitrophes du Népal, Inde du Nord, pas de l'Assam, ou dans les pays occidentaux. L'émigration de plus en plus massive au Népal dans les pays arabes ou dans les pays du Sud-Est asiatique (Philippines) à la recherche d'emplois, contribue de plus en plus au brouillage des identités traditionnelles et des appellations ethnonymiques qui se développaient dans les années quatre-vingts. La vie urbaine est aussi un élément désintégrateur d'identités conçues dans un sens aussi bien territorial ancien, que linguistique.

1. Quelle est la position des Raï à l'Est du Népal, parmi les autres groupes ?

Les régions des collines de l'Est du Népal sont donc habitées par deux grands groupes kirant incluant les Raï et les Limbu, bien qu'il y ait beaucoup d'autres petits groupes comme les Sunuwar et les Jirel. Les Raï constituent eux aussi le plus grand ensemble de ces petits groupes. Un autre petit groupe appelé les "Yakhas" se situe entre les Raï et les Limbu. Au XVIII^e siècle, de grandes parties de ces régions de l'Est du Népal étaient très boisées. Il y avait beaucoup de terre disponible et les immigrants des collines népalaises, de religion hindoue, appelés Parbatiyas étaient les bienvenus. Lorsque le conquérant népalais Prithivi Narayan Shah, venu des régions de l'Ouest avec ses troupes, conquiert le centre du Népal, il conféra des titres de propriété terrienne aux populations de l'Est, sous forme de propriété collective de la terre, répandue aussi chez les autres populations tibéto-bitmanes (Caplan, 1970). Ce furent les débuts d'une hindouisation profonde des populations de l'Est et également, la base de ce qui est devenu ensuite une revendication identitaire, mais sur une base urbaine, pour les Raï.

Pour les Raï actuels, ce qu'a pu être l'hindouisation au XVIII^e siècle est à rapprocher de ce qu'on appelle en général le processus de sanskritisation. De manière plus concrète, d'après les premières informations que j'ai pu déjà collecter sur mon terrain, la mémoire est encore vivante en ce qui concerne l'application violente du code de loi hindou : sacrifier des bovins était un acte passible de la peine de mort ; beaucoup d'autres, comme les châtiments corporels, ont fait entrer de force, dans le corps des gens, la loi dominante.

Quoi qu'il en soit, les Raï et les Limbu partagent un sentiment commun très fort d'appartenance aux Kiranti, socle de populations englobant aussi nombre de groupes du Sikkim, sur les frontières orientales du Népal. Hindouisés plus tardivement, et considérés par leurs voisins variés comme plus proches de modes de vie sauvages, non urbains, ils ont été doublement marginalisés dans l'Etat hindou népalais des castes. A l'origine, les Raï (tout comme les Limbu, les Sunuwar, les Yakha etc.) sont kirant, c'est-à-dire de la religion kirati, à l'origine chamannique (culte aux ancêtres de façon périodique). D'un point de vue historique, les premiers rois précédant la dynastie Licchavi au Népal, il y a environ deux mille ans, étaient kirant. Nous pouvons opposer la religion hindoue à celle des Kirant par deux traits distinctifs, respectivement :

- tradition écrite (le sanskrit que l'on trouve dans les védas) versus tradition orale (le *muddum*)
- religion polythéiste (dont Brahma, Vishnu et Shiva sont à la tête du panthéon hindou) versus culte périodique aux ancêtres et à la fertilité de la terre (offrandes et danses rituelles, chamanisme).

2. Que dire des transformations politiques contemporaines de l'identité ?

Tous les groupes tibéto-birmans du Népal sont entrés autour des années quatre-vingts dans des luttes et des revendications identitaires liées à leur statut inférieur dans le Code Civil. Les Raï, comme leurs voisins Limbu, ont créé leur association en 1988, appelée Kirat Raï Yayokkha (Fischer, 1993, cité par Gaenszle). Ces mouvements ont suivi la restauration d'une démocratie multi-partis au Népal, qui constituait une véritable révolution sociale par rapport à la monarchie hindoue encore en place. Une grande Fédération de ces associations a ensuite vu le jour en 1990, et elles ont évolué parallèlement aux partis politiques, sans avoir vraiment de relations étroites avec eux. Par la suite, la guérilla maoïste au Népal, qui a débuté en 1996 et qui s'est achevée avec la destitution du monarque en 2006, a radicalisé tout un ensemble de ces luttes, accentuant les clivages ou, au contraire, les ralliements à divers mots d'ordre orientés autour de la disparition du système de castes, et donc de discrimination. Les Raï, qui ont de riches corpus de récits et de mythes, racontés à travers le "muddum", construisent bien sûr leur propre image à partir d'une "reviviscence" moderne de ces mythes, "reviviscence" liée à leurs luttes politiques.

De plus, comme nous le fait remarquer Martin Gaenszle :

"In general terms, I understand ethnic identity to be the cognitive and emotional attachment to a particular ethnic unit (in contradistinction to another such unit) as the result of the continuous attempt ('identity management') of individuals or groups to harmonize concrete experienced reality, such as encounters with other persons and new situations, with an ethnic self-image inherited from the past".

Je fais ici l'hypothèse que leurs rites d'enterrement et les formes qu'ont pris le deuil actuel et ses manifestations extérieures, sont liés d'une part à des traditions propres d'enterrer les morts, totalement en dissidence avec les rites hindous de crémation, mais qu'ils sont aussi une forme de revendication actuelle "d'indigénité", voire même de particularisme dans la mouvance de ces politiques identitaires. Mais il faut bien sûr souligner ici que nombre de Raï se sont aussi convertis au christianisme, et que leurs rites anciens ont déjà été pénétrés d'influences chrétiennes extérieures. C'est le cas dans plusieurs de ces groupes minoritaires au Népal

(Tamang en particulier). D'autres se sont convertis récemment au bouddhisme, pour accéder à des statuts sociaux égalitaires leur permettant d'échapper à la domination des hautes castes.

3. Quelle est ma position d'enquêtrice et mon premier contact avec le monde des Raï urbanisés et avec leurs funérailles ?

Ma rencontre avec le monde Raï est d'abord, et avant tout, urbaine. J'ai eu très vite l'occasion de participer à des rites funéraires "Raï" à Katmandou même. Du point de vue de la description ethnographique des rites funéraires, je ne peux pour l'instant que m'appuyer que sur mon observation participante à l'enterrement d'une femme âgée de soixante-six ans, qui était de même lignage que celui de mon informateur principal actuel, originaire d'un village du district d'Okhaldunga, c'est-à-dire du Centre-Est du Népal. Je m'appuie exclusivement ici sur mon observation participante à ces funérailles urbaines qui se sont déroulées dans la forêt de Pashupatinath.

Pour information, Pashupatinath est un très haut de lieu de pèlerinage hindou. C'est là que se font les crémations des défunts, leurs cendres étant, par la suite, jetées dans la rivière Bagmati qui est un affluent du Gange, fleuve sacré des Hindous. Le temple de Pashupatinath est dédié à Shiva, l'un des trois principaux dieux du panthéon hindou : Shiva est le dieu de la destruction, de la mort donc, et de la création, puisque l'hindouisme, tout comme le bouddhisme, repose sur ce cycle des réincarnations, le *samsara*. Le temple est situé sur la rive droite de la Bagmati, alors que la forêt, elle, se trouve sur la rive gauche. C'est là, dans cette forêt que se trouvent les tombes, kirant ou chrétiennes, voire même les deux à la fois. On ne peut pas parler de cimetière, car il n'y a pas d'enceinte ou de murs protégeant les tombes.

C'est un espace ouvert, sale et pollué où, pour éviter les pillages, les offrandes (billets, fleurs etc.) sont déposées sur la tombe. Seul le plat en laiton servant à nourrir l'âme de la défunte, lors de son voyage jusqu'au pays des ancêtres (le Sarikhim) est conservé dans le cercueil. En amont de la Bagmati, sur une colline, se trouve un temple kirant, situé près d'un temple hindou : c'est aussi là que se trouve le siège d'une association indigéniste kirant : Kirat Religion-Culture Council Nepal.

II. Récit et analyse d'une observation participante : funérailles urbaines Bahing-Raï à Katmandou

1. Par quels actes participants ai-je pu me rapprocher de la tombe ? Quelles étapes ai-je suivies ? Que retenir de cette observation participante ?

Voici, comme lignes directrices, les actes participants grâce auxquels j'ai pu me rapprocher de la tombe et de l'assistance endeuillée :

Je reste en hauteur, ne voulant pas imposer ma présence dans un moment si intime et surtout si douloureux, par décence et par pudeur. (...) On me tend un livre de présence où j'écris mon nom, mon prénom et mon adresse électronique. (...) Finalement, quand la cérémonie commence, je décide de me rapprocher un peu plus, tout en conservant mes distances sur les hauteurs. (...) Je reste accroupie à côté d'une tombe. (...) Je n'ai rien à me reprocher, je ne piétine pas cette tombe, ni ne me suis assise sur celle-ci. (...) Je lui demande s'il est Dillingpachha comme la défunte, ce à quoi il répond que non, qu'il est Hojupachha. Puis, il m'invite à participer à la cérémonie funéraire. Je descends de la colline où j'étais, sans pour

autant m'insérer dans la foule. Je sens que je ne suis pas la bienvenue : des gens se retournent et posent leur regard sur moi, sans pour autant interrompre la cérémonie. Je remonte. Voilà donc le maître de cérémonie qui s'approche de moi. J'ai les larmes aux yeux. Il me dit de participer. (...) C'est en faisant ce geste, celui de déposer une fleur et un billet, puis de prier, que je m'insère dans la foule. (...) Bom Dai me dit de faire le dernier rite de la main gauche et Shanta m'explique que je dois jeter de la terre. Les gens jettent donc trois fois de la terre de la main gauche sur le cercueil déjà enfoui. Je fais de même. (...) Le maître de cérémonie demande une minute de silence à l'assistance qui s'exécute. Tandis que l'encens continue de brûler, deux personnes récitent une sorte de prière en langue Bahing Rai (certainement une prière du muddum). Je ne suis qu'à un mètre de la tombe.

On pourrait proposer trois étapes :

- une distance par rapport au groupe qui se traduit par du respect, de la compassion et des pleurs ; de la décence, en fait. La mort n'invite pas les proches et les amis par un faire-part. Il serait indécent de vouloir m'imposer et de ne penser qu'à moi.

(Autrement dit, si un ethnologue népalais s'invitait aux funérailles de votre maman par exemple, que feriez-vous ? Laisseriez-vous un inconnu faire ce qu'il veut dans de telles circonstances ?)

- une participation aux rites d'adieux et une insertion dans la foule qui se font toutes deux par des pleurs, un dépôt d'argent et de fleurs et aussi par une prière.

- une proximité par rapport à la tombe qui se fait en jetant trois fois de la terre de la main gauche sur celle-ci, puis en écoutant la prière du *muddum* récitée par deux experts.

2. Comment, plus d'un an après, analyser et bien interpréter les étapes de cette "expérience de contact personnel et unique" ?

Après cette observation participante, lorsque je demandai au maître de cérémonie, qui n'est autre que le secrétaire général de l'association indigéniste "Bahing Kirat Mullukhim", s'il y avait une raison pour que les femmes soient du côté "colline" et les hommes du côté "tombe", il me répondit que non, mais que j'étais à part, du fait que mes larmes traduisaient mon hypersensibilité et mon état émotif extrême. Mais alors, étais-je réellement à ma place ?

En effet, que penser de ce que nous dit David Le Breton (2010 : 81) ? Je cite : « *La douleur possède ses rites d'expression que l'on ne transgresse pas sans le risque d'indisposer les bonnes volontés ou, ailleurs, le blâme par trop d'expressivité.* »

Cette remarque est vraie car, dans mon cas, mes larmes ont été interprétées comme trop expressives et donc blâmables.

Par ailleurs, pourquoi ne pas appliquer cette formule "Doleo ergo sum" (Le Breton, 2010 : 121), c'est-à-dire "Je souffre donc je suis" à l'observation participante des rites funéraires des Rai au Népal ?

Cela n'est pas sans rappeler la classification des émotions primaires par Paul Ekman en 1972, dont la tristesse fait partie.

Rappelons que la première question qu'on me posa à ces funérailles Bahing-Rai urbaines concerna l'attitude des Mexicains face au deuil et à la mort : *est-ce vrai que les Mexicains ne pleurent pas ?* Cette question (qui n'est qu'une mauvaise interprétation d'un récit que j'avais fait à mon informateur sur la Fête des Morts au Mexique), cette questions donc, non seulement, nous rappelle ce que nous disions au tout début de cet article (les groupes se

définissent beaucoup plus à partir des frontières qu'ils érigent contre les autres, que par rapport à des caractères communs et partagés), mais aussi, elle nous interpelle : autrement dit, ne pas pleurer, ou du moins, ne pas montrer un minimum de compassion, aurait-il été interprété comme un manque d'humanité ?

Par ailleurs, dans un contexte tout à fait différent, les 6 et 10 octobre 2011, nous avons pu assister à un mariage traditionnel Newar à Katmandou. Il s'agissait d'un mariage arrangé : la mariée et le marié sont donc de la même caste. Quatre jours après la cérémonie religieuse du 6 octobre, le marié va chercher la mariée pour l'emmener vivre chez lui, où plutôt chez ses parents (patrilocalité). Il est d'usage que la mariée pleure à chaudes larmes alors qu'elle quitte le foyer de ses parents où elle a été tant choyée, depuis toute petite. Ce jour-là, elle pleurait et sanglotait énormément, sur le dos qui la portait, tout en faisant le tour du temple du quartier. Sa mère aussi pleurait beaucoup. La mariée refusa même de rentrer dans la voiture où l'attendait son époux, ce qui a donné un ton tragique à ces pleurs. Une des voisines du quartier aussi pleurait, tout comme moi.

C'est comme si les larmes traduisaient un langage universel à l'échelle humaine. En effet, avant de pleurer, cette femme et moi, nous nous regardions comme deux étrangères. Puis, après vu passé la mariée qui sanglotait et se lamentait juste sous nos yeux, cette femme et moi avons pleuré. Puis, nous nous sommes regardées une seconde fois, et là, nous avons pensé la même chose : *"Cette femme est comme moi, puisqu'elle pleure."* Ou alors : *"Au fond, on est toutes les deux pareilles."*

III. Émotions primaires et fonction neurobiologique (et sociale) des larmes

1. Les émotions primaires selon Paul Ekman

De toute évidence, les larmes traduisent la tristesse, qui fait partie des émotions primaires identifiées par Paul Ekman (la tristesse, la joie, la colère, la peur, le dégoût et la surprise). D'un point de vue neurobiologique, les émotions se rattachent au cerveau limbique, le deuxième cerveau, celui situé entre le cerveau primaire - ou reptilien - et le néocortex¹.

D'après ce site Internet, le cerveau limbique est le centre physiologique des émotions, mais aussi celui des automatismes socioculturels car il possède un rôle cognitif lié aux processus émotionnels et aux pulsions (mémoire à long terme).

Le cerveau limbique sert de filtre au néocortex qui lui, correspond au stade de la reconnaissance de l'objet comme réalité externe dans un espace donné. De plus, la fonction associative d'éléments mémorisés est propre au néocortex.

2. Quelle serait alors la fonction neurobiologique (et sociale) des larmes ?

Citons Wikipedia (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Larme>) :

"En quoi est-il utile de pleurer après une émotion forte ?

La composition des larmes évacuées à la suite d'une émotion est très différente des larmes créées en permanence ou des larmes-réflexes. Les pleurs d'émotion contiennent en effet plus de protéines, d'hormones, dont la prolactine mais aussi la leucine encéphalique qui agit sur la douleur. Le message nerveux qui provoque les larmes entraîne également la production

¹ (<http://tecfa.unige.ch/tecfa/teaching/UVLibre/0001/bin27/c11.htm>).

d'antalgiques naturels (d'origine non médicamenteuse). On retrouve également dans ce type de larmes les molécules responsables du stress ou des toxines apparues sous l'effet du stress. Une étude a même calculé que pleurer diminuait la tristesse ou la colère de 40 % environ. La particularité des larmes d'émotion reste largement inexplorée. Les effets de catharsis ou relaxant des larmes qu'avancent certaines thèses restent à confirmer, observe la DOG dans une étude publiée en 2009."

En conclusion, l'action de pleurer serait donc une catharsis, au sens propre comme au sens figuré : le fait que les larmes sortent, et soient donc apparentes aux yeux de tous, procurerait un soulagement psychique et physiologique pour l'individu, mais aussi une reconnaissance sociale de cette émotion primaire qu'est la tristesse par les autres membres de la société en question, sans que le philtre culturel ne vienne biaiser l'interprétation d'une telle réaction.

Références bibliographiques

- ALLEN, N. J. (1997), "Hinduization : The Experience of the Thulung Rai", in *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom : The Politics and Culture of Contemporary Nepal*, Edited by D. Gellner, J. Pfaff-Czarnecka and J. Whelpton, Harvard Academic Publishers.
- LE BRETON, D. (2010), *Expériences de la douleur : entre destruction et renaissance*, Paris, Ed. Métailée.
- DAHAL, D. R. (1985), *An Ethnographic Study of Social Change among the Athpahariya Rais of Dhankuta*, CNAS, TU, Kathmandu, pp. 95-100.
- HEBERT, K. H. and GAENZLE M. (2009), *Rai Mythology : Kiranti oral texts*, Harvard University Press.
- GAENZLE, M. (1997), *Changing Concepts of Ethnic Identity Among the Mewahang Rai*, in *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom : The Politics and Culture of Contemporary Nepal*, Edited by D. Gellner, J. Pfaff-Czarnecka and J. Whelpton, Harvard Academic Publishers.
- GAENZLE, M. (1999), "The making of good ancestors : separation and exchange in Mewahang Rai funerary rites", in *Ways of Dying : Death and its meaning in South Asia*, Schömbucher E. and Zoller C. (éd.), New Delhi : Manohar, pp. 49-67.
- B. LEE, M. (2006), *Bayung Rai a sociolinguistic survey*, Editions Center National for Asian Studies, Tribhuvan University.
- REX LEE, J. (1974), "Religious Symbolism in Limbu Death-By-Violence", *Omega*, V, n°3, pp. 257-266.
- LEVI-STRAUSS, C. (1958), *Anthropologie Structurale I*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. (1973), *Anthropologie Structurale 2*, Paris, Plon.
- MAC DOUGAL, C. (1979), "The Kulunge Rai ; A Study in Kinship and Marriage Exchange", *Bibliotheca Himalayica*, Series III, Vol. 14, Kathmandu, Népal, pp. 123-127.
- MICHAILOVSKY, B. and SAGANT, P. (1992), *Le chamane et les fantômes de la malemort. Sur l'efficacité d'un rituel. Chamane et chamanisme au seuil du 2ème millénaire*, Diogène, pp. 20-36.
- PERRIN, M. (1995), *Le Chamanisme*, Paris, PUF.
- SCHLEMMER, G. (2004), *Vues d'Esprits : La conception des Esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, thèse, Paris Nanterre, pp. 512-526.

SCHLEMMER, G. (à paraître), *La Politique des Morts : Ancêtres, mauvais morts ou modalités d'action chez les Kulung Rai, une population de l'Himalaya*.

SETTA, R. C. S. and SONTHEIMER, G. D., *Memorial stones, a study of their origin, significance and variety*, Dharwar, Heidelberg, Institute of Indian Art History.

TOBA, S. (1992), *Rites of Passage, an aspect of Rai Culture*, Kathmandu, Royal Nepal Academy.

VON STOCKHAUSEN, A. (2007), *Guiding the way : Death rituals of the Dumi Rai of Eastern Nepal*, Master Thesis at the Philosophical Faculty of Zürich.

Corps, émotions et récits dans la consultation médicale en acupuncture : éléments de réflexion ethno-cinématographique

Gilles Remillet
Maître de conférences en cinéma anthropologique et documentaire
H.A.R. (Histoire des arts et des représentations)
UFR PHILLIA - Département des Arts du spectacle
Université Paris Ouest Nanterre La défense
(Nanterre – France)
gilles.remillet@orange.fr

Genèse de l'enquête

J'ai été très tôt sensibilisé à la pratique médicale libérale de l'acupuncture en milieu occidental par l'intermédiaire de mon épouse, elle-même médecin acupuncteur et diplômée en médecine traditionnelle chinoise de l'université de Médecine de Montpellier-Nîmes après un parcours classique de médecine générale, une vocation découverte à l'âge de 15 ans après avoir été soignée par acupuncture. De son côté des bribes de mon travail d'ethnologue lui parvenaient également à travers mes travaux en anthropologie du religieux et mes interrogations sur la place du récit dans les rituels thérapeutiques d'exorcismes catholiques, objets de mes recherches précédentes.

Dans nos discussions il s'agissait souvent de nous interroger sur le sens accordé par les patients à leurs maux, au rôle joué par leurs émotions dans la perception de leur maladie et à la place qu'occupait ce récit subjectif pour le médecin dans son « attirail thérapeutique ».

En 2002, cette question a donné lieu à un travail de terrain en anthropologie de la maladie réalisé par mon épouse pour sa thèse de médecine et portant sur l'incidence des représentations sociales de l'épilepsie dans la relation médecin/malade, ici ma collaboration se limitait à un travail de conseiller scientifique en ethnologie. Dans cette étude l'auteur concluait à l'existence d'une attitude médicale récurrente consistant à minimiser l'importance du vécu et des interprétations des malades : « (...) *La médecine tend à considérer tout ce qui touche l'homme dans sa globalité, son projet de vie, comme des propos philosophiques et spéculatifs hors de son champ d'intérêt. En s'opposant par principe au sens commun, en niant sa réalité, sa cohérence et son efficacité, la médecine perd l'occasion de potentialiser ses effets* » (Aledo-Remillet, 2004 : 237). Autrement dit, c'était le sens même du récit de la maladie par le patient qui tendait à être refoulé dans la « catégorie du subjectif » plutôt que d'être pensé comme un possible matériel de travail thérapeutique pour le médecin.

Ce premier travail sur le statut accordé à la « parole profane » dans la relation médecin/malade a attiré mon attention ethnologique et j'ai voulu savoir ce qu'il en était de ce récit subjectif du patient dans la relation médecin/malade en acupuncture, médecine qui tend à se présenter soit en réaction, soit en complément de la médecine scientifique biomédicale, comme plus ouverte à la démarche de soin intégrant une compréhension plus globale de l'homme malade et où le champ du corps et des émotions semble tenir une place primordiale.

D'une manière plus large, comment les interprétations médicales peuvent-elles se construire à partir de ce que le patient exprime de son corps souffrant ? En d'autres termes, dans une consultation médicale d'acupuncture où la prise en charge thérapeutique n'est pas différée mais s'effectue plutôt sur « le champ » ; ici les aiguilles de l'acupuncteur remplaçant les médicaments du médecin allopathe, quelle est la place accordée au corps, à la parole du malade et à ses émotions dans la construction de « sa maladie » ? Comment le malade arrive-t-il à exprimer ses maux en les transformant en récit ? Comment le médecin tient-il compte de

la part émotionnelle des symptômes pour élaborer son diagnostic médical et choisir la solution thérapeutique adéquate ?

Tel est l'objet de cette communication qui se situe dans le contexte d'une ethnologie du proche et de la société française contemporaine. C'est donc à partir de consultations observées auprès de médecins acupuncteurs français¹ que je tenterai un retour réflexif sur l'objet d'étude, situé entre émotion et cognition. J'exposerai comment j'ai choisi d'avoir recours au film comme pratique d'enquête et j'évaluerai de manière critique dans quelle mesure l'observation filmée des pratiques de soin permet de saisir quelques unes de ces « manifestations émotionnelles », matière première de la relation thérapeutique en acupuncture.

I. Le champ des émotions

1. Point de vue ethnologique

Mais à quoi nous référons nous lorsque nous parlons des émotions ? Sont-elles seulement observables et comment les interpréter ? De nombreux auteurs ont déjà soulevé ces questions théoriques et méthodologiques. Sans viser à l'exhaustivité des travaux sur la question, je rappellerai pour les besoins de l'exposé que « (...) *les sentiments et les émotions peuvent être comparés aux attitudes et aux valeurs, en ce qu'ils ne sont pas accessibles directement, mais par le biais de leurs manifestations corporelles ou verbales. Comme elles, ils peuvent être feints, affichés avec ostentation, ou au contraire dissimulés, maîtrisés, atténués dans leur expression* » (Castra, Cresson, 2008 : 56). Comme le rappellent les auteurs « (...) *il est illusoire de les penser comme pur jaillissement authentique. Les sentiments et les émotions sont tout comme les valeurs et attitudes, le résultat de processus complexes, d'interaction et de socialisation (...)* » (Castra, Cresson, *op.cit.* : 56).

Dans une perspective similaire Julien Bernard propose différentes voies pour comprendre les émotions en situation d'enquête en distinguant 4 niveaux d'analyse : « *l'analyse des émotions « en première personne » (celles du chercheur), qui exige une réflexivité du chercheur sur ses propres émotions, l'analyse en « deuxième personne » (celle des enquêtés) qui demande une réflexivité d'autrui sur les siennes (opération délicate tant les émotions s'éprouvent plus qu'elles ne se disent), l'analyse en « troisième personne », sur les « méthodes et conditions sociales d'attribution d'affects à autrui, option qui permettrait ne plus tant les concevoir comme des vécus subjectifs que comme des catégories ordinaires de la vie sociale, à la fois données de l'action et objet de discours* » (Bernard, 2007 : 110-111).

Cette dernière conception, qui consiste selon l'auteur à « *désincarner les émotions* » (Bernard, *op.cit.* : 110) est très utile pour notre réflexion car elle permet d'envisager ces « états subjectifs » comme ayant nécessairement des manifestations sociales concrètes, dont

¹ L'enquête de terrain s'est déroulée de mi-septembre 2009 à juin 2010 et a porté sur 6 médecins-acupuncteurs, 4 hommes et 2 femmes. Tous exercent dans la région Languedoc Roussillon, sur le département du Gard (Nîmes), de l'Hérault (Montpellier/Mauguio) et de l'Aude (Perpignan). Ces médecins acupuncteurs sont membres de l'Association Française pour l'Etude des Réflexothérapies et de l'Acupuncture (AFERA), créée en 1973, et dont le siège se situe à Nîmes et rassemble plus de 100 médecins répartis sur toute la France. Aussi, le nombre des consultations étudiées a été fixé non pas dans une optique statistique mais plutôt dans un souci qualitatif, fondé sur le principe épistémologique de la saturation de l'information relatif à chaque méthode utilisée ; observation filmique, observation directe et entretien. Les patients enquêtés sont au nombre de 113 ce qui représente 135 consultations, 108 en milieu libéral et 27 en milieu hospitalier dont 75 ont fait l'objet d'un enregistrement vidéographique constituant un corpus filmique d'une centaine d'heures de rushes tandis que les 60 autres consultations ont été observées directement et transcrites sous la forme de notes de terrain. Enfin à partir d'une sélection du corpus filmique, plus de 30 entretiens ont été menés auprès des patients et des médecins afin de confronter le niveau du discours et des représentations à celui des pratiques de soins elles mêmes.

les expressions et les interprétations se donnent à voir et à entendre aux acteurs en situation de soin comme à l'observateur ethnologue. De fait, leurs caractéristiques sensibles seraient propices à une méthodologie d'enquête fondée sur l'usage du film comme outil d'investigation ethnographique, seule instrumentation technique capable d'appréhender dans le même temps l'action et le discours. Il s'agit donc de comprendre quelle place est accordée aux émotions dans la construction de la relation thérapeutique au sein même de la consultation d'acupuncture, de saisir la manière dont elles se mettent en scène aussi bien du côté du patient que de celui de médecin, sans oublier d'évaluer les répercussions que peuvent avoir ces états émotionnels sur l'enquêteur pour la connaissance anthropologique du milieu étudié.

Mais avant de poursuivre dans ce sens, j'aimerais présenter de manière synthétique l'importance accordée à la notion d'émotion dans le système théorique de la médecine traditionnelle chinoise. Je reviendrai ensuite sur le déroulement type d'une consultation d'acupuncture telle que j'ai pu l'observer sur mon terrain d'enquête. Enfin, je dévoilerai le dispositif filmique mis en œuvre pour rendre compte des relations de soin entre les médecins et les patients, et au-delà, à travers l'analyse des données filmées, je montrerai comment la catégorie des émotions déborde largement la notion d'état affectif pour s'inscrire dans le champ du récit biographique du patient, contexte qui lui donne sens et qui devient pour le médecin un élément cognitif fondamental pour l'élaboration de son diagnostic et le choix du traitement.

2. Point de vue de l'acupuncture et de la médecine traditionnelle chinoise

L'acupuncture est une médecine traditionnelle chinoise dont les fondements théoriques n'ont cessé d'évoluer depuis 4000 ans. Cette pratique médicale n'a été connue que tardivement en Occident, les premiers commentaires en ont été fait par les Jésuites au XVII^e et il faut attendre 1934 et les traductions de Georges Soulié de Morant (Ambassadeur de France en Chine) pour que cette médecine devienne autre chose qu'une simple curiosité exotique et puisse trouver une application concrète en France à partir des années 60².

Cette médecine est basée sur une conception énergétique du corps qui fait appel à deux grands principes de la médecine chinoise : le principe du Yin et du Yang, deux courants énergétiques complémentaires, et le principe des cinq éléments.

Dans ce système la maladie est pensée comme le résultat d'un déséquilibre de l'énergie qui circule dans le corps à travers des trajets spécifiques appelés « méridiens ». Le traitement par acupuncture consiste notamment à placer des aiguilles métalliques sur les points précis du corps sur les méridiens, de manière à agir sur la circulation et l'équilibre général de l'énergie vitale. Plus précisément, la maladie est définie comme un trouble de l'énergie dans le corps (appelée *Qi* ou souffle), que ce soit un trouble de la circulation (si blocage, il y a symptôme, par exemple douleur, il faut faire « circuler »), de la production (il faut traiter les organes qui produisent le *Qi*) ou des fonctions du *Qi* (il faut faire « circuler », « réchauffer », « diffuser »...). Ainsi une maladie apparaît-elle soit dans les méridiens, c'est-à-dire dans le système circulatoire où évolue le *Qi* soit dans les organes, dans le système organique qui

² Interroger ici la notion de tradition associée à cette médecine dépasse largement le cadre de cet exposé. Le lecteur pourra notamment se reporter aux travaux d'Elisabeth Hsu, (2007), « La médecine chinoise traditionnelle en République populaire de Chine : d'une « tradition inventée » à une « modernité alternative », in Cheng A., (dir.), La pensée chinoise aujourd'hui, Paris, Gallimard, pp. 214-238. En ce qui concerne l'histoire de l'acupuncture en France à partir des années 30 jusqu'à aujourd'hui, voir également les travaux de Lucia Candelise, (2008), « Construction, acculturation et intégration de l'acupuncture traditionaliste française au XX^e siècle », Documents pour une Histoire des Techniques, n° 16, pp. 76-78.

produit et conserve le *Qi*. Les maladies peuvent être dues à des causes d'origine externe ou interne :

- facteurs externes : ce sont les éléments climatiques (vent, froid, chaleur, humidité, sécheresse qui peuvent léser des organes ou bloquer la circulation du *Qi* dans les méridiens).
- facteurs internes : ce sont essentiellement les excès des six émotions : la Colère qui attaque plus spécifiquement le Foie, la Tristesse le Poumon, la Joie le Cœur, les Soucis/Ruminations qui attaque la Rate, la Peur/Crainte qui attaque le Rein. Les émotions sont ici considérées comme des causes internes parce qu'elles sont générées par l'individu, chaque individu ne réagissant pas de la même façon à un même stimuli émotionnel, en fonction de son caractère, de son passé, sa culture.

Contrairement à la médecine scientifique biomédicale occidentale, qui pense essentiellement la maladie en termes de dysfonctionnements organiques, l'acupuncture aurait plutôt tendance à opposer une vision du corps comme dynamique globale. En fait, l'objet du traitement est d'agir sur les défenses naturelles de l'organisme, qu'elle cherche à renforcer plutôt qu'à remplacer.

II. Ethnographie filmée des pratiques de soin : des émotions au récit

1. Déroulement spatio-temporel de la consultation en acupuncture

La consultation en acupuncture se déroule d'une manière assez ritualisée et présente donc une « *auto-mise en scène* » (Claudine de France, 1989 : 368) spatio-temporelle relativement stable. En effet, cette consultation qui dure environ une heure peut être divisée en plusieurs temps distincts que j'ai pu retrouver chez les acupuncteurs enquêtés avec des variantes relativement faibles liées à des structurations de l'espace de travail différentes. (Séparation ou non du lieu de paiement en fin consultation, séparation au non du lieu d'écoute du patient de celui de la puncture dans une autre pièce) :

- l'attente du patient et son accueil par le médecin,
- le temps de l'interrogatoire qui est le moment où le patient expose sa plainte, ce dialogue qui s'engage entre le patient et son médecin se déroule autour du bureau de ce dernier,
- puis vient le moment de l'examen clinique et de la séance de puncture proprement dite qui implique un déplacement des protagonistes dans l'espace du cabinet puisque ces actions se déroulent sur la table d'examen après que le patient se soit déshabillé,
- là, une fois les points d'acupuncture piqués sur le corps du patient, il est laissé seul avec les aiguilles une vingtaine de minutes avant d'être « dépiqué »,
- une fois le patient rhabillé la consultation se poursuit autour du bureau du médecin et se conclut par la prise d'un nouveau rendez-vous ou pas et par l'accompagnement du patient à la porte du cabinet.

Mais comment décrire la manière dont les émotions travaillent la relation thérapeutique dans la consultation à l'aide de l'image et du son ?

Pour filmer ces différents temps de la consultation, j'ai donc choisi un dispositif filmique qui puisse rendre compte de la complexité des interactions sociales (gestes, attitudes, mimiques, postures, façons de dire et de faire, silences, etc.) entre le médecin et le patient. J'ai donc choisi de filmer avec deux caméras selon le principe du champ/contre-champ de façon à pouvoir restituer dans la continuité sonore les diverses situations d'échanges entre les protagonistes. Cette solution m'a donc permis de synchroniser en plan-séquence deux caméras. J'ai placé une première caméra sur un pied en plan fixe qui filme le médecin soit en cadrage serré sur son visage soit en cadrage élargi le présentant dans son espace de travail assis à son bureau, le patient en face (Fig. 1, 2). Ce dispositif me permet de filmer avec une

deuxième caméra (poste d'observation sédentaire situé à équidistance des protagonistes), toujours en plan-séquence et de venir souligner au moyen du zoom optique chez les deux protagonistes ce qui me semble utile au cours des interactions observées. Cette option de réalisation permet également au cinéaste de venir filmer près des corps et de souligner les gestes de l'examen clinique et de la poncture sans que le registre du champ sonore relatif aux paroles accompagnant parfois ces techniques en pâtissent (Fig. 3, 4). Ce dispositif présente



Figure 1



Figure 2



Figure 3



Figure 4

l'avantage de faire varier les points de vue sur l'action sans que le cinéaste n'ait à se déplacer autour des agents pendant les temps de face à face (interrogatoire et fin de la consultation) où s'installent entre eux une relation d'écoute et d'intimité particulière, séquence thérapeutique durant laquelle tout déplacement du cinéaste-chercheur dans l'espace ritualisé du cabinet médical tant à être perçu comme illégitime et invasif.

De plus, ce choix de réalisation bien qu'a priori très strict et assez limité sur le plan de la mise en scène permet de ne pas « pré-monter » le film au tournage en lui donnant un sens déjà trop induit par la perception du cinéaste impliqué émotionnellement par la situation filmée.

Ainsi, les données filmiques produites et proposées à l'analyse critique des enquêtés (médecins et patients) sous la forme d'un premier montage m'ont été très utiles pour évaluer la manière dont la charge émotionnelle de certaines consultations avaient pu induire mes choix de montage. En effet, lors des séances de restitution des films aux enquêtés j'ai pu constater combien j'avais souvent privilégié le patient au détriment du médecin dans mes choix de cadrage, moi-même trop affecté par le discours du patient. J'ai également constaté combien l'expression des émotions par les patients (pleurs, tristesse, joie, rires, etc.) était induite par la grille d'analyse à laquelle les médecins avaient recours.

En effet, l'abord de la MTC, faite de correspondances et d'analogies permet au thérapeute d'aborder tous les champs de la vie du patient (soma, psyché, émotions...), car c'est de tous ces faits qu'il tire les informations propices à la bonne marche de son raisonnement médical. Ces allers-retours entre le terrain et les données filmiques m'ont donc permis de construire un objet filmique non clos, ouvert sur d'autres solutions tant narratives que cognitives tenant mieux compte du point de vue des enquêtés et de leur vécu.

2. Au-delà de l'émotion, le récit

L'analyse des consultations filmées montre que les catégories biomédicales utilisées par les patients pour exprimer leurs maux sont pour ainsi dire déconstruites progressivement par l'interrogatoire des médecins acupuncteurs ayant alors recours à une grille de lecture propre à l'interprétation énergétique des symptômes. Lors de leur interrogatoire, les acupuncteurs orientent leurs questions autant vers le corps que vers le ressenti et les émotions des patients.

Pour les patients habitués à la médecine biomédicale, cet abord est déroutant et ils conservent au début cette forme d'auto-censure, avant de s'autoriser à plus se révéler, parfois même assimilant cet entretien à celui des psychologues ou psychanalystes occidentaux. Par exemple, les patients sont plutôt invités non pas à parler de « leur sciatique » mais à préciser le trajet et le rythme de la douleur, l'amélioration ou l'aggravation de la douleur au chaud ou au froid, la qualité du sommeil et la nature des rêves et les sentiments éprouvés face aux symptômes, autant d'indices importants aux yeux des acupuncteurs pour établir leur diagnostic médical.

Dans le même ordre d'idée, l'analyse fine des images permet aussi de constater combien les éléments biographiques des patients structurent leur discours sur la maladie et leurs rapports au médecin, parler de ses maux c'est d'une certaine manière « se raconter », c'est un moyen de dire qui l'on est et d'exister en tant qu'individu à part entière. La prise en compte réelle ou supposée de ces éléments par l'acupuncteur constitue par conséquent pour le patient un point d'ancrage fort du travail de la relation thérapeutique accompagnant le traitement par aiguille proprement dit. Autrement dit, l'événement que représente la maladie est la plupart du temps déjà présentée au médecin comme socialisée, intégrée dans un « *réseau sémantique* » (Good, 1998 : 344) qui fait sens pour le patient et qui dépasse pour lui le strict cadre de l'expérience corporelle de ses maux. Si les éléments biographiques n'apparaissent pas comme un trop plein de sens aux yeux du patient, ils sont en revanche souvent perçus comme une abondance de signes à interpréter pour le médecin. C'est ici le statut même de la parole qui fait problème, puisque c'est elle qui délivre soit de façon implicite soit de manière très ouverte la manière dont les patients s'expliquent leurs maux. Autrement dit, c'est précisément à travers ce discours sur leurs troubles que les patients font part aux médecins de leurs représentations profanes. Aussi l'intégration de cette signification profane comme élément de diagnostic varie selon la position que les acupuncteurs adoptent face à la valeur épistémique de ces indices symptomatologiques et de leur pertinence pour la médecine chinoise. Certains médecins estiment que l'interprétation de ces « indices profanes » relève plus du travail d'un psychanalyste que de celui de l'acupuncteur, sans pour autant nier l'intérêt de ce récit biographique et son importance pour le patient, il est alors intégré au tableau clinique au même titre que les autres signes cliniques (examen de la langue, prise de pouls, etc.) pour établir le choix des points à piquer. D'autres médecins, ayant par exemple suivi une formation en psychologie ou dans le domaine des thérapies brèves, accordent une place plus forte à ces éléments mais sans pour autant centrer leur diagnostic sur ces seules données. D'une manière générale, j'ai pu observer que lorsque ces éléments de discours semblaient trop éloignés de la demande formulée par le patient de ce qui était comme relevant du champ de l'acupuncture, les médecins avaient tendance à recentrer ce récit et à le guider, à travers leurs questions, sur les liens établis entre le vécu social biographique des maux et leurs expressions, sensations et manifestations corporelles. L'action thérapeutique sur le corps devenait alors l'enjeu majeur de la consultation et l'objet concret du soin. Parfois j'ai pu observer un usage inverse de la relation au corps, non plus envisagé comme finalité du soin mais d'abord comme support à l'expression verbale des maux et des émotions. Dans ce cas, le corps du patient opère comme un « objet neutre » où le détour par l'évocation des sensations corporelles permet au médecin d'aborder des sujets plus intimes concernant la vie sociale du patient.

Conclusion

Si pour les besoins de notre réflexion nous avons séparé de manière arbitraire le domaine du corps, des émotions et du récit dans la consultation médicale d'acupuncture, l'observation filmée des relations de soins révèle quand à elle leur étroite imbrication tant dans les comportements que dans les discours à la frontière des normes, valeurs et représentations. Par

ailleurs, le recours au film comme moyen d'investigation ethnographique nous a permis de prendre conscience des interprétations induites par les charges émotionnelles vécues sur le terrain, comme d'acquérir une connaissance renouvelée des situations observées, sources de questionnements ethnologiques.

D'une manière plus large, il nous semble important d'attirer l'attention sur les possibilités heuristiques qu'offre le film pour une anthropologie des émotions et au-delà, des relations de soin en situation clinique, situées entre émotion et cognition, implication subjective et distanciation critique.

Bibliographie

ALEDO-REMILLET, K. en collaboration avec REMILLET, G. (2004), *Malades, médecins et épilepsies. Une approche anthropologique*, Paris, l'Harmattan, Coll. « Science et Société ».

BERNARD, J. (2007), « Objectiver les émotions dans l'enquête de terrain. Réflexions à partir d'une étude sur le travail des pompes funèbres », in Leservoiser, O. et Vidal, L. (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Editions des archives contemporaines, pp. 109-121.

CASTRA, M. CRESSON G. (2008), « Emotions et sentiments dans le travail de soin professionnel et profane », in Fernandez, F. Lézé, S. Marche, H. (dir.), *Le langage social des émotions. Etudes sur les rapports au corps et à la santé*, Paris, Ed. Economica, Anthropos, pp. 56-75.

DE FRANCE, C. (deuxième édition, 1989), *Cinéma et anthropologie*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme.

GOOD, B. (1998), *Comment faire de l'anthropologie médicale ?*, Paris, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond ».

KAPTCHUK, T. (1983), *Comprendre la médecine chinoise. La toile sans tisserand*, Paris, Satas.

SARRANDON-ECK, A. (2008), « Médecin et anthropologue, médecin contre anthropologue : dilemmes éthiques pour ethnographes en situation clinique », *ethnographiques.org*, (en ligne). <http://www.ethnographiques.org/2008/Sarradon-Eck> (consulté le 12/10/2009).

Chercheur, engagé et professionnel du développement en milieu rural au Togo : équilibre entre affects, technique et distanciation

Mahamondou N'djambara
Doctorant
Université de Lille 1 et Université de Lomé (Togo)
Lille – France
mndjambara@yahoo.fr

« *Je vois, je sens, donc je remarque, je regarde et je pense* »
Roland BARTHES, cité par François Laplantine (Laplantine, 2006 : 109)

I. Introduction

Pour celui qui s'est initié à l'Ethnologie, la première règle qu'il intègre est celle qui lui rappelle à tout moment qu'il doit rechercher la rigueur scientifique par sa capacité de distanciation. Les difficultés liées à cet effort d'objectivation dépendent de la position du chercheur et de son degré d'appartenance à la communauté qu'il observe.

Pour avoir ce « regard éloigné », l'altérité s'est présentée comme une condition indispensable au choix du terrain anthropologique en privilégiant l'étude des sociétés exotiques, particulièrement différentes de celle de l'observateur. Heureusement, comme le précisent les auteurs des *Notions clés de l'ethnologie*, « pour autant, l'ethnologue n'a pas à s'interdire l'étude des sociétés occidentales » (Géraud et al., 2007). Et cela suppose sans doute qu'étant donné que tous les chercheurs ne sont pas forcément des Occidentaux, l'idée est de dire que l'ethnologue peut observer sa propre communauté. Lévi-Strauss n'a pas manqué de le préciser d'ailleurs en ces termes : « toute société différente de la nôtre est objet, tout groupe de notre propre société, autre que celui dont nous relevons, est objet, tout usage de ce groupe même, auquel nous n'adhérons pas est objet »¹.

Aujourd'hui, nous pouvons aller plus loin en disant, pour paraphraser un peu Lévi-Strauss, que même une société qui nous est familière est objet. Bourdieu nous en donne une illustration dans son *Homo Academicus* dont la publication a suscité ce commentaire de Roger Maggiori du journal *Libération* du 24 décembre 1984 : « *Que pouvait-on en effet objecter à Bourdieu avant même de lire son livre ? Qu'on ne peut pas, sauf à sacrifier toute objectivité scientifique, parler de manière "dégagée" et neutre d'un monde social où l'on se trouve soi-même gagé et engagé* ». Mais, Bourdieu, en faisant un retour réflexif sur sa propre situation de chercheur, a répondu d'avance à une telle objection. Il a rédigé un chapitre de près de cinquante pages qui est peut-être plus fort que tout le livre et constitue sans doute l'une des leçons les plus magistrales de méthodologie sociologique.

Une fois la question du choix du terrain, proche ou non de l'observateur, tranchée, se pose celle de la prise en compte ou non des émotions dans la construction du savoir anthropologique. Ce questionnement trouve sa raison d'être parce que depuis toujours, est considérée comme connaissance scientifique, une connaissance dépouillée au maximum de toute émotion et essentiellement basée sur la raison. Si Platon pensait que les émotions perturbaient la raison, Kant est allé plus loin en considérant les émotions comme étant des maladies de l'âme (Cosnier, 2006). L'idée est de dire qu'il faille un certain calme et une

¹ Cité par Géraud et al., *op.cit.*

sérénité pour conduire une recherche scientifique. Cependant, est-il juste d'établir la dichotomie entre l'émotion et la construction du savoir ?

C'est à cette interrogation que je vais tenter de répondre dans cet article, à partir de mon expérience de terrain. Après avoir défini la notion d'émotion et présenté mon terrain de recherche, je montrerai comment j'ai pu opérationnaliser les émotions qui minent ce terrain ainsi que la manière dont je les ai intégrées dans la construction des résultats de ma recherche.

Lorsqu'on aborde le champ des émotions, on se rend compte que les définitions varient considérablement d'un auteur à l'autre. Il ne s'agit pas ici de revenir sur ce débat, mais il est important que je précise ce que j'entends par émotion tout au long de cette ma démarche. Parmi les définitions possibles, j'en ai choisi une qui est plus proche de la perception des émotions telles que perçues sur mon terrain de recherche. J'ai préféré celle de Lazarus, traduite par Bruno Fortin en ces termes : « *Les émotions sont des réactions complexes qui engagent à la fois le corps et l'esprit. Ces réactions incluent un état mental subjectif, tel que la colère, l'anxiété ou l'amour, une impulsion à agir, tel que fuir ou attaquer, que cela soit exprimé ouvertement ou non, et de profond changement dans le corps, tel qu'une augmentation du rythme cardiaque ou de la pression sanguine. Certains de ces changements corporels préparent à des actions d'adaptations soutenues. D'autres - tels que les postures, les gestes et les expressions faciales - communiquent aux autres ce que nous ressentons ou ce que nous voulons que les autres croient que nous ressentons* » (Fortin, 2002).

II. Moi et mon terrain

J'ai choisi d'observer une communauté de migrants ruraux au sud du Togo, pays d'où je suis originaire. Il s'agit de migrants venus du nord du pays (région d'où je viens), de l'ethnie *kabyè*² (que j'ai « connue » pendant une période de ma scolarité et dont je parle la langue). Je n'entends pas revenir sur le débat ethnologique autour du mot « terrain », mais il est important dans ce débat, de choisir. Contrairement à la tradition ethnographique, il ne s'agit pas d'un milieu lointain pour moi, ni d'une société lointaine. C'est un endroit où je me rends, dans mon propre pays, pour « *observer la vie d'une société et recueillir sur elle des informations directement fournies par les intéressés eux-mêmes.* » (Izard, 1991). Cette prise de position fait suite à un questionnement, au vu de la littérature anthropologique : peut-on être anthropologue africain et africaniste, et le cas échéant peut-on être crédible ?

Partis donc pour étudier comment la communauté migrante *kabyè* de Bokocopé vivait en milieu d'accueil, notamment les liens qu'elle entretenait avec les autochtones et les transformations culturelles que cette situation avait pu engendrer, j'ai été surpris par la régularité d'un phénomène qui semble régir leur vie sociale : le recours aux projets de développement comme moyen de garantir le financement de besoins cycliques tels que le rite d'initiation *waah*, alors que généralement, pour financer leurs dépenses liées aux événements cycliques³ ou imprévus, les paysans vendent ou hypothèquent leurs actifs, convertissent de petits montants d'épargne en grosses sommes utiles au moment opportun (Rutherford, 2002).

Un projet de développement est un outil adopté par les États dits en voie de développement, sous l'impulsion des institutions de Bretton Woods pour promouvoir leur développement, et

² Le Togo compte une quarantaine d'ethnies dont les principales sont : *Kabyè* (30 % de la population) au nord, *Ewé* (45 % de la population). Cf. DGSCN.

³ Stuart Rutherford classe les dépenses paysannes en deux catégories : les dépenses liées aux événements cycliques (funérailles, rites, mariages, naissances, l'éducation des enfants, l'aménagement de l'habitat, le veuvage, les fêtes religieuses ou traditionnelles annuelles etc.) et les dépenses liées à des événements imprévus (la maladie, les accidents, les décès, les guerres, les inondations, les incendies etc.).

aussi par les ONG⁴/Associations pour améliorer les conditions de vie des populations pauvres. D'après une de mes enquêtes réalisées sur place, notamment lors de mon mémoire de Master, au moins 80 % des adultes que compte le hameau de Bokocopé appartiennent ou ont appartenu à des groupements villageois de développement. Le groupement villageois étant le porteur désigné d'un projet de développement (qu'il émane de l'État ou d'associations de développement) au niveau du village. La plupart reconnaît avoir soumis, plus d'une fois au moins, un projet agro-pastoral à des ONG ou autres associations de développement. Ce qui m'a donc poussé à regarder de plus près ce phénomène.

J'ai ainsi effectué un séjour d'observation de trois ans auprès de la communauté des migrants kabyè de Bokocopé, un hameau situé à environ 15 km au nord-est de Kpalimé⁵, la deuxième grande ville de la Région des Plateaux au Togo. Sept mois après le démarrage de ma recherche, j'ai accepté un poste de responsable d'une Association de Solidarité Internationale (ASI) au Togo, qui intervient aussi dans la Région des Plateaux où se situe justement Bokocopé, mon terrain de recherche. L'ASI a initié, un an plus tôt, à la demande des migrants, un projet d'élevage. Ce fut donc l'occasion idéale pour moi d'observer la vie quasi-quotidienne de ces migrants autour du projet de développement et de « *faire voir les connexions* » (Wittgenstein, 1982) de cette pratique avec d'autres aspects de leur vie. Il faut dire que si ce poste m'a été proposé, c'est aussi parce que le monde du développement ne m'est pas tout à fait étranger, j'y ai travaillé pendant près de dix années.

Me voici donc dans une situation où, en tant que chercheur, j'aborde un milieu qui m'est familier, dans un contexte professionnel connu. Comment puis-je dans ce cas prétendre à l'objectivité ? Face aux différentes formes d'émotions et d'affect inévitables dans le monde du développement, comment ai-je pu prendre de la distance afin de livrer un travail « scientifique » ? Le but de cette communication est de répondre à cette question en exposant les difficultés que j'ai rencontrées dans ma quête de rigueur scientifique, ainsi que les outils que j'ai mobilisés pour tenter de trouver un équilibre entre émotions, affects et technicité.

Dans mon cas, je ne pouvais prétendre à la cognition qu'en prenant conscience de tous les pièges qui peuvent empêcher la connaissance, surtout dans ce milieu où le projet de développement occupe une place essentielle et apparaît comme « *un enjeu où chacun joue avec des cartes différentes et des règles différentes* » (Olivier de Sardan, 1995). Ici, plus qu'ailleurs, je me suis trouvé dans un monde où « *lorsqu'un individu est mis en présence d'autres personnes, celles-ci cherchent à obtenir des informations à son sujet ou bien mobilisent les informations dont elles disposent déjà. Elles s'inquiètent de son statut socio-économique, de l'idée qu'il se fait de lui-même, de ses dispositions à leur égard, de sa compétence, de son honnêteté, etc.* » (Goffman, 1973).

Le ressentiment s'est avéré alors être l'un des principaux pièges à déjouer. Ce souvenir d'un mal, d'une injure, d'un échec, etc. est à la base de l'expression des *émotions* et des *affects* dont il a fallu que je prenne en considération. J'entends ici par « *émotions* », ces états affectifs passagers qui peuvent être conçus comme un phénomène de désadaptation à la réalité ou plutôt, à la suite de Jean-Paul Sartre, comme une conduite dotée de sens, au moyen de laquelle le sujet s'efforce de s'adapter au monde. Pour cerner ces émotions, j'ai observé les impressions les plus élémentaires d'attraction ou de répulsion – *affects* — qui sont à la base de l'affectivité exprimée aussi bien par les observés que par moi-même. Goffman ne dit-il pas d'ailleurs qu'« *on ne peut saisir en effet des attitudes, des croyances et des émotions*

⁴ Organisme Non Gouvernemental.

⁵ Ville située à 120 km au nord-ouest de la capitale, Lomé.

« vraies » ou « réelles » chez quelqu'un qu'à travers ses aveux ou, de façon indirecte, à travers ce qui apparaît comme un comportement involontairement expressif. » (Goffman, *op.cit.*). Or, ces croyances et ces émotions diffèrent d'un sujet à l'autre et dépendent de l'environnement dans lequel elles ont été observées.

III. Prendre conscience des émotions et des affects

Pour mieux comprendre les diverses expressions, j'ai identifié tous les acteurs en présence ainsi que le rôle qu'ils ont et qu'ils peuvent utiliser dans diverses circonstances en présence des autres, en commençant par moi-même dans le rôle de chercheur, professionnel et intégré à la communauté. En face et avec eux, j'ai les migrants *kabyè*, mais aussi les autochtones, mes collaborateurs (techniciens de l'ASI), les enseignants de l'école primaire de Bokocopé, le pasteur du village, les agents techniques de l'État et d'autres ONG, et enfin ceux que je nomme *figurants* (ouvriers, artisans ou manœuvres recrutés ponctuellement dans le cadre du projet, fonctionnaires ou libéraux ayant acquis des propriétés aux environs du village, visiteurs, élus, etc.). Tous ces acteurs sont inévitablement en *interaction* les uns avec les autres, surtout quand on pense que « toute personne placée en présence des autres a de multiples raisons d'essayer de contrôler l'impression qu'ils reçoivent de la situation » (Goffman, 1973).

Pour influencer les autres dans une situation donnée, chaque acteur développe une panoplie d'actions ou de comportements en conformité avec son statut. J'entends par *rôle*, une activité ou un comportement typique préétabli de la panoplie d'activités possibles d'un acteur, que celui-ci peut utiliser dans une occasion ou dans une autre. Lorsqu'un acteur entre en contact avec un autre, certains aspects de leurs rôles se rencontrent et produisent des rapports. Les émotions et les affects ne sont donc que des manifestations des effets de ces rapports. A l'instar de Jeanne Favret-Saada, je vais tenter d'apporter la preuve empirique de ces relations en revenant sur un fragment de récit (Favret-Saada, 1977)⁶. Ainsi, prenons l'exemple de la *représentation*⁷ de Koura⁸, du 9 octobre 2009. L'objectif de cet entretien était de comprendre les liens que les enquêtés entretenaient avec le pays d'origine et les conséquences que cela pouvait avoir sur leur quotidien. Lors de notre entretien, voici comment il nous parle de ses parents :

« Moi, là où je les accuse, c'est au niveau de la gestion de leurs biens acquis ici en pays d'accueil. Leur idée principale était de bien manger et d'envoyer le reste à leurs parents restés au village au nord. Ils n'ont pas pensé à l'avenir de nous qui sommes leurs enfants. Ils n'ont pas pensé acheter des terres pour garantir notre avenir. Ils se disaient que tôt ou tard ils devraient repartir chez eux et qu'il était donc inutile d'acquérir des terres ici. Maintenant, nous les enfants, nous ne pouvons aller nulle part, nous sommes nés ici, nous avons grandi ici, et même si nous connaissons notre village d'origine, nous ne pourrions pas y vivre. Or, nous sentons qu'à tout moment, nous pourrions être priés par les autochtones, propriétaires terriens, de quitter les lieux. [...] C'est pourquoi, personnellement, mon rêve est de tout faire pour acquérir un terrain rural ici, de m'y installer et de commencer une vie stable avec ma petite famille. »

⁶ Elle écrit notamment à la page 51 : « Les seules preuves empiriques que je puisse fournir de l'existence de ces positions et des relations qu'elles entretiennent, ce sont des fragments de récit ».

⁷ J'entends par représentation, la totalité de l'activité ou du comportement donné par un acteur dans le but d'essayer d'influencer un autre acteur dans une occasion précise.

⁸ N'ayant pas encore obtenu l'autorisation de publication des identités des enquêtés, je leur ai attribué des noms fictifs accompagnés de petits descriptifs (que je ne mentionne pas ici) afin de me retrouver dans mes notes.

Comment vais-je comprendre ou interpréter⁹ cette *expression explicite* de mon informateur au-delà de tout préjugé ? Quelles ont pu être les émotions exprimées et comment ai-je pu en être affecté ? Pour saisir la façon de voir de l'enquêté à ce moment précis en rapport avec les différentes postures que j'ai pu avoir, je me suis appuyé sur le tableau suivant qui définit les acteurs en présence et quelques rôles pertinents qu'ils peuvent avoir.

Code acteur	ACTEURS	RÔLES ¹⁰
A	Nous-mêmes	- (1) Chercheur - (2) Professionnel du développement. - (3) Intégré à la communauté de migrants.
B	Les migrants <i>kabyè</i>	- (1) Enquêtés. - (2) Bénéficiaires d'un projet de développement. - (3) Notre hôte.
C	Nos collaborateurs	- (1) Techniciens de terrains de développement. - (2) Habités des migrants. - (3) Observateurs du processus de recherche.
D	Les enseignants	- (1) Éducateurs. - (2) Autorités intellectuelles locales. - (3) Hôtes des migrants <i>kabyè</i> .
E	Le pasteur	- (1) Cultes. - (2) Conciliateur/recours. - (3) Hôtes des migrants.
F	Agents techniques	- (1) Professionnels. - (2) Courtiers. - (3) Habités.
G	Figurants : ouvriers, artisans, manœuvres, élus, commerçants, etc.	- (1) Clients. - (2) Spectateurs actifs. - (3) Hôtes ponctuels des migrants.

Tableau 1 : visualisation des acteurs en présence.

La première constatation qui peut être faite à partir de ce tableau, est que nous sommes bien en présence de deux acteurs : moi (A) et mon informateur (B) qui est un membre influent de la communauté des migrants. Ce jour, nous avons un rendez-vous d'enquête relatif à son histoire de vie. L'interview s'est déroulée sous un arbre derrière sa case¹¹. A première vue, il s'agit d'une rencontre entre un chercheur (rôle A1) et son enquêté (rôle B1). Mais en tenant compte des trois dimensions de chacun de nous deux, le discours de l'enquêté peut être interprété sous l'angle de neuf (09) rapports possibles.

IV. Le poids des émotions et des affects

⁹ Au sens herméneutique, c'est-à-dire en insistant sur le regard, le sentir et le langage, donc décrire ce que j'ai vu, senti et entendu.

¹⁰ Chaque acteur peut avoir une infinité de rôles. Mais dans le cadre de cette recherche, j'ai choisi d'en retenir les trois les plus pertinents par acteur.

¹¹ Nous devons être conscient aussi du fait que l'environnement dans lequel se déroule l'action est d'une importance capitale. Autour d'une même question, j'ai eu l'occasion de collecter des informations différentes et assisté à des techniques de corps variées.

Et pourtant, le tableau révèle que chacun des deux acteurs a au moins trois rôles. Par conséquent, nous pouvons avoir neuf situations possibles d'interactions¹² entre moi et mon informateur au moment de cette séance d'interview. La prise en compte de ces divers contextes m'amène à trouver dans cette représentation plusieurs rapports et les effets qui en découlent. Les effets de ces rapports se manifestent sous forme d'émotions ou d'affects.

Rapports	Description.	Affects/Émotions
(A1, B1)	Découverte/information/connaissance	Joie, surprise, remords, anticipation.
(A1, B2)	Compréhension/jeu des acteurs	Anticipation, optimisme, joie, déception.
(A1, B3)	Partage/secrets/complicités.	Acceptation, amour, optimisme, tristesse, remords.
(A2, B1)	Evaluation/Diagnostic	Soumission, peur, anticipation, surprise, joie, optimisme, déception.
(A2, B2)	Complicité/Partenariat/jeux	Acceptation, optimisme, surprise, joie, mépris, agressivité, intimidation.
(A2, B3)	Victimisation/sollicitations	Tristesse, surprise, colère, peur, anticipation, optimisme, déception, soumission.
(A3, B1)	Prudence/précautions/ouverture	Anticipation, acceptation, surprise, joie, optimisme.
(A3, B2)	Reconnaissance/témoignage/partage	Joie, acceptation, peur, optimisme, soumission, déception, intimidation.
(A3, B3)	familiarisation/courtoisie/confiance	Amour, joie, acceptation, surprise, optimisme, soumission, intimidation, colère, tristesse, peur, déception.

Tableau 2 : Présentation de la rencontre des acteurs, de la situation qu'elle crée et des émotions ou affects qui peuvent en découler.

Comme on peut le constater, lors de mon travail d'observation, j'ai vécu une multitude de situations chargées d'émotions de diverses catégories et de degrés différents. Je ne saurais exposer ces situations dans le cadre de cet article. Le tableau ci-dessus ne montre qu'une seule situation, celle de la rencontre entre un enquêté et moi. L'idée n'est pas d'étudier les émotions. De nombreux psychologues se sont déjà penchés sur la question. Il s'agit, en tant qu'anthropologue, de faire preuve d'« intelligence émotionnelle » (Goleman, 1997) qui consiste à prendre conscience de toutes les formes possibles d'émotions dans toutes les situations ; d'apprendre à les identifier, à les vivre pendant le travail d'observation, puis à les comprendre lors de l'analyse et de l'interprétation.

C'est ainsi que pour construire ce tableau, je me suis basé sur les types d'émotions reconnues par la communauté scientifique et décrites par Jacques Cosnier dans son ouvrage *Psychologie des émotions et des sentiments*. Il existe un certain nombre d'émotions basales ou primaires, « caractérisées par des éprouvés spécifiques (affects), des expressions comportementales spécifiques et des manifestations physiologiques tout aussi spécifiques » (Cosnier, 1994). Leur nombre varie d'un auteur à l'autre, mais les plus communes sont la joie, la tristesse, le dégoût, la surprise, la colère et la peur. A ces émotions de base s'ajoutent plus d'une centaine

¹² Si nous considérons les deux acteurs A – nous - ; B – l'enquêté – et 1,2,3 les modèles d'actions pré-établies ou rôles de chaque acteur, nous aurons en effet les 9 situations (A1, B1) ; (A1, B2) ; (A1, B3) ; (A2, B1) ; (A2, B2) ; (A2, B3) ; (A3, B1) ; (A3, B2) ; (A3, B3) qui sont des contextes différents d'interactions, certes à des degrés divers selon la sujet abordé.

d'autres qualifiées de secondaires notamment par Plutchik (Plutchik, 2002)¹³. J'ai pu dès lors comprendre et interpréter le récit de l'enquêté sous plusieurs angles de vue.

Je peux voir dans ce récit, un migrant combatif, malheureux, le bénéficiaire courtisan, qui sait ce qu'il veut, le confident, le prévoyant, etc. De même, moi aussi, je me dois de prendre conscience de mes différentes postures dans ces neuf situations d'interactions entre nous deux. Je me suis interrogé sur la position qui m'était attribuée de façon subjective par les enquêtés à travers leurs propos ou à travers les expressions de leur corps : moi, intellectuel, analyste et peut-être détenteur de solutions ; moi, bienfaiteur, représentant d'une organisation ; moi, ami et confident selon mon degré d'implication dans la communauté ; moi, hôte de longue durée ; etc. Ne pas tenir compte de ces aléas, c'est courir le risque de ne voir qu'une seule facette de l'action de l'enquêté et surtout le risque d'exalter ma propre subjectivité ainsi que celle de mon informateur.

Vient alors le moment crucial de la construction des traits significatifs que j'ai pu dégager de cette rencontre. Dans un souci d'objectivation, j'ai donc essayé d'énumérer les émotions exprimées par l'enquêté au cours de son récit. Le but est de voir comment j'y ai été affecté et comment cela a pu modifier ma vision, car je n'aurais pas pu, non seulement les prévoir, mais aussi les éviter. Elles devraient s'exprimer de toutes les façons, et mon travail a consisté à les prendre en compte. Tour à tour, j'ai noté *un enquêté souriant*, mais qui présentait une expression de *dégoût* et qui avait *un air accusateur* vis-à-vis de ses parents qui n'auraient pas pris soin de *garantir son avenir* (déception). Comment pouvait-il *sourire* en même temps qu'il éprouvait une certaine *douleur* ? Que devrais-je comprendre, était-il *fier* de ses parents ou était-ce un « *rire jaune* » ? En face, j'éprouvais quant à moi de la *compassion* qui m'éloignait du *sourire* et surtout un peu de *colère* due au fait que je me suis senti fortement concerné par la question. Je me suis trouvé, dans ce cas, dans une posture de chercheur et de proche à la fois. Le petit sourire de l'enquêté peut se comprendre, lorsque j'ai remarqué par la suite *un enquêté attentionné* et *compréhensif* qui trouve une raison à ses parents (ceux-ci étaient certains de repartir dans leur village d'origine). A partir de là, je me suis laissé affecter par les émotions de quelqu'un qui ne veut pas baisser les bras et qui sait ce qu'il cherche, après avoir surmonté sa *peur du lendemain* et l'impasse dans lequel il se trouve. C'est sans doute ma posture d'engagé et de professionnel du monde du développement qui provoque en moi ces émotions et qui me pousse à m'intéresser à ce qu'il compte faire pour y arriver. C'est ainsi que lorsqu'il dit que son rêve était d'acquérir un lopin de terre, ma préoccupation a été de savoir comment est-ce qu'il pensait s'y prendre. Il a alors parlé d'épargner toujours un peu plus d'argent et surtout de *continuer* à soumettre des projets de développement à des ONG « *comme nous l'avons toujours fait ici* », ajoute-t-il. En me laissant affecter par les émotions issues de l'interaction entre lui et moi en ce moment précis et en exprimant mes émotions à mon tour, j'ai découvert des éléments supplémentaires qui venaient corroborer une de mes hypothèses de recherche qui était finalement de montrer que, pour *les migrants kabyè de Bokocopé*, le projet de développement était un phénomène social où s'exprimait à la fois l'économique, le juridique, le moral, le religieux, le culturel, ainsi que toutes les formes esthétiques auxquelles ces faits aboutissent.

Pour rendre compte de mon terrain, je ne me demande donc pas forcément vers où est-ce que mes hôtes cherchent à me mener, je me laisse guider par les circonstances, les situations, les émotions, les sentiments, les affects qui découlent de ces situations. Même les biais que ce choix pourrait engendrer font partir de mon texte, c'est le cas par exemple des biais liés aux

¹³ Sur les types d'émotions, voir le *Guide des émotions* de Michelle Larivey sur www.redpsy.com/guide.

effets des rapports (A2-B2) et (A2-B2), c'est-à-dire moi en tant que professionnel du développement et eux en tant que enquêtés et bénéficiaires d'un projet de développement financé par un organisme que je représente auprès d'eux.

V. Les biais liés à la lucidité complaisante et à l'effet de domination symbolique

Un autre piège que j'ai perçu est celui que je peux appeler le piège de la *lucidité complaisante*, pour désigner le fait que je me sois trouvé en présence de sujets en pleine possession de leurs facultés intellectuelles, perspicaces, voire clairvoyants, qui maîtrisent très bien le monde du développement et qui sont prêts à se montrer agréables, à rendre service ou à faire montre d'une indulgence excessive envers moi. C'est un comportement à même de déjouer mon regard objectivant, surtout si je ne prenais pas conscience du fait que ces sujets étaient en plein dans leur rôle, celui de produire des impressions qui expriment leur sensation d'obligeance à mon égard en tant que leur « sauveur ». Or, la capacité de ces acteurs à donner des impressions peut se présenter sous deux formes : une forme explicite avec des mots, par l'utilisation de termes génériques ; ou alors une forme indirecte, c'est-à-dire par des gestes, des signes et même des techniques du corps entendues comme « *les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps* » (Mauss, 1968).

« *Bonjour chef!* », « *nous vous souhaitons le bienvenu monsieur* », « *directeur, le projet marche bien* », « *grand-frère, je vous ai vu hier en ville* ».

Ce sont là quelques expressions utilisées par les observés pour me désigner, et pourtant ils connaissent tous mon prénom. Mon statut de responsable d'ONG travaillant *avec eux* autour d'un projet d'élevage crée inévitablement une relation d'interactions qui a pour corollaire un *effet de domination symbolique*. Dans un pareil cas, j'ai été amené à m'interroger sur la position que les migrants *kabyè* m'attribuaient subjectivement à travers ces propos et surtout sur les incidences que cela pourrait avoir sur leurs expressions aussi bien explicites ou directes. Car, de toutes les manières, nous nous devons de « *faire partie des hiérarchies* » (Leservoisier, 2005). En fonction des *intérêts* (en tant qu'émotion secondaire) de l'enquêté, je suis perçu différemment. Selon les cas, je suis considéré, soit comme le représentant de l'institution à partir de laquelle ils ont pu entamer une activité qui va leur permettre d'améliorer leur condition de vie, donc comme un fonctionnaire, un intellectuel, un « bourgeois », un dominant « directeur », soit comme un observateur – qui a réussi à créer une familiarité avec eux – ou quelqu'un susceptible d'être un confident, à qui on peut dire des choses comme à un « frère ». Et selon ces différentes situations, les données collectées ont un sens et une importance particulière. Situation délicate aussi bien pour moi que pour mes informateurs.

Autant je dois prendre conscience de ces variations de contextes tout en surmontant mes propres préjugés, autant je place mon informateur dans une situation où il doit interpréter sa propre culture ainsi que la mienne. C'est ce paradoxe que Paul Rabinow décrit en ces termes : « *on demande à l'informateur de penser certains aspects de son propre monde sous des angles multiples, et il doit ensuite apprendre à élaborer différentes représentations de cet objet nouvellement mis en lumière à l'intention de quelqu'un qui se trouve en dehors de sa culture, qui ne partage presque aucun de ses présupposés, et dont les intentions et démarches sont obscures.* » (Rabinow, 1988). Ce « *procès d'interlocution* » (Favret-Saada, *op. cit.* : 52) devient plus délicat encore avec cette relation implicite de domination imprimée par mon statut de professionnel du développement, et reste de ce fait une situation emprunte d'émotions et d'affects.

VI. Conclusion.

« *On ne peut pas mettre le vent en cage* » disait Christophe André, en citant un proverbe, à propos des émotions (André, 2006). Les émotions jouent en effet un grand rôle dans notre vie. Elles guident nos décisions, elles influencent nos relations sociales. Quoi de plus normal que d'éprouver des émotions et des sensations en tant qu'être humain. Et si l'homme est au cœur de l'objet anthropologique, la construction de la connaissance ne saurait se faire en embrigadant les affects au profit d'une certaine rationalité qui serait la base de la scientificité. Même si la recherche anthropologique a mis du temps pour s'intéresser au corps comme objet d'étude, on peut noter aujourd'hui la construction d'un postulat de base tel que rapporté par Françoise Héritier : le corps est le point d'ancrage de la pensée et de l'ordre social, et la nature sensible du corps infère une dimension affective de la vie sociale. Dès lors, une question mérite d'être posée : « *peut-on raisonnablement penser que cette nouvelle anthropologie du corps et des affects qui s'y rattachent contredit fondamentalement celle fondée sur la mise en évidence de structures, qui semble impliquer exclusivement l'usage de la raison ?* » (Héritier, 2003).

A cette question, mon expérience de terrain relaté ici me permet d'affirmer que non seulement il n'y a point de contradiction, mais surtout qu'il s'agit d'une orientation éclectique à prendre en compte. Mon terrain de recherche, le monde du développement, est un cadre chargé d'émotions, il serait incohérent de ne pas tenir compte, tant des faits réels que des faits irréels, émotionnels pour ainsi dire. J'ai donc essayé de trouver un équilibre et une justesse émotionnels comme rationnels pour rendre compte des situations observées en me laissant guider par les différentes situations d'enquêtes. Comme le dirait Favret-Saada, cela peut paraître une stupidité quand on sait que « *l'ethnographie [...] ne peut se désigner comme science qu'à la condition d'effacer la trace de ce que fut le travail sur le terrain [...]* », mais, toujours comme elle, « *je soutiens pourtant que la stupidité de l'ethnographe, c'est-à-dire son refus de savoir où l'indigène veut l'entraîner, est inévitable dans de semblables circonstances* » (Favret-Saada, *op.cit.*).

Les conditions d'observation ont été particulières, d'autant plus que, non seulement je suis face au monde des migrants *kabyè* de Bokocopé, mais aussi au mien, ou plus précisément à mes mondes : mon monde de professionnel, celui de chercheur et celui de proche (ou que nous considérons comme proche)¹⁴. Le but de ma recherche reste, certes, la compréhension du monde de ces migrants, mais il a été difficile pour moi de le décrire, sans prendre en considération d'une part les représentations officielles de l'institution que j'incarne (représentations qui forgent une bonne partie de mes préjugés ainsi que ceux des enquêtés), et d'autre part les critères de distanciation qui me sont dictés par ma posture de chercheur. La maîtrise et l'utilisation des termes ou vocabulaire génériques¹⁵ de la *culture*¹⁶ de

¹⁴ Pendant mon séjour dans cette communauté, s'il est vrai que, personnellement, je me sentais très proche d'elle (je suis de la même région, je comprends et je parle la langue, etc.) il m'est arrivé quand même de me demander si elle me considérait comme un proche.

Si mes relations professionnelles étaient claires - il s'agit du représentant d'une organisation qui accompagne techniquement les bénéficiaires d'un projet -, si mes relations de chercheur/enquêtés étaient également claires - il s'agit de quelqu'un intéressé par leur histoire, leur mode de vie, et qui cherche davantage à comprendre -, celles de quelqu'un ayant des liens particuliers avec eux ne semble pas l'être pour autant. Elles ont toujours été interférées par les deux premières, en ce sens qu'il était difficile de déterminer des émotions et des affects propres au registre particulier d'une certaine fraternité. En fin de compte, j'ai retenu que, même si cette fraternité existait et était réciproque, elle a pu être aussi le résultat de mon long séjour au sein de la communauté. je dois donc en tenir compte dans mon effort d'objectivation.

¹⁵ Olivier de Sardan (1995) parle d'ailleurs clairement de « langage-développement » qui est constitué de l'univers langagier des enquêtés et de celui des institutions de développement. Autour d'un projet de développement, ces deux univers entrent en contact sous la forme d'un langage-projet. C'est de ce langage-projet

développement, aussi bien par moi que par les enquêtés en est une preuve. Comprendre leur monde, c'est opter pour la description du vécu, donc de l'expérience, dépourvue cependant des principes susceptibles de procurer un fondement scientifique réel à notre recherche. Puisque, décrire l'expérience revient à mettre en avant des vécus individuels, observés et saisis dans des situations particulières. La défiance à l'expérience pleine d'émotions et d'affects s'avère donc indispensable, mais nous nous sommes aperçus très vite que nous risquions de plonger dans une sorte de tendance à « l'objectivisme ». Il a fallu trouver un juste milieu, en pensant comme Louis Pinto, que « *l'objectivation sociologique possède donc une double dimension, celle d'une défiance envers l'expérience et celle d'une prise en considération de cette même expérience* » (Pinto, 1999). Et cela passe sans doute par ce que Leservoisière appelle un « *retour réflexif* » sur la situation d'enquête (Leservoisière, 2005).

Bibliographie

- ANDRE, C. (2006), « Peut-on gérer ses émotions ? », *Sciences Humaines*, n°171, mai 2006.
- BERGER, P., LUCKMANN, Th. (2003), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- BOURDIEU, P. (1984), *Homo academicus*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- BOYER, P. (1991), « Anthropologie cognitive » in BONTE, P. et IZARD, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- CAD (Comité d'Aide au Développement), (2002), *Glossaire des principaux termes relatifs à l'évaluation et à la gestion axée sur les résultats*, Les Éditions de l'OCDE.
- COSNIER, J. (1994), *Psychologie des émotions et des sentiments*, Paris, Retz.
- CUCHE, D. (2004), *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- FORTIN, B. (2002), *La gestion des émotions*, Montréal, CPF.
- GERAUD, M.-O., LESERVOISIER, O., POTTIER, R. (2007), *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*, Paris, Armand Colin.
- GOFFMAN, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne, T1, la présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- GOLEMAN, D. (1997), *L'intelligence émotionnelle : comment transformer ses émotions en intelligence*, Paris, R. Laffont.
- HERITIER, F. (2003), « Une anthropologie symbolique du corps ». In *Journal des africanistes*, tome 73, fascicule 2. pp. 9-26.

dont il est question ici. Signalons que l'OCDE (Organisation de Coopération et de Développement Économiques) a même publié en 2002 un Glossaire des principaux termes dans lequel on peut trouver par exemple la définition du terme « bénéficiaire » utilisé dans le tableau ci-dessus en ces termes : « *Individus, groupes ou organisations qui bénéficient de l'action de développement, directement ou non, intentionnellement ou non.* » (CAD, 2002). Dans le même registre, on peut également noter le *Glossaire* élaboré par le CADTM (Comité pour l'Annulation de la Dette du Tiers-Monde) en 2003 qu'on peut trouver en suivant ce lien : http://www.cadtm.org/article.php3?id_article=117.

¹⁶ Étant donné que la notion de culture est aujourd'hui utilisée presque « à tout va », il me semble indispensable de préciser le contenu que je lui accorde dans le cadre de ma recherche, même si la définition de Tylor dès 1871 – « *cet ensemble complexe incluant les savoirs ; les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute les dispositions ou usage acquis par l'homme en société* » - semble être pour l'anthropologie un préambule obligé (Geraud et alii, 2007). Je ne vais pas revenir sur les différentes approches de la culture déjà bien exposées dans plusieurs ouvrages dont celui de Danys Cuche (Cuche, 2004), mais, en me situant dans le contexte de l'anthropologie cognitive qui part du principe que « *les individus naissent dotés de capacités cognitives similaires mais, au cours de leur développement, ils les utilisent pour constituer des systèmes d'idées ou de souvenirs différents selon les stimuli reçus* » (Boyer, 1991), j'entends par culture du développement, l'ensemble des connaissances acquises ou des représentations que les acteurs du développement possèdent pour penser et agir en tant que membre de leur communauté.

- IZARD, M. (1991), « Méthode ethnographique », in Bonte, P. et Izard, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- LAPLANTINE, F. (2006), *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin.
- LESERVOISIER, O. (dir.), (2005), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala.
- MAGGIORI, R. (1984), « Ce que Bourdieu veut dire », *Libération*, N° du 24 décembre.
- MAUSS, M. (1968), « Les techniques du corps », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (1995), *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD/Karthala.
- PINTO, L. (1999), "L'expérience vécue et l'exigence scientifique d'objectivité", in *Initiation à la pratique sociologique*, Paris, Dunod, p. 7-50.
- PLUTCHIK, R. (2002), *Emotions and life*.
- RABINOW, P. (1988), *Un ethnologue au Maroc*, Paris, Hachette.
- RUTHERFORD, S. (2002), *Comment les pauvres gèrent leur argent*, Paris, Karthala et Gret.
- WITTGENSTEIN, L. (1982), *Remarques sur « le rameau d'or » de Frazer*, Paris, L'Age d'Homme.

Entre mimétisme et connivence : étude des transformations intersubjectives dans la perception des choix matrimoniaux à Katmandou, Népal

Claire Martinus
Assistante Pédagogique
UMONS - Belgique
Doctorante
CLERSÉ
Université de Lille 1
(Lille – France)
claire.martinus@umons.ac.be

A quoi sont dues les transformations idéologiques actuelles au Népal, notamment dans le domaine religieux et dans celui des castes ? Cet article ne tentera pas directement de répondre à cette question, mais mettra à jour un certain nombre de découvertes de mon enquête, commencée en août 2009 dans le cadre de ma thèse. Mes enquêtes de terrain à Katmandou sont programmées sur plusieurs années, par des allers-retours entre le lieu de vie et de travail, et le Népal, ce qui fera d'ailleurs l'objet d'un questionnement sur les conditions du chercheur « entre deux eaux » qui alterne les lieux de vie et les périodes de recherches bibliographiques. Pour approcher concrètement la société contemporaine népalaise, j'ai orienté ma recherche sur l'analyse d'une institution sociale particulière, celle du mariage. Les pratiques matrimoniales, qui encourageaient auparavant exclusivement l'endogamie de caste ou de groupe ethnique et le mariage arrangé, peuvent désormais être appréhendées de façon plus complexe : les individus sont plus libres de choisir leur conjoint, et on compte de plus en plus d'alliances « inter-castes ». L'analyse que j'effectue de ces transformations idéologiques a commencé sur le terrain, à Katmandou, une ville où de nombreux groupes sociaux cohabitent (castes hindoues, groupes ethniques d'origine tibéto-birmane...), et se poursuit à travers l'analyse des données récoltées et le retour vers les théories du changement social. La réalité actuelle de la société népalaise résulte d'une longue histoire de domination des codes hindous, ayant connu très peu d'évolutions notamment en matière de mariage, puis de changements brutaux liés à l'accès au pouvoir des partis maoïstes. De plus, Katmandou est une ville « globale », où les contrastes et paradoxes sont très frappants, que ce soit dans le domaine religieux ou dans celui des castes. Dans cette perspective, la transformation des politiques matrimoniales, tant au niveau individuel que familial, sera considérée comme l'index principal pour approcher concrètement les évolutions idéologiques au Népal.

I. Méthodes d'enquête

Ma première méthode d'enquête étant l'ethnographie, j'ai privilégié de vivre toujours au même endroit, un petit studio au sein d'une grande maison appartenant à une famille Newar. Le bâtiment regroupe environ six familles ou couples, avec qui j'ai eu l'occasion de faire connaissance car mon studio donne sur la terrasse, lieu de sociabilité par excellence des maisonnées (les femmes s'y regroupent tous les jours pour faire la lessive, trier les lentilles à cuisiner, tricoter, laver les petits enfants...). Dans ce lieu de vie, il m'est donc très aisé de recueillir les avis et représentations des différents habitants sur le mariage en général car nous nous côtoyons tous les jours et avons développé une relation de sympathie.

La construction de mon objet de recherche s'est faite à partir des toutes premières discussions que j'ai pu avoir avec des jeunes népalais. Je me suis laissé prendre par l'expérience vécue

lors de ce premier terrain, afin de construire une thématique pertinente et contemporaine. Etant convaincue du caractère dynamique de tout phénomène culturel, je ne voulais absolument pas décrire une société comme étant figée dans ses traditions, mes premiers voyages (au Togo) m'ayant déjà démontré que tout est question de construction sociale et que les croyances partagées sont bien souvent le résultat d'un syncrétisme (c'est encore plus le cas au Népal, où les hindouistes croient et vénèrent aussi Bouddha, ainsi que les esprits des ancêtres, et où les bouddhistes partagent une culture commune avec les hindouistes, par exemple lors des mariages, où l'habit des femmes tend de plus en plus à être le sari rouge prescrit dans les mariages hindous). J'ai donc voulu avant tout aborder un fait social au cœur des problématiques actuelles. En effet, le thème du mariage hors caste est récurrent dans les médias népalais, les discussions politiques du gouvernement (qui désire mettre fin aux « discriminations génétiques »¹ du système des castes) et le travail développemental. Il fait donc l'objet de nombreux débats et suscite de très fortes émotions, positives ou non. Certains acteurs de la classe politique en font d'ailleurs une affaire personnelle, estimant qu'il faut tout faire pour combattre la discrimination, car celle-ci serait un frein au développement du pays.

II. Le mariage au Népal

J'ai alors entamé une étude des transformations des pratiques matrimoniales et de la perception du mariage à Katmandou. C'est donc au Népal, dans un univers totalement différent de celui où je vis et travaille, c'est-à-dire la province belge du Hainaut, que je mène mes enquêtes. Le Népal (147 000 km²) se trouve au carrefour entre deux grandes civilisations, celle de l'Asie du Sud (aire culturelle indienne) et celle de l'Asie centrale (aire sino-tibétaine), mais également entre deux grandes religions, le bouddhisme et l'hindouisme, qui « ont pénétré dans ces zones reculées par les voies commerciales reliant depuis une très haute antiquité l'Inde au Tibet »². Selon les statistiques du Bureau Central des Statistiques³, au Népal, publiées en 2008, 4/5 de la population est hindouiste et environ 3/4 vit à Katmandou. La population bouddhiste représenterait quant à elle 1/10 de la population totale et 2/10 de la vallée de Katmandou. C'est aussi un pays en voie de laïcisation, ce que mes enquêtes tendent à démontrer.

Pour débiter mon enquête, j'ai dû définir ce à quoi j'allais m'intéresser, à savoir le mariage. Pour ne pas limiter ma vision du mariage à mes propres catégories de perception, il m'a semblé judicieux de m'intéresser à toutes les formes d'alliances entre deux individus au Népal, qu'elles soient célébrées de façon religieuse ou non, selon des règles matrimoniales prescrites ou non, avec un mariage civil ou non, et enfin tous les types de fêtes et réceptions. En effet, ne pas restreindre cette notion de « mariage » m'a avant tout permis d'observer et analyser non seulement des mariages célébrés dans la « tradition hindoue », mais aussi les nouvelles formes de mariages, comme les mariages inter-castes. La difficulté fut à la base de m'informer par différentes lectures pour comprendre les représentations communes du dogme hindouiste, et les pratiques religieusement prescrites ou non par celui-ci.

Les pratiques matrimoniales au Népal ont été largement observées, décrites par des chercheurs de nombreuses orientations théoriques, comme Célestin Bouglé, Louis Dumont, Gérard Toffin, ou bien d'autres chercheurs étrangers et contemporains. En règle générale,

¹ Les termes de discrimination génétique ont été utilisés par le Président du Nepali Congress Koirala lors de notre rencontre (à une cérémonie de mariage entre deux individus de caste différente).

² Voir le dictionnaire général d'anthropologie de Pierre Bonte et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éditions PUF, 2004, p. 328. Voir surtout l'ouvrage de Marc Gaboriau, *Le Népal et ses populations*. Paris, éditions Kailash, 2007.

³ Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics, *Statistical Pocket Book*, Ramshahpath, Thapathali, Kathmandu, 2008.

leurs analyses tendent à confirmer que l'hindouisme prescrit le choix du conjoint suivant la règle de l'endogamie de caste. Au Népal, l'alliance a donc été définie par l'interdiction du mélange au sein des castes et des ethnies. Ainsi, les castes sont à l'origine décrites (notamment par le texte hindouiste des Lois de Manu), comme étant exclusivement endogames et les clans des ethnies sont quant à eux en grande majorité exogames (hormis certaines ethnies particulières qui pratiquent traditionnellement le mariage de cousins croisés). Dans le Muluki Ain, constitution hindoue promulguée en 1854, ces règles d'endogamie étaient appliquées à la lettre, notamment à travers des lois interdisant les mariages intercastes (en particulier entre les Dalits, intouchables, et les non-Dalits, mais également entre les castes « pures » et « impures »). Les couples qui s'avéraient coupables de relations sexuelles entre ces différents groupes sociaux s'exposaient à diverses peines allant de la peine capitale à la mise en esclavage voire à l'emprisonnement à vie. Les mariages et relations sexuelles entre castes différentes étaient toutefois acceptées et considérées comme légales, à condition qu'il n'y ait pas de transgression des lignes de démarcation entre : les castes pures (Brahmanes et Chetris) et impures (Vaishas et Sudras) ; les castes touchables (Vaishas et Sudras) et intouchables (Dalits). Mais dans la pratique, toute forme d'alliance ou de relations sexuelles inter-castes provoquaient l'exclusion des partenaires des castes pures et la relégation au statut d'intouchable ainsi que pour la progéniture issue de cette alliance.

Les peines étaient édictées de façon à cristalliser la discrimination par la caste : ainsi, si une femme était violée par un Brahmane, celui-ci risquait seulement de perdre sa caste, d'avoir la tête rasée et d'être banni du pays. Pour le même crime, un Vaishas se verrait couper le pénis, tandis que pour les plus basses castes, les Dalits risquaient la peine de mort.

Au Népal, le mariage n'est pas considéré comme une union entre deux personnes, mais entre deux familles. Par exemple, lors de mes entretiens avec des brahmanes prêtres (*gourous*), ils m'affirmaient que : « *c'est une conception très holiste du mariage, parfois difficile à appréhender pour des occidentaux : ce sont deux familles qui s'unissent, pas seulement un homme et une femme* » ! Quand deux individus se marient, ce sont deux familles toutes entières qui s'unissent. Même si les jeunes mariées quittent leur famille d'origine (la *maïti*) pour la maison de leur mari (la *ghar*), leur union représente un véritable rapprochement entre les deux familles. Les jeunes mariés ne seraient, dans cette vision, que des « pions » que les parents utilisent pour créer des alliances. Mais cette définition stricte et traditionnelle que m'ont formulé certains brahmanes, véritables gourous des hindouistes pratiquants, ne se vérifie pas systématiquement : les règles du choix du conjoint permettent aujourd'hui aux individus de choisir plus librement, et on compte de plus en plus d'alliances « intercastes ».

III. Réflexions sur la position du chercheur

Les lectures et témoignages que j'ai pu réunir concernant la religion hindouiste au sens large et les implications qu'elle a sur la vie des pratiquants (notamment concernant les perceptions des choix matrimoniaux) m'ont dès le départ mise devant le défi d'effectuer un retour sur mes propres catégories de perception du mariage, que je vais aborder plus loin. La nécessaire distanciation du chercheur s'est surtout présentée lors de mes questionnements méthodologiques quant à mon travail d'anthropologue : comment tenir un discours cohérent, raisonné, réflexif sur la notion de mariage ?

Dans la recherche en sciences humaines, le débat sur l'objectivité ne cesse jamais. Pour ma part, je pense que mimer l'objectivation pratiquée dans l'élaboration des théories des sciences exactes est une utopie car l'anthropologue ou le sociologue est toujours confronté à sa propre subjectivité, et à celle du groupe social qu'il étudie. La subjectivité du chercheur est

inévitablement omniprésente car il est toujours confronté à des choix imposés par la société, qu'ils soient politiques, sociaux, culturels ou idéels. Il peut seulement expérimenter une certaine forme d'intersubjectivité, de « rencontre » avec l'autre qu'il prétend comprendre. On peut notamment penser argumenter cette question à partir de la « *verfreitheit* » de Max Weber, traduit par les termes de « *neutralité axiologique* » en français : est-elle possible, et à quelles conditions ? La *verfreitheit* tel que Weber l'avait pensée ne recouvre pas exactement les termes de neutralité axiologique, comme l'ont montré les travaux d'Isabelle Kalinowski⁴. Cette traduction erronée résulte en fait d'une falsification de la part des sociologues Julien Freund et Raymond Aron, qui voulaient limiter les interprétations politisées (notamment les interprétations marxistes) qui s'inscriraient à contre-sens des conceptions dominantes. C'est donc dans un but politique qu'ils ont utilisé ce terme.

Le chercheur n'est jamais totalement neutre devant la science, puisque celle-ci est elle-même une valeur (celle que la vérité peut toujours être énoncée), véhiculée notamment par la société occidentale. Comment faire alors pour réaliser une recherche sans que celle-ci ne soit totalement imprégnée de l'idéologie et des valeurs du chercheur ? Comment atténuer les limites de la construction de la connaissance ? La construction d'instruments de distanciation permet de répondre au besoin d'objectivation.

Pour ma recherche sur le changement social au Népal, le premier instrument de distanciation qui m'a séduite est l'auto-analyse, le retour réflexif sur ma propre pratique, pour me situer par rapport à ma thématique de recherche. J'ai donc effectué, dans la mesure du possible, un travail sur moi-même, et je poursuis celui-ci tout au long de mon enquête. Cela consiste largement en un retour momentané sur ma propre situation sociale. Je suis semblable en de nombreux points à mes interlocuteurs. Je suis une étrangère pour eux, mais nous parlons ensemble l'anglais, qui n'est pas notre langue maternelle et je suis également mariée depuis peu, ce qui est le cas de la plupart de mes interlocuteurs puisque j'analyse leur vision du mariage, auquel j'assiste, et plus particulièrement ce qui a dicté leur choix de conjoint. Je me suis placée d'un point de vue extérieur à celui que j'ai dans la vie quotidienne, en reconnaissant ce qui m'avait été dicté dans mes choix. Je me suis en effet mariée il y a peu, et j'ai participé à de nombreux mariages de mes connaissances, qu'ils soient religieux ou non. J'avais inévitablement une image du mariage conditionnée par les catégories de pensée occidentale ; on connaît bien par exemple l'importance de la robe blanche, des repas...

Une fois annoncé à mes interlocuteurs, mon statut de femme mariée m'a conféré une position particulière par rapport à leurs intérêts, et a suscité immédiatement une foule de questions passionnées. Les échanges réciproques m'ont d'ailleurs souvent amenée à me demander qui faisait l'ethnologie de qui ! La majorité des questions portaient sur : comment on célèbre le mariage chez nous, comment on choisit le marié, et de façon plus générale, la liberté sexuelle. Les échanges réciproques m'ont permis à la fois de cerner leurs représentations et les miennes, et de tirer des informations utiles d'un point de vue comparativiste, que j'aurais dû susciter plus artificiellement sans cet intérêt spontané. La connivence et la sympathie entre moi et mon interlocuteur permet donc parfois d'entrer dans des débats plus spécifiques. L'inconvénient se produit lorsque je dois faire face à certaines formes de curiosités malsaines. Cela me permet néanmoins d'aborder des thèmes que je n'aurais pas pu aborder auparavant. Par contre, l'absence de mon mari provoque parfois la perplexité voire l'incompréhension de

⁴ Max Weber, Isabelle Kalinowski, *La science, profession et vocation. Suivi de "Leçons wébériennes sur la science & la propagande"*, Agone, coll. « Banc d'essais », 2005.

mes interlocuteurs : pour certains, une femme mariée ne devrait pas voyager sans son conjoint. J'ai beaucoup de mal à leur expliquer cela.

IV. Illustration d'une réflexion interactive à l'occasion d'un mariage inter-castes

J'ai eu l'occasion durant mes terrains au Népal d'assister à de nombreux mariages, qu'ils soient célébrés dans un temple hindou, à la mairie de Katmandou ou dans d'autres lieux de la ville, comme dans les célèbres tentes dressées partout dans la ville lors des jours où il y a beaucoup de mariages, jours où les étoiles sont positionnées de façon propice pour les unions. J'ai passé des journées et soirées où j'ai observé, discuté, mais aussi où je me suis amusée.

Un des derniers mariages auquel j'ai assisté, en mars 2011, était celui d'un Rai hindouiste de caste moyenne et d'une Dalit, une intouchable. Il fut très largement médiatisé par la télévision, la presse écrite... Des politiciens étaient présents, ainsi que des philosophes. Le président du parti politique Nepali Congress, ainsi que le président du département de philosophie ont fait un discours, qui fut filmé et diffusé dans les journaux du soir !

Ce mariage était tout à fait atypique par rapport à la majorité de ceux auxquels j'ai assisté, non seulement parce qu'il s'agissait d'un mariage intercaste, qui plus est avec une Dalit (les époux ont donc bénéficié d'une allocation de l'Etat d'environ 100 euros), mais aussi parce qu'il a été montré en exemple dans les médias comme étant une avancée pour le Népal. Les festivités étaient également très particulières, des exemples d'hybrides entre toutes les formes de mariage au Népal. Le faire-part de mariage indiquait d'ailleurs dès le départ le type de mariage qui serait célébré: il y était indiqué « *un mariage moderne* ».

Durant les festivités publiques, il y eut des discours, des cadeaux offerts (pour la majorité des encadrements) avec des félicitations de groupes politiques ou associations dont font partie les époux. Ceux-ci ont également fait un discours, pour clamer leur amour et promouvoir le libre choix des conjoints. Durant l'entretien qui suivit de quelques jours la cérémonie publique, le mari m'a expliqué qu'il était en désaccord total avec sa famille, qui refuse d'accepter son mariage avec une intouchable.

Ce n'est ni le premier ni le seul couple dont j'ai pu ressentir la très forte passion qui les unissait et avec qui les discussions étaient très chargées affectivement. Il m'est parfois arrivé de recueillir des confidences très intimes, comme par exemple des individus qui menaçaient de se suicider si leurs parents n'acceptaient pas le mariage. Dans le cas de ce mariage entre un Rai et une Dalit, ils se battent (notamment à travers l'utilisation des médias) pour se faire accepter de leurs parents et pour promouvoir les mariages contemporains basés sur le choix mutuel des futurs époux (même si j'ai parfois eu l'impression que leur mariage servait avant tout de tribune aux hommes politiques pour faire campagne). Ils m'ont expliqué comment s'étaient passées toutes les parties de leur mariage et ont justifié leurs choix : par exemple, la fête qui a eu lieu avec les amis et la famille s'est déroulée sous la forme d'un vin d'honneur (même si la majorité des invités n'ont pas bu d'alcool) puis d'un repas (classique népalais avec du dalbhat) et pour finir, une soirée festive musicale.

L'observation de leur mariage, puis les entretiens et discussions qui ont suivi m'ont permis de me rendre compte de toute la largeur avec laquelle on peut analyser une institution telle que le mariage. Il s'agit d'une affaire sociale qui dépend bien souvent des traditions, qu'elles soient religieuses ou claniques par exemple. Mais le mariage est aussi une institution mouvante, et au Népal en particulier, la construction sociale autour de ce qu'il faut faire ou ne pas faire est très forte. Comme beaucoup de couples occidentaux, (dont le mien) les jeunes couples se

posent aujourd'hui de nombreuses questions quant à la façon dont ils vont célébrer leur union : faut-il faire un mariage religieux (question que l'on se pose aussi bien en Occident qu'au Népal) ?, faut-il se marier civilement (au Népal, le mariage civil n'a rien d'obligatoire) ?, qui va-t-on inviter ?, et de façon plus générale, est-il vraiment nécessaire de suivre les traditions et qu'arrivera-t-il si on ne les suit pas ?

V. Conclusions

Du point de vue de la récolte de données et d'informations pour ma recherche, mon statut de femme mariée me permet de porter les attributs des femmes mariées, comme le *pote* (collier de perles), les *chura* (bracelets) et la *tika* (marque rouge sur le front), ce qui me rend identifiable en tant que telle. Au départ, j'ai commencé à porter la tika dans des contextes bien précis : pour ne pas être importunées dans des mariages (où la socialisation est forte et les rencontres amoureuses très nombreuses), me disant que ma condition de femme mariée me le permettait sans qu'il n'y ait « d'imposture », malgré le fait que je ne suis pas passée par les rituels hindouistes de l'alliance. De plus, il existe une véritable « mode » de la tika : elles sont de toutes les couleurs, de toutes les tailles et matériaux, avec les perles..., et en porter ne constituait donc pas une intrusion au sein d'une communauté religieuse. J'ai rapidement constaté que le mimétisme des signes corporels indiquant le statut marital m'a aidé à partager, à participer et à entrer en connivence avec les individus dont j'observais le mariage. Il m'a permis une certaine libération de l'esprit : de la même façon qu'un jeune enfant se construit en imitant, la connaissance et le recueil des données ont ici été favorisés par mon statut de femme mariée, qui m'a par exemple permis de tenir des conversations très intimes avec des femmes à propos de la sexualité, de la contraception...

L'observation participante, se concrétise donc par le fait de vivre sur place et de se comporter comme les autochtones, mais pas seulement. Pour comprendre leurs représentations du mariage, j'ai dû dans un certain sens décrire mes propres représentations, mais avant tout les comprendre. Être chercheur nécessite de donner de sa personne, et s'empêcher de ressentir, par exemple de compatir, serait un frein. Comme le message des locuteurs est souvent très lourd affectivement, ils attendent notamment de moi que leur histoire me touche. Ce qui est important dans ce processus d'affectation, c'est de comprendre en quoi mon implication émotionnelle et celle de celui qui me parle peut me permettre de changer mes conceptions, et le siennes.

Me laisser aller à mes émotions et réaliser un retour critique sur celles-ci m'a non seulement permis de produire des données importantes à la compréhension de la réalité népalaise, mais également d'entrer en connivence avec mes interlocuteurs et de susciter de la sympathie, voire de la complicité. Ces exemples témoignent de la difficulté que j'ai éprouvée à produire de la connaissance uniquement grâce au processus cognitif et à l'observation empirique et donc d'un nécessaire retour critique sur les processus de construction du savoir.

Bibliographie

- BONTE, P. et IZARD, M. (2004), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éditions PUF.
- GABORIAU, M. (2007), *Le Népal et ses populations*. Paris, éditions Kailash.
- Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics, 2008, *Statistical Pocket Book*, Ramshahpath, Thapathali, Kathmandu.
- WEBER, M. KALINOWSKI, I. (2005), *La science, profession et vocation. Suivi de "Leçons wébériennes sur la science & la propagande"*, Agone, coll. « Banc d'essais ».

La pensée d'un vécu ou le vécu d'une pensée : conditions d'une « co-naissance »

Sylvaine Derycke
Doctorante
EHESS CESPRA
Paris, France
s.derycke@gmail.com

C'est dans le cadre d'un doctorat portant sur les conditions d'émergence de croyances et de pratiques rituelles auprès de sportifs de haut niveau en athlétisme que la question de la réflexivité est apparue constitutive de mes investigations. Il se trouve que ce terrain se confond avec ma pratique sportive, étant athlète depuis une quinzaine d'années. Dès lors, la relation entretenue avec cet « objet » de recherche est rendue problématique en raison de cette proximité initiale : toute position de neutralité ne peut être envisageable. Il s'agit de s'attarder sur ce qui constitue l'expérience ethnographique en tant que condition d'une connaissance anthropologique. Dans cette approche, la réflexivité occupe une place centrale : je souhaite exposer la façon dont elle travaille et guide ma démarche en restituant en immersion le processus d'une approche en construction. Je souhaiterais ici reconstituer l'évolution d'une posture qui s'est établie spontanément et qui a été réorientée à partir d'un questionnement sur la méthodologie classique. Cette critique débouchera sur le réaménagement de certains cadres d'analyse et sur la question de l'écriture ethnographique comme aboutissement du processus de restitution de l'expérience de terrain.

I - Peau d'âne ou l'histoire d'une double vie schizophrénique

Il s'agit ici de décrire un vécu ethnographique en témoignant de l'état d'une pensée incorporée – et ce au premier sens du terme – que j'ai conservé durant une bonne partie de ma thèse. Je la pressentais inadéquate mais elle était conforme aux exigences méthodologiques traditionnelles.

1 - Un corps à faire autre

Athlète depuis de nombreuses années et étudiante en ethnologie, je menais ces deux activités parallèlement, l'une étant hermétique à l'autre. Puis lorsque le choix de ce sujet d'enquête fut fait, s'est alors opéré un glissement : mon activité sportive faisant l'objet d'un questionnement anthropologique. Ainsi petit à petit mon regard s'est dédoublé : il est devenu celui d'une athlète mais aussi celui d'une « chercheuse ».

Les séances d'entraînement étaient l'occasion de *faire* son corps en fonction de l'exigence de performance, mais il s'agissait aussi d'un corps à *faire autre* : un corps entendu comme médium de connaissance dans une activité où le lien se crée essentiellement par le faire. Cette transformation a débouché sur une co-substantialité. L'émergence de cette double identité – athlète-chercheur – s'est faite progressivement, l'une étant la condition de l'autre. A l'époque, la personne que j'étais avait peu à peu incorporé les deux parties de son identité : elle s'était glissée dans la peau de l'athlète et du chercheur.

2 - Une césure : *faire* et *s'y faire* de nouveau

Enfin vient le départ pour Paris et l'intégration d'une structure mythique l'Institut National du Sport, de l'Expertise et de la Performance, isolée dans le bois de Vincennes et regroupant l'essentiel des équipes nationales des différentes disciplines olympiques. Il est possible de distinguer deux moments d'acclimatation riches en déstabilisation et en expérience : celui des

débuts au sein d'un nouveau groupe d'entraînement et celui du quotidien en tant qu'interne à l'Institut. Durant les deux premières années je me rendais dans ce lieu tous les jours en qualité d'externe afin de m'entraîner, et de la rentrée de septembre 2008 à août 2011 j'ai occupé la fonction de « surmédiante » consistant principalement à surveiller les sportifs mineurs dans l'internat. J'étais alors logée dans ce lieu consacré au sport, et passais la majeure partie de mon temps à manger, dormir, m'entraîner, me faire soigner, converser, travailler... Depuis septembre 2011, je travaille au service de la scolarité de l'INSEP en qualité de « surveillante répétitrice » et de « tutrice » auprès de jeunes tennismen et tennismen, je vis en dehors de l'institut et m'entraîne dans un club. J'ai ainsi pu expérimenter différents modes de relation avec l'institut, ce qui fut extrêmement riche du point de vue de l'expérience sportive et ethnographique. Car l'expérience acquise en tant qu'athlète et le recul critique qui s'en dégageait étaient alors essentiels dans le processus de formation d'une connaissance ethnologique.

3 - Une « double peau » artificielle

A l'époque de mon arrivée à Paris, j'avais alors encore l'impression de mener une « double vie », impression partagée par de nombreux sportifs qui maintiennent une vie sociale en dehors de leur activité sportive. Ce sentiment s'est même renforcé du fait de mon investissement accru dans ces deux milieux. D'un côté je pratiquais une activité sportive d'élite dans un milieu clos et de l'autre je poursuivais des études universitaires considérées également comme telles, ces deux milieux étant très cloisonnés.

Le fait de vivre sur le lieu de mon activité sportive renforçait mon sentiment d'en être complètement. Mais dans un même mouvement, je me sentais habitée et tiraillée par une extériorité : cette nécessité de prendre du recul par souci « déontologique » et par peur de ne pas me laisser littéralement absorber par cette activité hégémonique. Je déambulais alors à l'intérieur de ce milieu, riche d'une extériorité pesante. C'était un équilibre difficile à trouver, tiraillée d'une part entre la découverte de ce milieu pour satisfaire ma curiosité personnelle et par nécessité de terrain, et d'autre part, ressentant une obligation de distance afin de prendre conscience de l'intérêt ethnologique de ce que je vivais et acquérais progressivement. Je développais alors deux postures qui s'opposaient, athlète et chercheuse, n'appartenant pas aux mêmes temporalités, n'ayant pas le même langage ni les mêmes attitudes.

Chercheuse et athlète à la fois, chercheuse et athlète tour à tour, je devais *me faire* à deux milieux et deux postures très différentes l'une de l'autre, l'une garantissant la critique de l'autre, et inversement. Aux prises avec des peurs méthodologiques, je me sentais tenue de revêtir une double peau artificielle, passant de l'une à l'autre en fonction du milieu. Il me semblait alors impossible de faire cohabiter les deux par risque de contamination et ainsi de subjectivité. J'étais Peau d'âne des temps modernes se transformant régulièrement pour se camoufler de son autre vie et *se fondre*, sans pour autant *se confondre*, parmi les personnes rencontrées dans chacun des milieux. Il s'agissait de *changer de peau* en fonction du milieu auquel j'appartenais afin de masquer la « faute initiale » selon les directives méthodologiques classiques : la proximité avec mon sujet de recherche.

II - Un horizon décloisonné ou la sortie du piège méthodologique

Cette démarche m'a vite semblé artificielle et dangereuse d'un point de vue scientifique. Il s'agit ici de mettre en suspend un temps les dichotomies sur lesquelles repose la méthodologie classique et de s'interroger sur leur validité scientifique afin de libérer de nouvelles perspectives quant au regard porté sur le terrain.

1 - Une pensée incorporée

Au fur et à mesure de l'évolution de ces postures vécues viscéralement, je me suis aperçue à quel point j'étais le fruit fait de chair, d'une certaine conception méthodologique de l'anthropologie.

Cette méthodologie repose sur différentes dichotomies à respecter car elles garantissent la nécessité de scientificité exigée par le champ disciplinaire : séparation sujet/objet, émotion/raison, dehors/dedans et l'épuration ou la minimisation de l'un des termes de ces oppositions pour la valorisation de l'autre. Il en ressort plusieurs règles à savoir succinctement : être attentif à ne pas se laisser happer par le terrain, garder une distance constructive par rapport aux enquêtés, adopter une phase de recul critique et de distance lors de l'écriture du journal et de l'analyse.

A mes débuts, dans la recherche d'une méthode appropriée à la spécificité des relations que j'entretenais avec le terrain, j'ai été inspirée par la démarche de Pierre Bourdieu et par ce que Loïc Wacquant nomme la « participation observante »¹, renversant par là les termes de la démarche traditionnelle en ethnologie. J'y trouvais l'assurance d'une possibilité de rigueur scientifique malgré cette proximité initiale. La méthode proposée par Pierre Bourdieu consiste en une « objectivation » du point de vue du chercheur comme démontage de l'habitus, voire même en « une objectivation de l'objectivation ». Il s'agit de rechercher à objectiver la position du chercheur par rapport à ses habitus : d'homme, de chercheur inséré dans un champ, d'agent d'un certain rang social... Cette socioanalyse offre la possibilité de s'affranchir un maximum de ces déterminismes : « *en entreprenant de réfléchir sur ce que j'étais en train de vivre, je cherchais à m'assurer un certain degré de liberté par rapport à ce qui m'arrivait* » (1992 : 182). Et ce dans la perspective d'évacuer les « déterminants sociaux » qui conditionnent le travail du sociologue. Il s'agit de : « *rendre compte du "sujet" empirique dans les termes mêmes de l'objectivité construite par le sujet scientifique* » (*op. cit.* : 185). Il y aurait alors deux sujets entretenant des liens, l'un rationnel et l'autre affecté, plein de pulsions et de présupposés, dans une expérience immédiate au monde.

Dans son étude sur le milieu Béarnais, univers qui lui était familier, il évoque sa méthode consistant en une « conversion du regard » (2004 : 81) : « *c'est au prix d'une véritable conversion épistémologique, irréductible à ce que la phénoménologie appelle époque, que l'expérience vécue, en elle-même tout à fait dépourvue de pertinence, peut entrer dans l'analyse scientifique* » (*op. cit.* : 86). On retrouve ce clivage entre le sujet empirique et le sujet scientifique, le premier n'étant capable que d'une connaissance par corps, qui n'est pas pleinement consciente et donc sans pertinence si l'on s'en contente, et l'autre étant le sujet objectivant et objectivé, rationnel.

D'apparence novatrice, cette approche ne fait que complexifier les dichotomies traditionnelles : sujet/objet, raison/émotion, enquêteur/enquêté.

2 - Une inadéquation empirique

Le fait d'avoir recherché une fidélité à cette méthodologie, malgré et même en raison d'une position initiale non conforme, m'a rendu moi-même clivée, développant deux postures qui faisaient mine de s'ignorer l'une l'autre. J'étais donc une conception dualiste faite de chair et d'os, un amas de contradictions sur pied auxquelles je tentais de m'acclimater. L'une des postures instrumentalisait l'autre, travaillait à l'épurer et à passer au tamis ses diverses

¹ Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris, France : Minuit ; (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris, France : Seuil ; (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, France : Raisons d'agir ; Bourdieu P et Wacquant L. (1992). *Réponses*, Paris, France : Seuil ; Wacquant L. (2000). *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, France : Agone.

expériences trop « immédiates » et « personnelles ». Elle en retirait la lie émotionnelle et irrationnelle susceptible de brouiller les pistes afin de récolter le substrat restant, forme pure structurée et lavée de toutes ses impuretés.

En niant l'évidence d'une implication physique et émotionnelle incontournable, cette position n'était pas empiriquement tenable. C'est un peu comme si cette méthodologie que je m'imposais et que j'avais faite mienne était un écran artificiel, posant des zones d'ombre et faisant ressortir certains faits en fonction de paradigmes théoriques sur une expérience multiforme. Cette méthode capable d'orienter un vécu, d'orienter un regard et de le canaliser par le biais d'oculaires, réduit la réalité et ne peut rendre compte de : « *son caractère inachevé, conflictuel, incertain, travaillé, sa densité, et sa dynamique temporelle (...). Ce ne sont pas seulement quelques éléments marginaux et superficiels qui sont laissés pour compte mais (...) des caractéristiques fortes de la vie des humains* » (Bensa, 2006 :10).

Cependant, il n'est pas question ici de revendiquer le retour à une réalité accessible dans sa totalité, de s'affranchir des cadres et des différentes dichotomies qui structurent notre appréhension des choses. Il ne s'agit pas de revenir à un « hyper-empirisme positiviste » (Bourdieu et Wacquant, 1992 : 208) dans lequel le sentiment, l'impression brute et spontanée, auraient valeur universelle. Je ne suis pas sûre d'être en mesure de m'extraire de ce qui me constitue en tant que sujet occidental. Ces postures ont sans doute été structurantes au commencement et m'ont permis d'adopter un recul critique sur mon milieu pour ainsi distinguer des aspects et des lignes directrices parmi ce bloc qu'est la réalité. Les cadres ont ceci de pratique qu'ils offrent des clés de compréhension et une lecture possible d'une réalité multiforme mais ils sont une limite structurelle à la connaissance.

Je me suis alors laissée aller volontairement dans une posture qui me semblait plus juste : ne plus cloisonner ma vie, laisser les choses s'interpénétrer. Ni objectivité radicale, ni subjectivité radicale, ni objectivation parfaite d'une subjectivité extrême : cette démarche en apparence novatrice est encore sous le joug de la méthodologie des sciences. La singularité du chercheur est au contraire une condition de toute expérience du fait de son inéluçabilité. Je n'ai pas l'ambition de remettre en question tous les cadres, mais seulement de les réaménager pour construire l'approche la plus appropriée à l'égard de ce milieu.

III - Comment se laisser flotter dans une « immersion réflexive »

Ainsi, mes divers pérégrinations et apprentissages m'ont conduit à rechercher le comportement le plus juste qui soit à l'égard de ce milieu. Ni subjectivisme, ni objectivisme, ni positivisme, ni structuralisme, ma démarche est résolument « compréhensive » : tout n'est qu'immanence.

1 - Une compréhension comme *sensibilité* à l'autre

Certains pourront parler d'empathie, d'autres de « pathie » telle Jeanne Favret Saada. Cette compréhension comme « sensibilité » à l'autre envisage ce qui n'est pas de l'ordre de la maîtrise, de l'intentionnel, tout ce qui est infralangagier, ou selon la formule de Simmel : « *dans un état de fluidité et d'écoulement, mais sur lesquels se fondent néanmoins les relations des individus* » (1981 : 224).

Bref, la démarche consiste à se soucier de ce qui intervient dans toute interaction avec autrui, les anthropologues n'en étant pas exempts. Il s'agit, à l'instar de Jeanne Favret, d'être affectée², de se laisser agir par l'autre, par ses gestes et paroles, de se laisser dépasser, submerger.

² Tel est le titre du dernier chapitre de son ouvrage *Désorcèler* (2009 : 143-160).

Les affects orientent inévitablement le terrain, et il ne faut pas y voir une limite à la connaissance mais bien plutôt une condition de toute connaissance. Il semble ainsi plus néfaste de les écarter plutôt que de les accepter afin d'entrevoir où nous portent nos pas. Cette démarche consiste alors à être sensible, dans le sens d'une *appréhension vagabonde* à ce qui n'est pas explicité dans les termes de la pensée dite rationnelle, à ce qui se défile et pourtant ne s'est pas caché mais que l'on a omis par habitude, de ne voir que les choses au statut officiel et qui entrent par là dans nos cadres pré-établis.

Cette conception d'une compréhension envisagée comme une sensibilité est en résonance avec celle de Simmel pour qui les sens peuvent constituer un moyen de connaissance. Les affects ne sont jamais de pures sensations mais ils sont liés à des faits, ils les accompagnent. En cela ils sont également une source d'informations permettant d'évaluer des enjeux par exemple. Selon lui, les sens sont à la fois subjectifs et objectifs, et ce en fonction de l'intention du sujet. Si celui-ci se contente de l'impression sensible que lui procure la vision d'une personne, alors cela ne lui permet pas de la connaître. Mais si cette impression sensible est au service d'une intention de la connaître, elle gagne alors en fiabilité : « *il en est bien de même de toutes les impressions sensibles : elles se rapportent au sujet en tant qu'elles éveillent en lui un sentiment, un état d'âme, et à l'objet en tant qu'elles servent comme instruments de sa connaissance* » (*op. cit.* : 226).

2 - Une compréhension comme *dessaisie*

Une compréhension qui suppose l'abandon de toute saisie, par incompatibilité structurelle, à la façon dont Patrick Williams se propose de décrire les Manouches : « *ici la fidélité commande de montrer que l'essence des phénomènes est de ne pas être saisie* » (1993 : 2).

Une incompatibilité structurelle car une approche compréhensive entend une forme de passivité éveillée, d'errance, un laisser-aller au hasard des rencontres, qui ne peut du même coup impliquer une pure intention, une pure maîtrise de l'environnement. C'est également ce que sous-entend ce même auteur par l'usage du terme « intelligence » : « *Pourquoi entrer par l'intelligence dans une chose au cœur de laquelle je suis ? Je n'éprouve aucunement le besoin de dominer ce silence auquel j'appartiens* » (*op. cit.* : 92).

Il s'agit de faire émerger par résonance avec ce milieu. Cette forme d'approche est faite de tâtonnements constitutifs, d'irrégularités, de *dessaisie* : une incompatibilité structurelle car l'on ne peut accepter un *dessaisissement* de soi et chercher intentionnellement à saisir les informations dans un mouvement d'extériorité vers une intériorité.

3 - Une compréhension comme *disposition*

Une compréhension qui n'est pas synonyme d'une identification à l'autre, celui-ci n'étant pas une catégorie homogène. Mais au contraire une compréhension permettant de s'ouvrir à l'altérité en tant que différence relative. Une compréhension entendue comme une *disposition*, se développant par le sujet, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur puisqu'elle est tournée vers l'altérité. Ni subjective, ni objective, ni intérieure, ni extérieure mais dans l'ouverture, le lien, l'échange, comme une passerelle entre moi et les autres, constituée de moi et des autres.

En cela la vision de Jean-Luc Nancy peut être utile pour préciser ce propos. Ce dernier reprend la dichotomie classique intériorité/extériorité en la déplaçant. Cette opposition ne détermine pas le rapport du sujet avec le monde qui l'entoure. Ainsi selon lui, nous n'accédons à nous-mêmes que du dehors. Par exemple, c'est par la peau que nous nous touchons, cette expérience ne peut se faire que du dehors. Même le rapport le plus intime que nous pouvons avoir avec nous-même se fait nécessairement du dehors : « *le corps est toujours en dehors, au-dehors, il est du dehors. Le corps est toujours hors de l'intimité du corps lui-même.* » (2006 : 118). Notons ici que ce qu'il appelle corps désigne autant la donnée physique que la représentation que nous en avons.

De sorte qu'une personne ne peut être dans un rapport simple vis-à-vis de l'entourage qu'en termes d'une intériorité radicale confrontée à de l'extériorité. Il en résulte deux conséquences : tout sujet accède à lui-même et aux autres par une extériorité, ce qui pourrait expliquer sa capacité de réflexivité. Ensuite, cela implique qu'il n'est pas réellement dans un rapport de confrontation au monde et à l'altérité. Il se nourrit d'expériences et d'objets qui pourtant lui sont physiquement extérieurs mais qu'il intègre comme des composantes de sa personne grâce à ce rapport d'extériorité comme condition d'une intimité, d'une intériorité. Ainsi, un rapport privilégié aux choses peut être gage d'une bonne compréhension d'un milieu, et non synonyme d'un risque de subjectivité. Il y aurait du passage, du déplacement, une « co-présence » réunissant de l'autre et du soi dans les liens qui se tissent. Une disposition qui, de fait, rompt avec les dichotomies classiques voulant faire du sujet une entité extérieure à son prétendu objet.

4 - Une compréhension comme réflexivité

Une compréhension qui s'applique dans un même mouvement à moi-même afin de traduire le ressenti d'une expérience en tant qu'expérience partagée mais aussi particulière. Converser avec mon entourage, de façon informelle ou lors d'entretiens semi-directifs, m'a amenée à m'interroger sur leurs parcours et sur le mien, et ce dans un même mouvement : la compréhension de l'autre passant inévitablement par la compréhension de soi, du fait de cet espace d'homogénéité.

La singularité apparaît alors comme la condition d'un travail de qualité, et non comme une barrière. Contre toute illusion d'une « rhétorique de l'impersonnalité » (Wacquant, 1990 : 424) comme gage de scientificité, il s'agit alors d'assumer une compréhension portée par un sujet immanent, un « je » plein d'expériences en tous genres et indissociables. En cela nous rejoignons l'avis de Laurent Vidal pour qui la prétendue nécessité d'un travail de lissage de la subjectivité aboutirait « à ignorer la place du sujet dans la construction de l'objet et de son observation (...) et reviendrait, indirectement, à contredire le projet anthropologique de décrire des singularités » (2005 : 60). Or, poursuit-il : « le singulier des actions observées et analysées n'existe pas qu'en lui-même, mais aussi dès lors qu'il se donne à lire par la démarche singulière de l'anthropologue » (*op. cit.* : 60).

Cette méthode, ou ce cheminement réflexif constitué de nombreux réajustements, reste le fruit d'une expérience personnelle. Il ne semble pas qu'il y ait une seule méthodologie applicable à tout terrain mais une démarche qu'il faut adapter en fonction des nécessités de chacun d'eux et de l'implication personnelle du chercheur.

IV - Le corps du texte ou comment restituer

Ce processus d'une réflexivité en creux dans toute expérience de terrain et dans sa restitution s'achève dans et par l'écriture. Ce qu'il s'agit d'évoquer ici concerne la restitution de cet amas de souvenirs partagés, de carnets de terrain et d'expériences. Mais il s'agit également de considérer la question de l'intelligibilité, à savoir : comment expliciter, mettre en mot cette matière et s'adresser à un lectorat sans qu'il y ait de perte de sens ?

1 - Toucher aux choses

Forme et fond : comment les faire coïncider ? Comment tenter de sortir de certains cadres pré-établis à partir d'un langage hérité, de constructions grammaticales et de concepts empruntés, produits de conceptions parfois contestables ?

Toute la question est de savoir si cette difficulté est inhérente au langage et à sa forme écrite, ou si elle réside dans un certain usage codifié du langage. Mais si ce dernier porte la marque de la pensée classificatoire, il n'est pas de nature dualiste. Il faut davantage imputer un usage

normatif du langage, en fonction d'une certaine idéologie de la méthodologie sociologique et anthropologique conçue par analogie avec la méthode des sciences de la nature. Comment alors traduire en mots cette compréhension du milieu des sportifs sans que les mots ne viennent trahir subrepticement notre propos ? Comment *toucher* aux choses par l'écriture si celle-ci est un biais incontournable ?

Je ne vais pas revenir sur le long débat concernant cette question du *mot* et de la *chose*, du *mot* dans son rapport à la *chose*. Si la *chose* est sans rapport au *mot*, il existe malgré tout un moyen de s'y référer et de la recréer par le choix d'un langage tantôt précis, tantôt poétique *touchant* à la *chose* de manière indirecte et presque inespérée. Car cette *chose* n'est plus entendue ici comme une réalité physique extérieure et objective mais comme ce qui apparaît à notre perception, de sorte qu'elle est d'entrée une construction, une représentation.

Si l'on se réfère aux propos de Jean-Luc Nancy, un rapport d'extériorité est inhérent au processus même de l'écriture mais cela ne met pas en péril la tentative de *toucher* aux choses, de *capter*, d'*imprégner* une expérience de terrain telle une éponge. L'écriture du corps selon lui s'apparente à : « *un toucher, un tact qui est comme une adresse : celui qui écrit ne touche pas sur le mode de la saisie, de la prise en main (...), mais il touche sur le mode de s'adresser, de s'envoyer à la touche d'un dehors, d'un dérobé, d'un écarté, d'un espacé.* » (*op. cit.* : 19). Il ne faut pas entendre ce rapport d'extériorité de façon classique, en référence à une méthode envisageant l'écriture comme un moyen d'objectivation et de distanciation du chercheur par rapport à son objet. L'idée qu'il développe fait écho à la relation d'extériorité que l'homme entretient avec les autres comme avec lui-même, condition de toute réflexivité et de toute intériorisation du monde environnant.

2 - Restituer : réaliser une coïncidence en décrivant en immersion

Ainsi, s'il est possible d'imprégner ce qui nous entoure, de quelle façon faut-il s'y prendre ? Il s'agit de s'attarder sur les moyens de la restitution de cette expérience de terrain.

La proposition que fait Patrick Williams semble alors très juste. Elle consiste à réaliser une « coïncidence » : « *que rien ne fasse défaut, que rien n'excède : qu'il n'y ait rien qui ouvre la faille par laquelle s'introduirait le manque à l'égard de la plénitude manouche* » (*op. cit.* : 2). La difficulté demeure dans l'angle d'approche : comment parler du milieu des sportifs sans adopter un regard extérieur qui me sortirait de ce milieu, comment ne pas produire un discours sur les sportifs ? Car produire un discours sur les sportifs engendre leur réification et leur comparaison non consciente à un modèle normatif et imaginaire. Cela reviendrait alors à me considérer dans la catégorie d'un « Nous » enquêteur observant l'autre, « Eux » d'un regard extérieur. Difficulté que rencontre également l'auteur : « *Les gestes, les paroles, les attitudes que je rapporte constituent un discours manouche – discours manouche sur le monde. Du fait que c'est moi qui les présente, ils deviennent un discours sur les Manus dans le monde. L'exposition vaut commentaire* » (*op. cit.* : 2). Il s'agit alors de respecter la nature de ce milieu en le replaçant dans son contexte et d'en suivre la trame par une thématization minimale de ses parties, en s'appliquant à faire correspondre forme et fonds.

La volonté de s'attarder sur le sens que prennent les choses pour les enquêtés implique le choix d'une caractérisation minimale de ce que je vois, de limiter l'usage de concepts, car de cette façon « *le langage réfracte de l'intérieur les spécificités du monde étudié et la singularité de la trajectoire de celle ou de celui qui s'est engagé(e) dans la restitution de cette étrange rencontre qu'est toute expérience de terrain* » (*op. cit.* : 345).

3 - Comprendre et se faire comprendre : le rôle de passeur

Cette extériorité à soi et aux autres, engagée par la perception et s'achevant dans et par l'écriture, suppose du même coup un lectorat. Restituer sous-entend comprendre et se faire

comprendre : restituer engage une traduction, non seulement parce que je suis de ce milieu mais aussi irrémédiablement parce que cet écrit est amené à être lu par d'autres.

C'est dans cet écart, dans cet entre-deux, comprendre et se faire comprendre, que la difficulté et le risque – soit de s'éloigner du milieu étudié par souci d'intelligibilité de la sphère intellectuelle, soit d'y rester fidèle mais de ne pas être comprise – réside. Tout est comme s'il fallait non pas se faire témoin d'un monde, mais *passer* entre deux mondes : celui de l'athlétisme de haut niveau et la sphère scientifique.

Restituer, traduire, décrire, expliciter, adapter, mais pour quel niveau de compréhension ? Si les ponts ne sont pas assez solides alors le lectorat peut rater tout l'intérêt du propos, mais s'ils le sont trop, la restitution peut devenir fade. Difficile équilibre à trouver puisqu'il peut advenir beaucoup de perte dans cet entre-deux.

Mais dans un autre mouvement, il semble que plus l'on tend à expliciter, plus on cherche à s'insérer dans un champ, et plus cette expérience devient éclairante. Comme si dans ce processus elle gagnait en visibilité pour soi-même et obtenait une *re-connaissance* au sens d'une prise de conscience. La restitution implique cela : passer d'une connaissance en termes de compréhension, à une *re-connaissance* en termes de mise à niveau en fonction d'une communauté qui, dans mon cas, est bien souvent peu renseignée sur l'athlétisme de haut niveau. J'ai souvent tenté d'expliquer et d'explicitier à mon entourage en quoi consiste ma pratique ou le sujet de cette recherche et me heurtais parfois autant à de la non compréhension qu'à de l'incompréhension de leur part. Mais ces moments d'une mise en mots orale puis textuelle sont justement intéressants car ils sont l'occasion d'évaluer l'écart possible ou non entre ces différents milieux.

Une mise en mots comme restitution la plus juste qui soit d'un milieu, mais qui ne peut se faire pleinement qu'*en fonction* d'un lectorat néophyte, et *en lien* avec des paradigmes issus d'une tradition intellectuelle et ce pour parachever le processus de compréhension de ce milieu. De sorte que cette extériorité-immanente, constitutive de l'écriture, est une réelle condition de l'élaboration de ce travail. Se faire *passer* : emmener un lectorat dans la découverte de ce milieu et dans un même temps, celui de l'écriture, m'emmener dans une redécouverte de ce milieu par le détour incontournable des enjeux scientifiques.

Conclusion

Si ma pratique sportive peut être envisagée comme un « instrument de connaissance » (Favret-Saada, *op. cit.* : 153), la réflexivité se présente comme la condition même pour que ce travail de recherche advienne : elle en est le nerf. Le travail réflexif est alors envisagé comme la condition d'un juste retour sur une expérience ethnographique particulière et comme condition d'accès à une connaissance ethnologique. Elle ne peut être abordée directement sans prendre le risque qu'elle ne se vide de son sens mais elle est toujours en creux, dans le mouvement d'une pensée en marche. La connaissance qui émerge de ce long cheminement fait d'irrégularités et de divers tâtonnements, est une co-naissance entendue comme la co-construction de sujets - chercheur, sportif et thème de recherche - s'ajustant les uns aux autres.

Références bibliographiques

- BENSA, A. (2006), *La fin de l'exotisme*, Toulouse, Editions Anacharsis.
BOURDIEU, P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuits.
BOURDIEU, P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
BOURDIEU, P. (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir.
BOURDIEU P et WACQUANT L. (1992), *Réponses, Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.

- FAVRET-SAADA, J. (2009), *Désorceler*, Paris, Editions de l'Olivier.
- NANCY, J-L. (2000), *Corpus*, Paris, Métailié.
- PASSERON, J-C. (2002), *L'argumentation. Preuve et persuasion*, Paris, Editions de l'E.H.E.S.S.
- SIMMEL, G. (1981), *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- VIDAL, L. (2005), « L'instant de vérité », *L'Homme*, 173, 47-74.
- WACQUANT, L. (2000), *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.
- WACQUANT, L. (1990), « Parole(s) de sociologues », *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXXIX, pp.421-424.
- WILLIAMS, P. (1993), *Nous on en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

La connaissance située, un processus affectif d'identification et de distanciation

Carine Plancke
ATER à l'Université de Nice Sophia Antipolis
Membre affiliée du Laboratoire d'anthropologie sociale
(Paris – France)
carine.plancke@gmail.com

Devant le constat de l'impossibilité d'une connaissance objective à partir de la position d'observateur neutre, il est devenu courant, en anthropologie, de plaider pour une prise en compte de la situation du chercheur, en particulier de son genre et de son appartenance ethnique ou sociale. Plus radicalement, il est soutenu que je prendrai comme exemple la recherche que j'ai entreprise sur les danses féminines vouées aux génies de l'eau chez les Punu du Congo-Brazzaville.

I. Le travail de terrain

Pour réaliser cette recherche j'ai fait un travail de terrain de longue durée (de vingt mois) dans le district rural de Nyanga, majoritairement habité par les Punu et située au Sud-ouest du Congo-Brazzaville. Durant la première période du travail de terrain (de cinq mois), je me suis principalement consacrée à l'apprentissage de la langue et des données basiques de la société punu. J'ai également participé aux activités quotidiennes des femmes et aux événements de chant et de danse. J'ai en outre enregistré des chants et j'ai réalisé une série d'interviews. Tout d'abord, je me suis entretenue avec des femmes plutôt âgées, pour les questions concernant la vie des femmes avec ses différents stades de l'enfance, du mariage, de l'enfantement et du veuvage. Je me suis également adressée aux mères de jumeaux - les jumeaux sont en effet associés aux génies - et aux guérisseuses vouées aux génies de l'eau en vue d'approfondir les rites et les conceptions relatives à l'univers de ces êtres. Pour les questions ayant trait aux pratiques de chant et de danse, je me suis directement adressée aux chanteurs et aux danseurs. Ces interviews ont été réalisées avec l'aide d'interprètes, une femme pour le premier type d'interviews, une femme ou un homme pour les deux autres types. Les chants et les interviews ont été systématiquement transcrits, traduits et interprétés en collaboration avec des traducteurs locaux, des hommes et des femmes, selon la disponibilité et le sujet du discours ou le genre de chant. Durant la deuxième période de terrain (de quinze mois), ce travail s'est poursuivi. Surtout, comme je maîtrisais mieux la langue, j'ai pu mener des conversations de manière plus informelle.

II. L'univers des génies de l'eau et les danses vouées aux génies

Par ce travail s'est dégagé pour moi ce qu'est le monde des génies de l'eau pour les Punu et les célébrations qui leur sont vouées. Tout d'abord il faut savoir que dès les premiers jours de mon séjour dans le district de Nyanga, les Punu affirmèrent l'existence d'êtres aquatiques qui séjournent dans les rivières et les marigots et se manifestent par prédilection dans les vagues et les crues. Chaque village compte un marigot principal qui appartient au matriclan dominant du village et dans lequel vit un tel génie de l'eau. Ces génies sont représentés comme des êtres humains beaux et blancs, aux cheveux longs. Malgré cette représentation anthropomorphique, les génies sont liés et assimilés à des phénomènes naturels comme la pluie et également à un certain nombre d'animaux à la fois aquatiques, terrestres et célestes, tels que des serpents et le perroquet. Leur univers est aussi celui d'où sont originaires les enfants. Les Punu disent que

les enfants « viennent dans l'eau ». Il est également dit que ce sont les génies de l'eau qui font sortir le liquide amniotique (dyole) lors de l'accouchement.

En ce qui concerne leurs caractéristiques, les génies de l'eau sont tout d'abord caractérisés par leur générosité. C'est grâce aux génies que les grossesses sont nombreuses, que les récoltes sont bonnes et que les chasses et les parties de pêche sont fructueuses. Les génies et les jumeaux, qui sont assimilés à eux, possèdent également, selon les Punu, la faculté de se révéler aux humains au travers de rêves et de trances pour leur signaler où et comment ils peuvent « ramasser » un colis, du gibier ou du poisson à profusion. Ce qui importe pour les bénéficiaires des bienfaits des génies, c'est d'être reconnaissants. Toute tentative pour maîtriser l'action des génies est vouée à l'échec et peut provoquer la colère des génies et dès lors le refus d'accorder le bien-être aux humains. En effet, les génies se caractérisent aussi par leur nature capricieuse. Ils donnent à ceux qu'ils aiment, quand ils le veulent et s'ils ont envie. Tout ce que les humains peuvent faire est de les adorer et supplier pour qu'ils soient bienveillants envers eux. Le chant et la danse sont les moyens privilégiés pour s'assurer de cette bienveillance.

Une célébration de danse est organisée, à laquelle tout le village assiste. Les femmes sont toutefois largement plus nombreuses à participer à la danse. Les danses qui complètent les chants évoluent en forme circulaire. Les danseuses frappent toutes en même temps rythmiquement le sol, en progressant dans le cercle. Elles marquent d'abord un moment d'avancée légère, pour ensuite, marquer un pas plus fort et s'élancer en avant en soulevant les talons, engendrant ainsi un élan qui les propulse et se communique d'une danseuse à l'autre. Les danses sont accompagnées par le tintement d'une cloche (*iwunde*) et par le jeu d'un tambour (*ndungu*). Le tintement soutenu de la cloche renforce la sensation d'absence de rupture du mouvement dansé. Le jeu du tambour témoigne également d'une grande continuité. S'il y a des arrêts, ce ne sont pas des coupures dans le rythme mais des moments de repos qui font d'autant mieux ressortir la voix de la chanteuse ou qui facilitent la transition vers une autre accentuation du rythme. Régulièrement d'ailleurs les chants se poursuivent sans pause. Ou bien l'alternance entre soliste et chœur est accélérée, ce qui contribue à intensifier chant et danse. C'est dans ces moments d'amplification de l'événement que des trances de possession peuvent se déclencher et se multiplier.

Pour les Punu une célébration des génies de l'eau ne s'avère réussie que dans le cas où des trances de possession (*dulendu*) ont lieu. En effet, c'est par leur intermédiaire que les génies se révèlent parmi les humains. Très généralement, les génies expriment au travers des possédées leur mécontentement du fait que leurs désirs n'ont pas été respectés. Ils exigent aussi qu'on chante et danse beaucoup pour eux étant donné qu'ils accordent la chance aux humains. La responsable de l'événement répond généralement au génie et essaie de l'amadouer en montrant à quel point on l'estime. Dans le désir de bien accueillir le génie, les danses s'amplifient également sous l'effet des trances. En principe, tout le monde peut entrer en transe. Or, il est précisé par les Punu, que pour atteindre cet état, il faut avoir l'esprit ouvert (*ilundji dji tjibuge*) *ilundji* indiquant à la fois le sommet de la tête et l'esprit, le principe qui y réside et qui peut en sortir. Ce n'est que quand l'esprit est ouvert que le génie peut entrer dans la personne et y révéler ses désirs. A un niveau physique, la possession peut s'exprimer par des trances violentes et même dangereuses pour la santé dans la mesure où elles peuvent mener à la folie et la maladie.

III. L'expérience de l'univers des génies et l'expérience dansée

Ce qui m'a le plus frappée dans les discours des Punu au sujet des génies de l'eau, c'est la primauté absolue accordée au désir des génies. Non seulement une naissance de jumeaux ou une possession sont le choix des génies, mais tous les aspects des célébrations qui leur sont dédiées correspondent à leur volonté. À toutes mes demandes d'explication de ces différents

éléments, la réponse invariable était que les génies le désirent ainsi. L'unique manière de bénéficier des bienfaits des génies est de les contenter en respectant leurs exigences. Les célébrations des génies s'inscrivent entièrement dans ce respect des désirs des génies. Elles ont pour seul but de contenter ces derniers pour qu'ils ne délaissent pas les humains. Les célébrations de danse elles-mêmes n'ont lieu que sur l'initiative des génies. Il faut que les génies de l'eau se révèlent aux humains, que des jumeaux naissent, tombent malades ou meurent pour que les Punu dansent. Il est inconcevable pour les Punu de chanter de façon régulière en invoquant les génies de l'eau dans l'attente qu'ils accordent leurs bienfaits. L'initiative doit venir des génies eux-mêmes.

Le verbe utilisé par les Punu pour évoquer la danse, *u kimbe*, diffère de celui qui est utilisé dans le contexte des danses de réjouissances, *u yine*, et a le sens de célébrer quelque chose de grandiose. Contrairement au verbe *u yine*, le verbe *u kimbe* est un verbe transitif et il a comme complément les jumeaux (*u kimbe mavase*) ou les génies (*u kimbe bayisi*). La danse n'existe donc qu'en fonction de ces êtres hors du commun. Elle est exécutée pour les louer et pour célébrer leur venue parmi les humains. L'attitude envers les génies est une attitude d'ouverture. Les Punu disent littéralement que pour entrer en transe, il faut l'esprit ouvert. L'ouverture et une porosité à la volonté d'un autre, sont des attitudes qui sont estimées car elles permettent de recevoir au travers de la transe les révélations des génies et, dès lors, de garantir le bon contact avec eux et donc le bien-être de la communauté. La danse mène vers l'actualisation de cette attitude. Pour qu'un mouvement d'ensemble naisse, il faut que chaque participante répète la partie du chœur du chant, se laisse imprégner de l'entrain qui naît de la répétition soutenue de ce chant et exprime cet entrain dans les pas de danse. Pour que la danse exprime alors ce mouvement d'ensemble, il faut en outre que chaque danseuse s'ajuste à celles qui sont devant et derrière elle et se laisse prendre dans un mouvement qui la dépasse. C'est d'une telle attitude que peut suivre la possession.

Un autre fait qui m'a frappé est l'ambivalence qui caractérise à la fois les génies et l'attitude des humains envers eux. Les génies sont éprouvés comme étant ambivalents car ils ne donnent pas seulement le bien-être mais peuvent également le refuser s'ils sont mécontents. L'attitude envers les génies est également ambivalente. Généralement, dans leur discours sur les génies de l'eau les Punu insistent sur la générosité de ces êtres et glorifient leurs dons abondants et leurs merveilles inopinées. Une manifestation des génies dans leur vie est considérée en premier lieu comme une promesse de plénitude. C'est l'espoir qui prévaut quand ils se manifestent parmi les humains. La peur ou des sentiments plus ambivalents qui sont dus à leur caractère capricieux et leur volonté de s'imposer aux humains, leur tendance à se fâcher et à provoquer la malchance, la maladie ou la stérilité quand ils ne se sentent pas respectés, ne sont pas directement exprimés mais plus subsidiairement après avoir accentué leur bonté. Les célébrations pour les génies éveillent fortement cette attitude positive envers les génies. Elles sont une adoration collective du monde des génies. Certaines formules qui font la transition d'un chant à l'autre comme « le désir pour le génie » ou « la joie, la joie », expriment très clairement le désir pour ce monde et la joie qu'il donne. La réponse du chœur de « èè » répand alors ces sentiments parmi toute l'assistance. Il semble donc qu'il y a un effort collectif fait pour orienter l'ambivalence qui peut être ressentie envers les génies vers une attitude positive.

IV. La production de connaissance située par un double processus affectif

Si je mets beaucoup l'accent sur ces aspects - la mise en avant de la volonté du génie, l'ouverture à l'autre et l'ambivalence - c'est que ces aspects m'ont frappée particulièrement. La présentation que je donne ici de ces pratiques est donc marquée par mon expérience qui, elle, est aussi déterminée par ma situation. Ceci ne veut nullement dire que ce que je vous expose est entièrement subjectif et ne correspond à aucune réalité, mais plutôt que j'expose la

réalité de ces pratiques partiellement et selon un certain point de vue et un vécu propre qui n'est pas absolu. Dans mes recherches de terrain j'ai clairement privilégié de m'intéresser aux activités féminines et de travailler avec des femmes. C'était un choix que j'ai fait à partir de ma propre identité sexuée et qui m'a permis de relever des attitudes très développées dans ces pratiques féminines. Toutefois ce n'est pas le simple fait d'être femme et de travailler avec des femmes qui a permis de faire cela. Afin de pouvoir produire une connaissance située, il faut - c'est l'argument de cette présentation - un double processus affectif d'identification et de distanciation et une analyse de ce processus. Je pense que dans tout travail ethnographique, où la connaissance est produite au travers des rapports qu'on a avec les sujets étudiés, il est nécessaire d'analyser son vécu émotionnel et les transformations qu'il subit, surtout quant au rapport de proximité et de distance, d'identification et de différenciation vis-à-vis du sujet étudié. Ceci est nécessaire en vue de produire une connaissance qui soit consciente de ses limites et de ses points d'attention particuliers. Il me semble que c'est d'autant plus le cas dans la production d'une connaissance qui se veut située, dans le sens où il pourrait y avoir un effet d'identification non analysé, c'est-à-dire l'idée que le fait d'avoir une même identité sexuée ou sociale suffirait pour connaître le vécu du sujet étudié.

Dans le cas présenté ici, j'ai adopté une attitude de participation assez intensive dans la vie des femmes et, plus spécifiquement, dans tout ce qui a trait au monde des génies. Ainsi, j'allais avec les femmes aux champs, à la pêche, je participais aux danses et j'écoutais leurs histoires, entre autres sur les génies, soit dans le cadre d'interviews soit lors de conversations plus informelles. La confrontation avec une réalité différente de la mienne où, en tant que femme parmi des femmes, je cherchais et sentais une proximité, a provoqué en moi une dialectique entre identification et distanciation dans le travail d'analyse de mon vécu affectif. Ce travail est à la base de la manière dont je rends compte de la réalité punu des génies de l'eau. Ainsi, mon engagement corporel dans la danse m'a donné un sentiment de proximité avec les autres danseuses et m'a permis de relever les dynamiques corporelles qui ne sont pas nécessairement explicitées et qui impliquent une sensation de continuité et d'entrain dans le mouvement. En même temps j'ai ressenti des difficultés qui ont eu un effet de distanciation et qui m'ont permis de me rendre davantage compte de ce qui est en jeu dans ces pratiques et dans la vie des femmes plus largement.

Ainsi, la mise en avant du désir d'un autre, la réceptivité et la possibilité de tenir ensemble des sentiments ambivalents n'étaient pas évidentes pour moi. Dans la danse, la possibilité d'aller jusqu'à la transe était exclue pour moi, rien que par l'idée de se laisser plonger dans un état qu'on ne maîtrise pas et qui est déterminé par un autre. Dans la vie quotidienne également, les femmes punu ne frustrèrent pas vite quelqu'un et ne vont pas directement à l'encontre du désir de l'autre. Pour moi, c'était difficile parfois de tolérer par exemple que des gens viennent me parler de choses inintéressantes pour moi, seulement par envie d'être à côté d'une européenne. En même temps, cette même attitude d'inclusivité qui a permis ma présence parmi les femmes punu et ma participation à leur vie, même si je les énervais parfois avec toutes mes questions. En ce qui concerne la question de l'ambivalence, il n'était pas évident pour moi de sentir comment on peut à la fois sentir de la joie et de l'angoisse, comme envers les génies, ou bien, plus largement, dans la vie quotidienne, accuser un jour chez soi quelqu'un de sorcellerie et le lendemain visiter cette personne comme si de rien n'était. Ces difficultés qui m'ont amenée à mettre en question certaines de mes évidences en tant que femme occidentale - l'importance de l'autonomie ou d'une catégorisation logique qui exclut la co-existence de contraires - m'ont aidé à mieux voir certaines choses qui surtout dans la danse sont très présentes.

Le deuxième moment dans la production d'une connaissance située obtenue au travers d'une analyse du vécu affectif est de trouver aussi un modèle théorique qui correspond ou qui peut rendre compte des aspects relevés des pratiques étudiées. Même si les pratiques des femmes

punu entourant les génies de l'eau ne sont pas marginales dans la société punu et sont essentielles au bien-être global, elles pourraient être négligées ou mal rendues si on adopte des modèles théoriques androcentrés ou logocentrés où on ne peut pas rendre compte du vécu affectif que je viens d'esquisser. C'est la raison pour laquelle je me suis inspirée de la théorie matricielle de la psychanalyste et théoricienne féministe Bracha Ettinger (2006). Elle a elle-même développé cette théorie dans une distanciation progressive par rapport au modèle lacanien androcentré. Le paradigme matriciel présente un mode de subjectivité qui s'inspire de la vie prénatale et du rapport mère-infans et qui s'éprouve surtout dans les relations transférentielles et des activités artistiques comme la peinture, la danse et le chant. Etant donné que l'élaboration du monde des génies de l'eau puise dans l'expérience intra-utérine et que la danse et le chant sont des activités privilégiées pour éprouver cet univers, ce paradigme est intéressant. Surtout, certains concepts proposés par Ettinger pour cerner des dynamiques matricielles peuvent être utiles pour décrire ce qui se passe dans les danses des génies et affiner les observations faites et mes expériences par rapport à ces pratiques.

La dynamique la plus propre au matriciel est celle de la liaison-de-bord qui implique un ajustement de distance-en-proximité, c'est-à-dire qu'il y a ni fusion, ni rejet mais un ajustement mutuel dans une proximité relative. Ces notions décrivent assez bien l'ouverture à l'autre ou la porosité qui caractérise les attitudes des femmes dans les célébrations et parfois dans la vie quotidienne. Surtout cette idée d'ajustement à l'autre sans moment de rupture est intéressante et est très littéralement produite dans la danse. La transe advient d'ailleurs par l'esprit situé au sommet de la tête, donc au bord de la personne. La liaison-de-bord est aussi caractérisée selon Ettinger, par l'impossibilité du non-partage. Cette formule doublement négative rend bien ce que j'ai appelé d'une autre manière la réceptivité dans le sens où elle ne met pas l'accent sur le caractère volontaire. Dans la matrice, selon Ettinger, les affects sont diffus et partagés et le plaisir et le déplaisir s'y côtoient, ce qui correspond à mon vécu d'ambivalence. Il me semble donc que la notion de matriciel, dans ce qu'elle relève de dynamiques liées au corps féminin, contribue à développer la connaissance située que j'ai essayé de développer par rapport aux danses des génies de l'eau des femmes punu et qui résulte d'une analyse d'un double processus affectif.

Références

ETTINGER, B.L. (2006), *The matrixial borderspace*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Engagement corporel sur le terrain d'un temple taoïste : la place des affects dans la construction de la connaissance anthropologique

Marjorie Meunier
Doctorante rattachée à l'EFEO Pékin
Lille 1 CLERSE
(Lille – France)
mglobtrotreuse@hotmail.fr

Partie à Pékin en février 2010 pour mon premier terrain de thèse, je ne possédais aucune formation anthropologique. Je ne disposais que des quelques outils de l'ethnographie appris en cursus général, comme les notions de l'observation participante et le carnet de terrain. Comme beaucoup des sinologues rencontrés me l'ont reproché, je n'avais pas non plus de formation sinologique. Pire encore, face à une des religions les plus complexes de l'Extrême-Orient, je n'avais aucune connaissance concernant les phénomènes religieux. En arrivant, je me suis donc mise simplement à observer un temple et ses usagers, tout en sachant que je ne pouvais pas, sur l'instant, comprendre ce qui s'y jouait. Pour autant, cela ne m'empêchait pas de noter le plus de choses possible et de tenter de nouer des relations avec les usagers.

Brève présentation du temple observé¹

Le taoïsme est une religion qui comprend plusieurs écoles ou courants, dont l'un est essentiellement monastique et l'autre composé de prêtres dont la fonction est transmise héréditairement au sein de familles. Au XII^e siècle, le fondateur de la branche de la porte du dragon (Longmen), appartenant au courant monastique Quanzhen 全真 (c'est-à-dire « de la complète perfection ») devenu aujourd'hui dominant dans le Taoïsme chinois, a refondé ce temple à partir d'un autre temple qui existait préalablement, mais qui était dévolu à des pratiques plus populaires. Le Baiyunguan 白云观, (Temple des Nuages Blancs), est donc devenu le centre de l'école Quanzhen et de la pratique du taoïsme monachiste dans la Chine d'aujourd'hui. Du point de vue de son architecture, le temple se constitue d'un ensemble de cours organisées autour d'un axe central, donnant sur les salles de cultes consacrées à de nombreuses divinités. Les prêtres déambulent dans les cours ou aident les fidèles dans les salles : ces derniers prient et accomplissent toutes sortes d'offrandes, avec de l'encens, du papier monnaie (offrandes brûlées) ou font juste une visite touristique du temple.

I La connaissance par corps

Dans ce temple, selon les concepts de l'anthropologie classique depuis Malinowski, je m'adonnais donc à l'observation participante. Les seules connaissances auxquelles je pouvais me référer étaient celles concernant les croyances taoïstes historiques, dont j'avais déjà un certain nombre d'aperçus par mes lectures documentaires ; en effet, peu de recherches avaient été faites sur la vie monastique contemporaine du courant Quanzhen. De ce fait, je saisis mal les références et les significations des pratiques des enquêtés. J'ai commencé à découvrir des lieux tout à fait étrangers à mes références, des corps très différents les uns des autres mais identifiables d'après leurs gestes, leurs vêtements, leurs attitudes, leurs fonctions dans le temple (fidèles, prêtres ou administratifs). Je n'avais pas non plus de place assignée ou même définissable dans ce temple et les enquêtés ne semblaient pas vraiment comprendre ma position. Cependant la polysémie des phrases que j'utilisais pour dire que je faisais de la

¹ Sur le temple du Baiyunguan cf. Goossaert, Vincent, *The Taoists of Peking*, ch. 3 « The taoists of the Baiyun Guan », pp.135-168.

recherche sur le taoïsme, et qui pouvaient aussi signifier que je recherchais moi-même le dao, c'est-à-dire la voie religieuse du taoïsme, me faisait confondre avec une disciple laïque ou une élève de maître. Bien que j'aie au temple et que j'y passe des heures tous les jours, personne ne me parlait sauf rares exceptions. L'une de mes premières rencontres fut un écrivain suédois, venu faire des entretiens avec les prêtres pour écrire un livre de présentation grand public sur le taoïsme. Il m'accepta dans ses entretiens, qui se sont d'ailleurs révélés assez infructueux car les prêtres lui donnaient des réponses très brèves et souvent identiques à des questions d'ordre général. Cet épisode m'a rapidement dissuadé de faire des entretiens de cette façon.

Pour ce qui est de la participation, elle n'en avait que le nom. J'ai reproduit certains de leurs gestes selon les directives d'anthropologues taoïstes, en brûlant mes premiers encens. Cependant ces gestes étaient « vides » de sens et d'émotion car effectué dans un état trop distancié par rapport aux fidèles. Ces gestes n'éveillaient en moi qu'étonnement et étrangeté mais ne me révélaient rien de la vie des Chinois sur mon terrain. J'ai dû découvrir par moi-même de quelle participation il pouvait s'agir dans un temple taoïste où il est fait peu de place aux personnes extérieures. C'est alors que j'ai choisi sans en avoir pleinement conscience, une approche méthodologique très forte et pleine d'implications. J'ai décidé de prendre des cours de Taiji quan (une pratique corporelle chinoise qui a pris une place majeure dans le Taoïsme en tant qu'elle permet le travail des souffles) avec un maître du Baiyunguan, afin d'entrer dans mon terrain. Cette décision me semblait pragmatique du point de vue de l'entrée sur le terrain, et j'ai été, de fait, physiquement engagée dans mon terrain. Alors que l'importance des pratiques du corps a si largement été reprise depuis Mauss, pourquoi si peu d'anthropologues se sont-ils interrogés sur la place du corps du chercheur ? Car, par l'observation où le chercheur s'implique dans la vie de la société observée, son corps est tout autant engagé que son intellect. Sans aller jusqu'à la pratique du Taiji quan, le corps du chercheur est engagé dans une culture autre où il est contraint d'abandonner ses repères s'il veut pouvoir comprendre cette culture, comme le dit bien Sophie Caratini : « *Contraindre son corps – donc soi – à adopter les modes de communication de l'Autre, à ingurgiter ses nourritures, respecter ses rythmes et se mouvoir dans son espace et en adoptant ses manières est le meilleur moyen d'« assimiler », au double sens physique et mental du terme, l'ordonnement d'une configuration de signes qu'on peut dire au fondement de la culture, puisqu'elle est ce langage qui précède le Verbe tout en étant omniprésent* »². Mais ce n'est pas seulement sur ce seul mode d'assimilation par le corps que l'on doit considérer le rapport au terrain ; car alors on omet, comme souvent en anthropologie, l'aspect affectif de la connaissance par corps. L'adaptation ou l'imitation ne suffisent pas, les gestes ne peuvent être que vides si on ne se laisse pas affecter.

Pour entrer sur un terrain, il faut donc se laisser affecter soi-même, se laisser toucher par la réalité plutôt que tenter de rationaliser la surface visible. Car comment recueillir des informations, si ce n'est par notre propre corps, notre ressenti, nos impressions ? Les Chinois ainsi que certains chercheurs³ considèrent désormais que les pensées ne peuvent pas être séparées des émotions. En chinois, le cœur est le siège des émotions et des pensées, ce mot est utilisé de manière souvent indifférenciée pour les deux. Cela s'oppose à la dualité cartésienne de l'âme et du corps sur lequel repose toutes les sciences humaines occidentales, et qui voudrait que l'observation soit une approche rationnelle de l'esprit. De plus, Jeanne Favret-Saada explique l'engagement émotionnel comme une contrepartie nécessaire envers l'autre qui nous accepte dans son univers : « *ils voulaient que j'accepte d'y entrer comme partenaire, et que j'y engage les enjeux de mon existence d'alors. Au début, je n'ai cessé d'osciller entre*

² Caratini Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, coll. Libelles, PUF, p. 38.

³ Notamment Damasio, *Descartes's error*, (1994).

ces deux écueils : si je participais, le travail de terrain devenait une aventure personnelle, c'est-à-dire le contraire d'un travail ; mais si je tentais d'observer, c'est-à-dire de me tenir à distance, je ne trouvais rien à observer ».

II L'entrée initiale sur le terrain, vécue comme un échec

Dans mon cas, c'est ce qui est advenu lors de ce terrain où se sont présentés à moi deux types d'expériences différentes : me laisser affecter ou renoncer entièrement au terrain. En effet l'une de ces solutions, la moins efficace, consistait en une observation de l'extérieur de mes enquêtés, où je n'obtenais aucune des réponses que j'attendais. Il a déjà été question de ces observations, mais je mettrai aussi dans ce cas de figure mes relations avec les travailleurs non religieux du temple qui se sont avérées décevantes au vu de mes expériences passés d'entretiens sociologiques. L'autre solution a été mise en place grâce à l'intermédiaire d'un spécialiste français du Taoïsme ; je pus nouer une relation avec un maître dans le but officiel d'apprendre le Taiji quan. J'avais demandé ses coordonnées à ce spécialiste avec l'idée de pouvoir enfin avoir accès à un maître et de mieux comprendre leurs concepts. Mais dans cette relation engagée, je n'avais pas l'impression de faire mon travail d'anthropologue. Je ne pouvais pas arriver avec mon lot de questions à lui poser, et devais me risquer à cet apprentissage physique d'un art taoïste fondamental qui me modifiait. Entre ces deux modes de relation, ce qui ressortait était un sentiment d'échec. Je présenterai les deux alternatives en commençant par les travailleurs, car ils ont occupé la majeure partie de cette première étape ; je parlerai ensuite de ma pratique du Taiji quan.

Les travailleurs, personnel de nettoyage, de vente, de sécurité du temple, me parlaient bien sûr le plus souvent d'événements de la vie quotidienne en me soumettant de grandes généralités sur les Français (Zidane, le romantisme des Français, célèbre en Chine), ou en me posant des questions sur mes occupations et ma recherche. Ils dévoilaient volontiers leur famille et leurs origines mais moins facilement leur croyance et l'organisation du temple. Par ce biais, j'avais surtout accès à leurs préoccupations, bref mon enquête se limitait alors surtout à leur point de vue.

Par ailleurs, je pris des cours de Taiji quan avec un maître du temple, cours qui se sont transformés petit à petit en une relation effective de maître à élève. Cette relation a commencé par ce que j'interprète comme une phase de test que m'a fait subir le maître en me faisant attendre des heures dans le temple pour parfois ne finalement pas arriver, en ne m'apprenant que très lentement, et en vérifiant que je pratique tous les jours. Puis quand il a commencé à m'accepter et à m'apprendre plus rapidement, le but de nos rencontres semblait ne plus être seulement l'apprentissage du Taiji. Je passais plus de temps à ses côtés, parfois en discutant, parfois en silence. Mais il me parlait plus de ses goûts en matière de cinéma que de taoïsme et ne répondait à mes questions que de manière souvent détournée, où le lien avec la réponse n'était pas évident à l'observatrice non avertie que j'étais.

L'ensemble de mes relations au Baiyunguan me semblait donc peu fécond par rapport à l'objectif de recueillir des informations sur les organisations, entre des prêtres silencieux et fermés, des travailleurs trop extérieurs aux institutions et mon maître de taiji qui ne semblait me parler que de choses futiles, presque volontairement. Cette sensation d'échec était renforcée par mes difficultés de communication dues à mon apprentissage initial du chinois à Taiwan et non en Chine populaire. J'accumulais en effet les difficultés linguistiques de la reprise d'une langue non pratiquée pendant dix ans, l'incompréhension d'accents totalement différents de ceux que j'avais appris, le peu de connaissance sur les contextes culturels chinois qui avaient modelé cette langue et l'ignorance du vocabulaire spécifiquement taoïste dont faisait constamment usage les prêtres. J'avais l'impression très forte d'être passé à côté de mon sujet et de mon terrain premier, de n'avoir rien appris de substantiel sur le Taoïsme

contemporain. Et ainsi, pendant les trois premiers mois de mon enquête, c'est une assez forte dépression qui prédominait.

Plus tard, j'appris en discutant avec un chercheur reconnu sur le Taoïsme, la chance qu'avait constitué pour moi le fait d'avoir choisi d'entrer très directement dans ce temple, sans passer par l'entrée dans le discours officiel des prêtres, celui-là même que j'avais pu observer lors des entrevues de l'écrivain suédois ; cette non entrée dans la doctrine et le discours officiel avaient favorisé une connaissance directe. J'avais en fait eu la chance d'observer directement la vie quotidienne du temple sans être happée, voire même noyée par le discours officiel des maîtres qu'ils répètent à loisir en réponse aux questions importunes des observateurs extérieurs. Par exemple, le chef des gardes qui était un des travailleurs avec qui j'avais sympathisé m'avait emmenée dans la cantine, lieu qui me semblait important, pour me représenter la vie de la communauté, mais qui n'était pas accessible aux personnes extérieures. Sur le moment j'ai considéré cette tentative comme une sorte d'échec également car personne ne parlait plus ici qu'ailleurs ; seuls les gardes qui m'avaient invitée y étaient plus loquaces. Mais cette observation m'a tout de même permis de comprendre les aspects pratiques de cette vie, qui ne sont pas facilement accessibles, puisqu'il est difficile d'obtenir des informations pratiques comme les heures de repas, les règles de la vie en communauté etc. Mais si l'on peut y accéder, ces règlements sont affichés dans le réfectoire. De plus, la séparation de la cantine du temple et de celle de l'association nationale taoïste, invisible de l'extérieur, révèle une volonté de séparation des deux mondes. D'un côté, la cantine végétarienne accueille les prêtres et les travailleurs non religieux, d'un autre, la cantine ordinaire accueille les employés et les dirigeants du siège de l'association. Cette séparation suggère deux entités bien distinctes, et pourtant tous les maîtres taoïstes adhèrent à cette association de fait. L'argument du végétarisme ne tient pas non plus quand nombre des travailleurs ne sont pas végétariens hors du temple. Cette volontaire séparation de la cantine réservée aux personnels du siège de l'association suggère clairement une volonté de distinction, ou au moins un certain privilège réservé aux cadres de l'association qui aurait été difficile à prouver sans cette entrée directe, dans le contexte religieux tendu en Chine. Le silence des maîtres lui-même, loin de signifier mon échec à entrer sur le terrain, comme je l'ai compris par la suite, constituait le signe le plus éloquent de la culture taoïste Quanzhen.

III L'expérience des temples taoïstes à Hong-Kong comme révélatrice des connaissances acquises au Baiyunguan

Au bout de trois mois, je dus me rendre à Hong-Kong pour renouveler mon visa. Hong-Kong est une ville qui comprend de nombreux temples taoïstes très divers dans leurs formes comme dans leurs statuts. Là, certaines pratiques interdites en Chine sont encore centrales tant dans la liturgie que dans l'économie des temples. Par exemple le Fuji, « l'écriture des esprits », est une pratique de divination très répandue et très ancienne. Elle consiste à écrire dans le sable avec un instrument en bois qui permet de porter la parole des dieux, des immortels et autres esprits tutélaires. En résidant dans un des plus grands temples taoïstes de Hong-Kong (qui m'a été présenté par un membre de l'association nationale taoïste en tant que « temple sœur »⁴ du Baiyunguan), je me suis vite aperçue que les normes variaient beaucoup d'une ville à l'autre. Les salariés du temple ont accueilli mes questions avec beaucoup d'ouverture d'autant plus que certains d'entre eux travaillaient dans un centre consacré à la culture taoïste, hébergé dans le temple. Ils m'ont ouvert leur bibliothèque et m'ont fait visiter les principaux temples en relation avec les questions que je leur posais. La facilité ou liberté de la parole n'était pas

⁴ Les deux temples sont jumelés avec un troisième situé à Taiwan. L'organisation d'une cérémonie annuelle est alternée entre ces temples ainsi que d'autres activités.

la seule différence. Les salariés se présentaient comme des disciples ordonnés du courant Quanzhen mais ne portaient aucun attribut des maîtres Quanzhen, ni vêtements ni chignons et ne suivaient pas le régime alimentaire. Aucun d'entre eux ne pratiquait les rituels, tâche qui incombait à une équipe de maître extérieur. Leur définition d'un maître était apparemment totalement différente de celle de Pékin. Ils pratiquaient par contre les arts martiaux taoïstes de manière quotidienne, en groupe, dans l'objectif de compétitions. Ce contraste a été tel, qu'il n'a pu que révéler, en creux, les caractéristiques des maîtres du Baiyunguan et m'aider à rationaliser tout ce qui était resté à l'état de sensation lors des mois précédents. Je prenais conscience que les maîtres taoïstes pouvaient être différents et même, par certains aspects, opposés aux caractéristiques des maîtres du temple des nuages blancs qui constituent la référence de ce que devraient être les maîtres Quanzhen Longmen. C'est la discipline et la volonté de distinction élitiste qui me sont apparues comme caractéristiques principales des maîtres que j'avais rencontrés au premier temple.

C'est aussi à ce moment que j'ai pris conscience de ce que le maître de Taiji chuan m'avait appris, dans une relation qui m'avait semblée superficielle. A Hong-Kong, j'ai rencontré une maître taoïste française, vivant dans les temples depuis sept ans, qui a bien voulu me parler de la doctrine taoïste dans ma langue maternelle, ce qui évitait les barrières de la langue. C'est en entendant son exposé des concepts centraux du taoïsme, explicités dans ma langue et mis en mouvement dans son discours que j'ai cru comprendre ce que m'avait communiqué ce maître du Baiyunguan. Ce type de transmission à partir de la pratique du Taiji, qui s'était opérée uniquement à partir de gestes et de quelques injonctions brèves sur les attitudes (« *sois plus naturelle* »), les postures, qui avaient échappé à une explicitation de type plus rationnel (comme par l'apprentissage de règles), m'avait montré très physiquement plusieurs aspects de la vie, de la pensée et de la transmission des techniques dans le monde taoïste. Cette relation qui consistait surtout en des moments de vie côte à côte avec ou sans enseignement de Taiji m'avait obligée à m'arrêter, à sortir de mon rythme quotidien pour être attentive à l'instant. Cela m'avait contrainte à être attentive à ce qui se passait en moi, me révélant ainsi une dimension centrale de la vie taoïste, les arts internes. Par ma pratique du Taiji cela m'a aussi permis l'incorporation des idées d'unité, de corps et esprit non divisés, ainsi que la recherche du geste spontané à travers la répétition quotidienne, pendant des années, des mêmes séquences gestes. Ces concepts sont majeurs puisqu'ils sont au cœur de la pratique taoïste psychophysiologique qui mène à l'immortalité. Ce choix méthodologique m'a aussi permis de comprendre en profondeur les modes de transmission qui reposent sur l'imprégnation et la transmission par l'expérience plutôt que par le discours. Enfin c'est par là que j'ai pu saisir les raisons de la valorisation de ce mode de transmission directe par corps dans le taoïsme, plutôt que la connaissance intellectuelle médiatisée par des explications détaillées, des concepts, des règles à suivre, etc. Cela se présentait donc comme une véritable expérience de resocialisation dans cette communauté, en me faisant intégrer les valeurs de la société chinoise. Mes émotions négatives (la dépression de départ), sur le moment signifiaient en fait un mode d'entrée dans le temple à travers la relation à un maître, qui se doit d'être exclusive. Et une relation qui semblait presque infructueuse sur le moment, signifiait pour la recherche une resocialisation partielle qui permettait seule d'intégrer des concepts taoïstes centraux.

Conclusion

L'entrée par la pratique d'un exercice taoïste, spirituel autant que physique, m'a permis rétrospectivement de revenir sur la manière dont le corps est vécu et pratiqué de façon séparée de l'esprit dans les principaux courants religieux en Occident, ce qui diffère de la vision chinoise qui les conceptualise ensemble, intégrés et interagissant de manière intime. En Europe, bien que les interactions entre corps et esprits aient été maintes fois démontrées, la

part de l'émotionnel est toujours tenue en berne dans les pratiques et les interactions sociales. Et en anthropologie, la dictature de la distanciation nous fait oublier le besoin d'être émotionnellement engagé dans le terrain afin de saisir la réalité humaine qui s'y joue. Je m'associe au propos de Jeanne Favret-Sadaa qui souligne : « *dans ces moments-là, si je suis capable d'oublier que je suis sur le terrain, en train de travailler, si je suis capable d'oublier que j'ai mon stock de questions à poser, si je suis capable de me dire que de la communication (ethnographique ou pas ce n'est plus le problème) est précisément en train de s'opérer, là, de cette façon insupportable et incompréhensible, alors je suis branchée sur une variété particulière d'expérience humaine - être ensorcelé par exemple - parce que j'en suis affectée* »⁵.

L'expérience anthropologique des préceptes et pratiques taoïstes telle que je l'ai vécue m'interdit désormais de concevoir la pratique de terrain comme une mise à distance. Si je n'avais pas pris part à ces pratiques, je n'aurais pas pu percevoir ces éléments fondamentaux de la philosophie taoïste qui s'expriment dans cette forme traditionnelle d'apprentissage. Il est tout à fait paradoxal de prétendre observer de loin lorsque l'on pense expérimenter en soi le bien-fondé d'une méthode qui nous a permis d'approcher une réalité sociale et de désirer avancer plus loin dans sa connaissance. Mais évidemment l'ethnologie du taoïsme ne consiste pas à devenir soi-même taoïste et là se posent les problèmes liés à la conversion. De grands interprètes du Taoïsme ont eu des maîtres et ont eu accès par ce biais aux enseignements taoïstes (K. Schipper par exemple, est d'ailleurs devenu lui-même un grand maître). Mais dans diverses situations, dans quelle mesure ne nous convertissons-nous pas à une autre réalité, lorsqu'elle nous a touchés et qu'elle nous a transformés ? De plus les transformations de la pratique et des points de vue qu'on en a, ne peuvent-ils pas s'opérer, en notre sein, à l'insu même du sujet anthropologique connaissant et distanciant ? Cela ne signifie pas que la distanciation ne doit pas s'opérer dans un deuxième temps. L'éloignement géographique et des allers-retours sont même nécessaires au dévoilement des éléments imprimés en nous à travers nos affects. Mais cela n'est pas suffisant car le dévoilement du matériau anthropologique nécessite aussi une analyse de ces *impressions*, au sens strict du terme. C'est un questionnement ininterrompu, un retour sur soi, après ce moment d'engagement qui permet de comprendre ce qu'a provoqué l'autre et ce que cela dit de lui.

Bibliographie

- Caratini Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, coll. Libelles, PUF, p 38.
Favret-Saada, J. *id.* p. 158.
Damasio, *Descartes's error*, (1994)
Goossaert, Vincent, *The Taoists of Peking*,.

⁵ Favret-Saada, J. *id.* p. 158.

Connaissance par corps et distanciation : la spécificité de l'exploration anthropologique entre émotion et cognition

Brigitte Steinmann
Professeur des Universités
Université Lille I
Laboratoire du Clersé UMR 8019 du CNRS
Brigitte.steinmann@univ-lille1.fr

Nous nous étions donné pour objectif dans l'atelier de mettre en avant la spécificité d'un travail anthropologique dans lequel les objectivités ne seraient pas présupposées : le terrain consistant à se laisser affecter par la vie qu'on explore, et au-delà, l'utilisation et la construction d'instruments de distanciation. Nous avons dégagé ainsi un certain nombre d'idées précises sur les rapports entre affect et émotion, en fonction du choix de l'enquête de terrain et d'un motif en général peu explicite au départ, mais qui oriente dans la plus grande partie des cas les choix d'objets d'enquête ethnologique - motif défini au préalable comme « objet interne », en référence au discours psychanalytique kleinien -.

Il semble aller de soi « qu'être affecté » ne s'accompagne pas nécessairement d'une manifestation émotive ; à l'inverse et de diverses manières, il faut étudier la question des « émotions déplacées », c'est-à-dire qui ne sont pas immédiatement des symptômes d'affects ou d'émotions ordinaires : ainsi, rire et pleurer ne sont pas nécessairement synonymes d'affectation profonde ; par ailleurs, la joie et la douleur ne s'exprimeront pas dans les mêmes registres d'expression. A cet égard, le travail ethnologique pouvait bien n'avoir rien à envier à un théâtre, dans lequel, tous, auteurs comme acteurs, s'échangeraient constamment les rôles. De manière générale, sans parler des émotions 'déplacées' ou des émotions 'affectées', l'atelier a permis d'illustrer comment le cours ordinaire de la vie émotionnelle ne rend nullement transparent *ipso facto* les affects qui travaillent profondément chacun. Il s'agit-là d'un constat banal dans l'anthropologie comparée des émotions. Très grande est la difficulté, pour les anthropologues sociaux (comme d'ailleurs pour les psychanalystes), de parvenir à ne pas se « laisser affecter » par les affects d'autrui (ce qui ne signifie pas là non plus « partager ses émotions », rire et pleurer avec quelqu'un d'autre n'impliquant pas qu'on participe à ce qui l'affecte). La question générale qui est ressortie et qui s'est posée à tous les communicants a donc été d'arriver à détecter ce qui était significatif pour soi et pour l'autre, dans sa perception du réel, et d'argumenter sur l'importance du matériau émotionnel dans la constitution de l'expérience ethnologique : sa place réelle dans le champ du savoir anthropologique constitué. « Ce qui est objectif n'est pas donné », a été un constat élémentaire de départ ; mais ce qui est crucial et névralgique dans l'expérience d'enquête ethnologique ne pouvait se faire en général connaître non plus qu'au terme de longs détours d'enquête. D'où un paradoxe d'avoir à rendre compte, dès les débuts d'une enquête de terrain, des longues errances et confusions de méthode dues à cet entrelacs permanents entre le matériau émotionnel subjectif et le matériau de représentation reconstruit.

Toutes les contributions partent donc d'abord d'un certain nombre de constats, issus de l'expérience ethnographique du terrain aussi bien que des innombrables approches théorisées par les ethnologues, pour montrer comment on n'a jamais fini de se déprendre de la croyance à la positivité du fait social, même si le catalogue des analyses de ce piège est inépuisable. Au début de chaque enquête, il est difficile de ne pas présumer que nous croyons toujours 'savoir

ce qui est social' et que cette connaissance est évidemment 'objective'. Découvrir que l'on est membre d'une société quelconque, d'une institution particulière ('groupement', 'cercle', 'famille', 'organisme de développement', etc.), peut, ou bien être une position *a priori* (on pense avoir toujours eu une forme de légitimité d'appartenance à...), ou bien une position *a posteriori* (on acquiert une forme d'identité en entrant dans tel ou tel groupement social). Chacune des communications propose ainsi une interrogation sur le statut empirique et théorique que l'ethnologue a donné ou cru donner aux objets mêmes sur lesquels il a enquêté, en remettant en question les quelques axiomes et croyances élémentaires qui conditionnent les idées *a priori* sur la réalité et la matérialité des contacts sociaux noués dans le but de collecter des informations. Une grande difficulté de méthode provient par exemple de la communication que l'ethnologue est obligé de tenter dans une langue qui n'est pas la sienne, et qu'il a souvent à découvrir sur le terrain. L'ethnologue soupçonne assez vite qu'il n'est pas un interlocuteur valable, pour cela même dont il tente d'apprendre l'idiome : se présenter même comme « béotien » dans tous les domaines n'améliore en général pas le statut minimal qu'on peut penser à lui donner !

Du point de vue ethnologique, il est apparu très précieux pour l'ethnologue de comprendre ce qui fait, parmi ses interlocuteurs mêmes, que quelqu'un, à un moment donné, est devenu un interlocuteur valable. Personne ne se sent « autorisé » à parler de n'importe quoi, à n'importe qui et à n'importe quel moment ; *a fortiori*, quand il s'agit d'un entretien avec un étranger à cette société, étranger qui souvent ne connaît pas bien la langue, et dont la tentative de parler constitue parfois un simple exercice d'apprentissage. Du point de vue des autres, les communications ont reflété aussi ce problème général de l'ethnologue vu comme quelqu'un « qui parle pour ne rien dire », ou qui est un « gêneur » particulièrement intrusif. L'ethnologue sur son terrain renforce un sentiment 'd'incongruité' ; il s'agit de quelqu'un qui 'n'a pas les bonnes manières', et qui va donc renforcer à l'opposé, le sentiment de 'bien connu' et 'd'entre soi' qui anime l'individu 'enfermé' dans son ethnie ou son groupe d'appartenance, ou sa pratique légitime (d'où les 'sourires entendus', les 'signes de connivence', et plus loin, la fermeture totale à laquelle peut se heurter l'ethnologue qui insisterait...). Les communications reflètent l'existence d'un très grand matériau émotionnel, mais non véritablement traité méthodologiquement, de la part de ceux qui jouent avec le 'sens du bon usage', de la 'décence', et en sens inverse de 'l'incongruité' et de la 'loufoquerie'. Mais l'ethnologue n'est pas équipé d'emblée pour saisir ce qui mériterait peut-être d'être appelé 'structures émotionnelles', entièrement liées à certaines 'logiques des usages'. A la lumière de cette expérience première, souvent dissuasive, l'ethnologue va travailler sa propre épreuve en la réorganisant. Ce travail produira une réorganisation de sa propre perception, une détection des traits significatifs qui, au départ, n'étaient pas aperçus. Des traits cruciaux pour les autres, n'étaient pas de prime abord détectables pour l'ethnologue. Ce dernier devra donc changer, d'une certaine manière, les pondérations de sa perception ; mais en même temps, il sera converti à une nouvelle compréhension de sa propre vie et à une nouvelle vue des autres, « co-naissance », n'hésite pas à dire S. Dericke.

Dans un second temps, l'atelier s'est présenté donc comme une nouvelle invite à la réflexion sur la question des transformations effectives que cette expérience de contact personnel et unique, entreprise par les ethnologues sur leurs terrains d'enquête, faisait subir aussi bien à leur propre subjectivité qu'à celle de leurs partenaires en interaction (saisis comme objets d'étude ou bien du point de vue de contacts divers, nouement d'amitiés, relations informelles, etc.). A quel titre ces transformations devenaient-elles des opérateurs de connaissance ? La restitution par l'ethnologue de la structure des traits significatifs qu'il a été amené à dégager,

constituait bien le moment même de l'objectivation d'un savoir qui était sujet, dès lors, à une discussion scientifique. On ne peut certes pas demander à l'ethnologue qui commence un terrain de prévoir les modifications affectives et corporelles réelles qu'il est sur le point de subir, et qui vont transformer sa vision ; et finalement, la structure même de son enquête. Mais si cette enquête méritait le nom « d'ethnologie », ces transformations avaient lieu de toute façon.

Synthèse des différentes contributions

Au travers du cadrage instrumental et interprétatif rigoureux que décrit Gilles Rémillet dans le cadre de sa pratique cinématographique relative à des séances d'acupuncture, il apparaît clairement à quel point le matériau émotionnel est constitutif de la pratique des trois acteurs en présence : l'ethnologue-caméraman, voyeur malgré lui et inquisiteur, le patient et le médecin-acupuncteur, affairés autour de la détection et de l'interprétation de la douleur. Les éléments constitutifs essentiels des émotions en question s'ordonnent autour de la « mise en mots » autour d'un corps souffrant et l'acte thérapeutique de « piquer ». Là où l'ethnologue, ce « gêneur professionnel », parvient à satisfaire sa passion favorite qui est de regarder et de montrer des « corps soignants-soignés » (en l'occurrence ici un malade et un médecin-acupuncteur en action), répond en écho le soulagement émotionnel (et réel) du malade qui se sent simultanément pris en compassion, « bordé », compris et investigué dans son intimité la plus profonde, dans un véritable rituel comprenant une « plainte » initiale, qui donne lieu à un diagnostic et à tout un dispositif d'interprétation ultérieure ; enfin, une parole « salvatrice » du médecin qui, tel 'la voyante' ou le psychanalyste va aider à opérer un passage décisif « d'un vécu social à des sensations corporelles », dit Gilles Rémillet. Si cet acte de puncture et la recréation d'un sens global qui lui est conféré par le regard ethnologique (mêlant récit et image) mérite la qualification d'« objet interne » de l'ethnologue, ce serait parce que ce travail de recherche n'a pas été produit de l'extérieur, n'a pas été défini au départ comme un « objet nouveau » de l'anthropologie, parmi d'autres ; mais bien parce ce terrain, ce dispositif, cette mise en scène, sont « secrétés », dirions-nous, inventés 'en vérité', par une nécessité d'attention, celle du médecin qui décrypte l'expression de la douleur à travers les mots de son patient (et l'ethnologue avoue que son premier sujet-médecin d'observation est son épouse) ; et l'attention de l'ethnologue qui cherche lui aussi à interagir au mieux, s'attachant à laisser caméras et micros disposés très techniquement dans tels et tels angles de vue et de sonorisation, afin de pouvoir monter à nouveau la scène comme « film » et conférer ensuite un sens nouveau à l'acte thérapeutique (ainsi qu'à l'acte ethnologique). Au médecin armé de ses aiguilles répond l'ethnologue armé de sa caméra : effet thérapeutique renforcé et effet de connaissance assuré.

Ce que nous apprend l'expérience retracée par Clarita Femenias lors de son assistance à des obsèques népalaises chez les Raï, c'est bien à quel point l'ambiguïté entre émotion/sentiment et expressions organiques de ces émotions (pleurs, spasmes de rire ou d'effroi, honte, rougeurs, etc.) se déclinent diversement selon les cultures et sont communicatives. L'expérience de l'ethnologue attachée à étudier les rites funéraires dans ce contexte népalais donnerait entièrement raison à l'analyse sartrienne de l'émotion comme épreuve fondamentale de la perception du monde et configuration de cet espace perçu vers ce qui a de l'importance, indépendamment de toute question du vrai et du faux. L'objet interne figuré par l'ethnologue semble avoir trait ici à la question complexe de « l'expérience du social » comme radicale empathie. Est-on réellement libre de ne pas « s'émouvoir » devant une scène de la douleur ? Au-delà, a l'air de s'étonner l'auteur, pourquoi la vie ne ressemble-t-elle pas au théâtre ? Faut-il pleurer ou non pour paraître sincère ? Mais lorsque l'évocation même de

la douleur observée chez les autres suscite l'expression d'une nouvelle émotion organique, peut-on en rester au simple constat de la « communicativité » de certaines émotions (comme le fait que pleurer fasse pleurer, que rire puisse dégénérer en fou-rire, que l'angoisse puisse s'attraper autant qu'un éternuement, lui-même communicatif, etc. ?). C'est là sans aucun doute que le travail de l'ethnologue peut commencer, dans la définition d'une juste méthode, à éviter les pièges du « retournement et de l'imitation », bien analysés plus loin, nous le verrons, par Mahamondou N'Djambara. Mais on ne peut faire l'économie de la recherche de distanciation.

Il semblerait en être de même, mais sur un autre registre, de l'expérience de terrain chinois de Marjorie Meunier, qui prend pour point focal le début d'un apprentissage du taoïsme de type initiatique, à partir de la pratique du Taiqi quan auprès d'un maître dans le 'Temple du Nuage Blanc' à Pékin. C'est dans une interpellation directe, un corps à corps très engagé avec l'informateur-prêtre (autant que dans le cas de l'ethnologue filmant l'intimité d'une séance d'acupuncture chinoise), que l'ethnologue comprend à quel point l'économie de l'engagement émotionnel est illusoire ; engagement émotionnel qui peut aller jusqu'à la remise en question radicale de soi et de ses 'connaissances sur soi', le fameux 'bien-connu' hégélien. Cette impossibilité, cette injonction paradoxale à savoir 'observe, rends compte mais fais semblant', est remarquablement mise en scène par Sylvaine Dericke, à travers ce qu'elle définit comme le rapport entre 'immersion réflexive' et 'dessaisissement de soi'. Nous ne choisissons pas d'être affectés, pas plus que nous ne sommes libres d'appréhender à l'avance le chemin de l'expérience qui nous guidera vers cet 'être nouveau' que nous visons, cet 'ethnologue-nourrisson', dirais-je, qui se repaît de lui-même et du corps de l'autre, *a fortiori* doublement nourri lorsqu'il s'agit d'un seul et même corps : 'mon corps d'athlète-mon corps savant', speculum d'une autre femme, théorisait Luce Irigaray. C'est dans l'authenticité de ce regard-sur-soi dédoublé que se fait jour chez Sylvaine Dericke une démarche expérimentielle et méthodologique ouverte sur la connaissance de ce qui se joue dans l'épreuve sportive de haut niveau.

Pour Claire Martinus, il va s'agir de ré-expérimenter le cadre général d'un choix de vie maritale à partir de sa mise à distance au Népal : « une société n'est pas figée dans ses traditions », insiste-t-elle d'emblée, désireuse tout autant de déconstruction d'une réalité occidentale éventuellement lourde à porter et stéréotypée, vécue sur des modes affectifs aussi peu maîtrisés par ses 'ressortissants' que les choix matrimoniaux conditionnés par l'éclatement des cadres religieux et urbains du Népal contemporain. C'est donc à un retour salutaire sur des catégories ethno-centrées qu'invite cette recherche, et au-delà, au démontage de faux universels abstraits à propos de notions comme 'la rencontre, l'échange - amoureux ou non -, la sexualité maritale', et peut-être et surtout, le corps public/privé de la femme mariée, népalaise ou belge. A cette problématique, les réflexions et les recherches de Carine Plancke répondent d'une façon magistrale et claire, à travers le constat premier de 'l'insatisfaction profonde face à la dévalorisation persistante du corps, du féminin et du maternel dans la société occidentale'. L'objet interne visé ici est axé sur une double négativité : la négation des potentialités multiples des femmes en Occident, et le manque conceptuel de la théorie anthropologique pour rendre compte de ces potentialités. D'où le projet d'apprendre à danser 'avec les Punu' du Congo Brazzaville, pour tout à la fois réapprendre le contact, le rythme, les vibrations des corps en transe et en communion ; et d'autre part 'danse et chant' dans ce contexte africain-là, comme thérapies cognitives. Il demeure une question importante dans ce choix-là, non entièrement élucidé, à savoir celui de la relativisation culturelle : pourquoi l'Afrique (ou pourquoi le Népal, le Tibet), et pas

l'Auvergne, par exemple, où pourtant, tous les dimanche, des couples dansent dans les campagnes (ainsi que dans le *Bal des célibataires* de Bourdieu), femmes aux bras d'anciens qu'on aurait jadis appelés sorciers guérisseurs, leveurs de feu, ou hommes entrepris par d'honorables sorcières, elles aussi efficaces guérisseuses des maux secrets de la sexualité. Pour Mahamondou N'Djambara, le constat de Bourdieu dans son *Homo Academicus*, qui souligne l'absolue imposture de la 'distanciation affectée' est un pré-réquisit : on ne peut être à la fois dedans et dehors. C'est pourquoi, Kabié parmi les Kabié, il propose de dépasser d'emblée les fausses distinctions pour aborder un terrain qui est autant un lieu de vie que de travail et de recherche, et où la 'connaissance située' est un combat quotidien qui se joue dans une interaction complexe mêlant ressentiment, envie, attraction, répulsion, mises en scène à travers et à cause des politiques développementales. L'ethnologue patient et exemplaire qu'est Mahamondou N'Djambara déjoue les ruses de la raison ratiocinante en montrant en finesse comment 'tel est pris qui croyait prendre' ; surtout lorsque tous, ethnologues comme enquêteur, endossent tour à tour les mêmes oripeaux du discours du développement, quitte à en faire même un 'fait social total' façon Marcel Mauss. C'est bien sûr à la métaphore du théâtre permanent à laquelle nous fait penser l'auteur, qui procède tour à tour comme un peintre expressionniste des mœurs de ses contemporains, ou comme un naturaliste façon Flaubert, nous décrivant par la négative les attentes et les espoirs déçus d'une Madame Bovary. Émotions imitées, incorporées, dessinent un champ de la domination où l'ethnologue-enquêteur se sent le devoir de mettre à nu les mécanismes mêmes du consentement des dominés à leur domination, en termes de M. Godelier, et à en rechercher les logiques fines, entre défiance et confiance retrouvée dans les pouvoirs de la machine analytique.

Nous sommes revenus, dans la discussion, sur cette question de la 'connaissance par corps' en référence aux dichotomies faites par Pierre Bourdieu, et à une critique de l'apparente universalité de l'habitus. Comment le corps, à la fois sujet connaissant et corps social ayant incorporé toutes les injonctions qui le déterminent, y compris ses propres 'émotions', est aussi le sujet de clivages qui peuvent rendre problématique son expérience pour lui-même, ce que Bourdieu range sous la rubrique de 'rites d'institution', actions psychosomatiques inscrivant leurs règles sur les corps-mêmes, au travers de la souffrance et de l'émotion ? Une discussion sur les clivages théorisés dans la psychanalyse kleinienne et à partir des écrits de W. Bion, nous a permis de tenter d'élargir l'expérience méthodologique de l'ethnologue, confronté à des configurations émotives 'extraordinaires'. Les exemples ont été puisés dans différentes enquêtes (B. Steinmann) sur les rites d'exorcisme tibétains, la guerre maoïste au Népal entre 1996 et 2006, observée en contrepoint d'événements similaires et très différents en France dans les années 1968), des 'climats émotifs' qui invitent à sortir du champ de la subjectivité occidentalocentrée et du conflit 'objectivité-subjectivité' proposé par Bourdieu (dans les *Méditations pascaliennes*), qui ne permettent pas de rendre compte des transformations profondes et des changements de vertex qui peuvent affecter l'ethnologue, aussi bien que la réalité sur laquelle il enquête ; transformations et clivages qui peuvent, dans le meilleur des cas, devenir véritables effets théoriques de savoir.

“

Construction des savoirs anthropologiques

”

Les limites de l'Américanisme français au début du XX^e siècle. Projets politiques, muséologie et terrains brésiliens¹

Julie Cavignac
Prof. Associada III
Département d'Anthropologie - UFRN
(Natal, Brésil)
cavignac@cchla.ufrn.br

L'histoire de l'ethnologie française revisitée hors des frontières nationales se ramène souvent à l'évocation des courants théoriques, laissant peu de place aux actions entreprises par les pères fondateurs de la discipline, à l'histoire des institutions créées dans l'entre-deux-guerres dans un contexte politique troublé. C'est le cas au Brésil où même si les textes continuent à être lus, ils sont présentés comme atemporels et détachés de préoccupations ethnographiques. Pourtant, les musées et les instituts de recherche français qui ont formé les premiers ethnographes professionnels ont joué un rôle capital dans l'émergence d'une ethnologie qui laissait une place de choix aux objets et à leur collecte puisqu'elle s'est tout d'abord tournée vers l'étude des techniques et de la vie matérielle des peuples étudiés – l'archéologie étant associée à la collection des objets ethnographiques et à l'étude des langues.

Il s'agit ici d'évaluer l'importance des travaux américanistes réalisés au Brésil dans les premières années du XX^e siècle, en particulier d'analyser le rôle joué par les chercheurs français dans la constitution d'un réseau de recherche international qui marquera le début d'une anthropologie contemporaine. Nous essaierons, par la même occasion de comprendre comment s'est formé un champ disciplinaire spécialisé, centré sur les populations indigènes et leurs singularités culturelles et sociales. Une telle étude documentaire s'avère importante pour relire l'histoire de la discipline, vu l'importance du contexte historique, des enjeux politiques, des travaux américanistes au Brésil et sachant quelle a été la place de l'objet ethnographique 'muséologisé'. On peut ainsi définir les limites d'une anthropologie qui, à l'époque s'autonomise, se repense et s'éloigne des intérêts coloniaux.

I. L'exception de l'américanisme français – missions ethnographiques et musées

En France, les premières missions ethnographiques officielles sont réalisées dans les colonies. C'est ce qui explique que le continent africain et dans une moindre mesure l'Océanie, occupent le devant de la scène anthropologique nationale jusqu'à l'apogée du structuralisme qui va donner ses lettres de noblesse aux études américanistes. Pour ce qui est de la connaissance des populations amérindiennes, le projet scientifique suivait les mêmes objectifs scientifiques que pour les pays sous domination coloniale, mais, sur le terrain, les chercheurs ne pouvaient pas compter sur la présence de l'appareil d'État français et la collaboration des autres partenaires de la mission colonisatrice (agents coloniaux, fonctionnaires, missionnaires, etc.). C'est avec l'arrivée de Paul Rivet au Musée de l'Homme que les études américanistes auront droit à un statut privilégié (Riviale, 1995). Rapidement, les recherches iront se spécialiser, avec une phase d'internationalisation de la connaissance anthropologique sur le continent américain. Dès le milieu des années 1920 et surtout dans les années trente, dans un contexte politique favorable à de nouvelles entreprises populaires et éducatives, on assiste à des tentatives de rapprochement entre la France et le Brésil sur le plan de la coopération scientifique, notamment dans le champ des sciences humaines (Petit Jean, 2001). De même,

¹ Cette communication présente les premiers résultats du stage post-doctoral au LAHIC réalisé sous la direction de Daniel Fabre en 2009-2010 et financé par la CAPES (Brésil). Je remercie vivement Christine Laurière pour sa collaboration.

organisé en fonction d'un projet colonial et conçu à partir de présupposés naturalistes, le musée devient le complément obligatoire de la recherche académique : il présente, sur un mode éducatif, la vie des populations à éduquer et à assimiler à un ensemble national, la France des colonies (L'Estoile, 2007).

Ainsi, les collections muséales et le projet ethnographique vont de pair : les chercheurs sont avant tout des collecteurs d'objets destinés à remplir les musées. Les objets qui étaient jusqu'à maintenant méconnus du grand public et de la science deviennent centraux pour la compréhension des sociétés indigènes : c'est en cela que les missions Lévi-Strauss de 1936 et 1938 sont importantes ; elles innovent en incluant une réflexion théorique à la collecte des objets. Le travail d'équipe suppose une direction méthodologique et un projet théorique qui, pour la période, hésite entre la problématique évolutionniste et culturelle : l'artefact rituel collecté a une intentionnalité lors de son élaboration par un sujet qui est entré en contact avec un collecteur (ethnographe). Une fois entré au musée, l'objet cesse d'avoir une fonction rituelle et se métamorphose en un objet ethnographique et se transforme en un témoin culturel.

Les travaux des premiers américanistes qui adoptent une démarche scientifique, sont orientés par des perspectives théoriques culturalistes, privilégient l'objet comme témoin de la vie sociale et culturelle, suivant les enseignements du théoricien de l'École Française, Marcel Mauss. Mais il ne faut pas oublier le précurseur du travail ethnographique aux États-Unis, Franz Boas qui a inspiré les recherches ethnographiques ultérieures sur les populations indigènes.

En fait, nous nous apercevons que, dès les premières années du XX^e siècle, « l'École française d'anthropologie » reçoit des influences directes des États-Unis. En effet, Rivet entretient une correspondance soutenue avec F. Boas où, en plus d'une étroite collaboration scientifique (en particulier pour ce qui est de la linguistique amérindienne), on découvre des affinités idéologiques dans le combat mené contre le racisme et pour l'internationalisation de la science (Laurière, 2009).²

Une autre figure importante de l'Américanisme français est Alfred Métraux : collaborateur de Rivet dès 1928, il est engagé dans la défense des mêmes causes mais innove pour ce qui est de la théorie. Il apparaît en même temps comme le précurseur des études ethnographiques en Amérique et l'agent actif d'une réflexion résolument internationaliste : ses ethnographies historiques des Tupinambá sont devenues classiques tout comme ses études sur les religiosités afro-américaines. Il fonde un musée à Salta, part en Argentine, Bolivie, sur l'île de Pâques et fait aussi du terrain au Brésil. Métraux participa vers la fin des années 1940 à plusieurs projets lancés par l'UNESCO : celui, avorté, de l'Institut international de l'Hylea amazonienne au Brésil et le projet pilote d'éducation de base dans la vallée de Marbial à Haïti. En 1950 il est nommé à Paris pour l'étude des problèmes raciaux au Département des sciences sociales de l'UNESCO et devient le militant de la cause anti-raciste qui participe activement du mouvement.³

Grâce à l'examen du contexte historique, des productions scientifiques datant du début du XX^e siècle, en particulier celles des membres de la Société des Américanistes, notamment, les articles et les expositions réalisées en France jusqu'à la veille de la Deuxième Guerre

² Nous trouvons une lettre de Boas à Rivet datée de 1919 où l'auteur exprime ses sentiments négatifs et prémonitoires sur la situation politique en Europe et à propos des soubassements de l'anthropologie physique, ce qui amène Rivet à se positionner et à s'engager à combattre le racisme, à défendre une « solidarité savante » et à se définir comme le défenseur d'un internationalisme scientifique (Fonds Rivet, Bibliothèque du Muséum d'Histoire Naturelle, 2APIC).

³ Voir le journal de Métraux (Itinéraires 1 (1935-1953). Carnets de notes et journaux de voyage, Paris Payot, org. André-Marcel d'Ans, 1978) et le livre *Le pied à l'étrier : correspondance, 12 mars 1946-5 avril 1963* d'Alfred Métraux et de Pierre Verger (1994).

mondiale, nous prenons la mesure du projet scientifique de l'Américanisme français⁴. Pour cela, il a fallu examiner la littérature déjà produite sur le sujet afin d'évaluer l'importance des travaux 'américanistes' et celle des chercheurs français dans la constitution d'un réseau de recherche international. Quelques introspections dans les archives nous permettent de compléter le tableau et de comprendre les transformations que l'anthropologie américaniste a connues dans les années 1920-30 et son importance pour la connaissance des sociétés amazoniennes.

II. Américanistes français au Brésil

Au moment de la mission universitaire en vue de la création de l'Université de São Paulo, en 1934, et après une crise politique au Brésil, les difficultés économiques et financières, les relations avec la France reprennent. La France occupe alors une place de rang au Brésil : en plus de la venue de professeurs à l'Université de São Paulo (USP), la France a des enjeux politiques et culturels précis (aspect assez peu connu mais que l'on ne peut développer ici). Plusieurs missions ethnographiques sont organisées en Amérique latine : loin d'être le fait d'explorateurs isolés comme on le croit souvent, elles reçoivent un appui institutionnel important et suivent un même objectif, remplir et rénover les collections du vieux Troca. Le Brésil demeure une *Terra Incógnita* – il faut investir dans la recherche de terrain et le jeune professeur agrégé de philosophie tombe à pic⁵. En effet, Lévi-Strauss recevra l'appui inconditionnel des grands noms de l'ethnologie de l'époque qu'il ira visiter avant d'embarquer pour son premier voyage mais aussi, à chacun de ses retours en France : Rivet, Mauss, Lévy-Bruhl et, plus tard, Soustelle.⁶

1. Les « missions Lévi-Strauss »

Il faut d'abord souligner que le contexte des missions correspond aux premiers moments de la formulation d'une politique indigéniste nationale. C'est ce qui explique qu'il existe des relations (pas toujours harmonieuses) entre les institutions scientifiques brésiliennes et étrangères et leurs représentants installés au Brésil : H. Baldus et K. Nimuenadju précèdent les français et entretiennent des relations étroites et non désintéressées avec les musées européens. Si Baldus suit une carrière académique, Nimuenadju, lui, rassemble dès 1910 des objets des indiens qu'il visite pour les musées d'Allemagne (Göteborg, Leipzig, Dresde et Hambourg), de Suède.⁷ Cependant, les chercheurs ne voient pas d'un bon oeil l'arrivée d'un concurrent sur le terrain (Grupioni, 1998). Initialement, C. Lévi-Strauss avait le projet d'engager Nimuenadju pour participer à la mission de 1938, mais l'ethnologue allemand au caractère ombrageux récuse l'invitation de ce brillant collègue remarqué par Lowie après son article de 1936.⁸

4 Ce sont les mêmes acteurs qui travaillent à l'Institut d'Ethnologie et à la constitution des collections ethnographiques du Musée de l'Homme, comme l'exposition « Arts anciens de l'Amérique » organisée en 1928 par Alfred Métraux en 1928, qui inaugure la rénovation du vieux Trocadéro (Harcourt, 1928) et « Indiens du Matto-Grosso (Mission Claude et Dina Lévi-Strauss, novembre 1935-mars 1936) », à la veille de l'inauguration du Musée de l'Homme, en 1937. Les deux expositions seront organisées avec le concours de Georges Henri Rivière.

⁵ La politique extérieure de la France s'accompagnait d'un projet diplomatique et éducatif Français (inclus militaire) – entre autre, il faut rappeler l'importance de G. Dumas et le contexte du Front Populaire.

⁶ Voir les correspondances que Lévi-Strauss entretient avec les professeurs du Musée de l'Homme pendant son exil aux États-unis. Voyageurs, missionnaires et linguistes rapportent des informations sur les groupes indigènes comme Francis de Castelnau en 1850, Lucien Adam en 1896 ou le dominicain Tastevin en 1910. Membres actifs de la Société des Américanistes, leurs articles sont systématiquement lus par les spécialistes comme Erland Nordenskiöld, à partir des années 1920 (Rivet, 1924; Bossert et Villar, 2007; Poirier, 1968 : 116-119).

⁷ Ces recherches sont financées en partie par le baron Erland Nordenskiöld avec lequel Rivet et Métraux étaient aussi en contact avec lui depuis les années 1920.

⁸ Voir aussi la correspondance de Métraux à Lowie consultable à la bibliothèque du Muséum d'Histoire

L'importance des missions Lévi-Strauss, financées par la France et par le Brésil est visible dans les correspondances que le jeune ethnographe entretient avec son maître, M. Mauss (Fournier, 1994 : 606) : on note l'appui inconditionnel des autorités françaises pour la viabilisation du séjour et la mission donnée au jeune ethnographe qui a comme mission de prouver les thèses de ses maîtres. Lévi-Strauss « *prépare un grand travail théorique sur les effets du contact des civilisations européennes et américaines dans l'Amérique du Sud, depuis l'origine jusqu'à nos jours* »⁹. Mais l'élève choisit de centrer ses études sur les relations sociales, la parenté, les aspects de la vie familiale quotidienne et artistique devant la relative pauvreté des artefacts : la division sexuelle du travail, l'organisation des villages, les peintures et les décorations corporelles, les arcs et les flèches, les rituels (*marid'do*) sont autant d'« expressions concrètes de la structure sociale », la preuve de l'existence d'un dualisme ; les objets reflèteraient la situation sociale de leurs propriétaire, les ornements seraient des blasons (Lévi-Strauss 1936 ; Lévi-Strauss D. 1938). C'est d'abord le signe d'un changement d'orientation théorique vers un fonctionnalisme qui annonce le structuralisme à naître.

2. La Société d'Ethnographie et de Folklore

Au Brésil, nous pouvons vérifier l'application, sur le terrain, de méthodologies en prise avec le courant culturaliste et les directives de Marcel Mauss qui se retrouvent dans les cours donnés à la Société d'Ethnographie et de Folklore en 1937 par Dina Lévi-Strauss à São Paulo. La collecte systématique d'objets et les coopérations entre les acteurs de la recherche en France, au Brésil et aux États-Unis complètent le cadre de l'anthropologie naissante au Brésil : lors de leur séjour au Brésil, Dina et Claude Lévi-Strauss entretiennent des relations étroites avec M. Mauss, P. Rivet, A. Métraux, Mário de Andrade, K. Nimuenadju et A. Lowie (Peixoto, 1998). Les résultats de cette entreprise sont visibles à travers les documents d'archives, le matériel utilisé pour les expositions et les publications consacrées aux populations indigènes en particulier en France, avec le *Journal de la Société des Américanistes* et aux États Unis, avec le *HandBook of South America* aux États Unis (Cohen-Solal, 1999 : 24).

Le projet initial du Département de Culture de São Paulo, dirigé par l'écrivain Mário de Andrade, était de recueillir des informations sur les groupes ruraux et les sociétés indigènes, mais doit finalement être abandonné : le couple Lévi-Strauss s'intéressera aux populations indiennes d'Amazonie et une mission de recherches folkloriques sera réalisée au Nord-Est du Brésil par les élèves de Dina Dreyfus en 1938 (Valentini, 2010).

Ainsi les premiers écrits ethnographiques de Lévi-Strauss reflètent l'influence exercée par les enseignements de M. Mauss sur les recherches faites en 1935 et 1938 : il démontre dans son article de 1936 sur les Bororo que la vie matérielle et l'organisation spatiale reflètent l'organisation sociale à partir d'une description minutieuse des décorations des arcs et des flèches qui correspondent aux différents clans. A l'occasion, il réalise sa première investigation dans le domaine de la parenté qui lui servira de base pour l'élaboration de son œuvre majeure, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949).

Mais l'ethnographe doit aussi collecter des techniques, comme l'enseigne M. Mauss. C. Lévi-Strauss, accompagné de son épouse Dina, s'applique à suivre les enseignements du maître et accompagne ses observations de dessins et de photographies¹⁰. Les objets collectés durant les deux missions seront en partie ramenés en France : en tout plus de 220 photographies et 1450 objets, surtout Caduveo et Bororo, dont une partie sera exposée à Paris en 1937, dans la Galerie Wildenstein (Lévi-Strauss & Éribon, 1990 : 33).

Naturelle.

⁹ Lettre de M. Mauss à Miss Rosenfels, 2 janv. 1935 (Fournier, 1994 : 60).

¹⁰ Carnet de C. Lévi-Strauss (1938) mis en ligne sur le site de la BNF : www.bnf.fr.

La présence de chercheurs formés à l'ethnographie sur le territoire brésilien apparaît donc comme une exception dans la tradition anthropologique française : jusque dans les années 1930, nous trouvons davantage de voyageurs et de missionnaires qui participent à la Société des Américanistes¹¹.

III. L'aventure américaniste

Ainsi, même si l'importance théorique des études sur les sociétés amazoniennes pour l'anthropologie contemporaine apparaît aujourd'hui comme une évidence, elle a été le fruit d'une réflexion concertée – les premiers articles de Claude Lévi-Strauss montrent comment le chercheur s'éloigne peu à peu du projet intellectuel dans lequel il s'inscrivait (avant tout descriptif) et comment il prend son envol théorique à la fin de son séjour aux États-Unis, sans toutefois critiquer la perspective culturaliste ayant un caractère encyclopédiste, aventure à laquelle il a participé en écrivant plusieurs articles pour le *Handbook*.

En plus de l'intérêt d'une telle étude pour comprendre l'histoire de l'Américanisme, cette réflexion nous amène à réfléchir sur le lieu réservé à l'objet ethnographique 'muséologisé' pour l'Anthropologie. Les tentatives de collaboration entre les équipes françaises et allemandes (Numuenadju et H. Baldus) vont se concrétiser pendant la Seconde Guerre mondiale avec l'entreprise du *Handbook*.¹² Il est intéressant de noter un abandon de la dimension matérielle après la deuxième guerre : la France perd de sa force économique, recentrée sur la reconstruction du pays et ses colonies. La dimension théorique et politique de la discipline est donnée par les États-Unis et le combat contre le racisme rassemble les chercheurs qui diversifient leurs destinations ethnographiques.

Au niveau théorique, l'hypothèse culturaliste de l'École Française reste constante – nous avons noté à plusieurs reprises cette tendance dans les correspondances de Mauss et Lévi-Strauss : la culture matérielle doit témoigner de la vie des sociétés (morale = religieuse) et aider à répondre à la question de « *l'origine de l'homme américain* » que les chercheurs essaient de démontrer : il y aurait un fonds culturel unique pour toutes les sociétés d'Amérique du Sud ; l'influence culturelle des Andes, origine d'une culture supérieure, se ferait sentir dans tout le sud du continent (Lévi-Strauss, 1955). Inspiré par l'hypothèse diffusionniste et les idées de ses maîtres sur l'origine de 'Homme Américain', on comprend pourquoi on trouve tellement de références à l'archéologie dans *Tristes tropiques* (1955), méthode qui aiderait à retrouver l'origine et la distribution de la culture sur le continent américain.

La mise en perspective des recherches ethnographiques réalisées à l'époque, des idées des écoles théoriques en formation et des sources documentaires trouvées dans les archives montre qu'il existait un projet de recherche élaboré depuis la France qui se voulait résolument internationaliste mais qui a perdu de sa force au moment de la guerre et à la faveur des organismes de recherche nord-américains dotés de gros moyens de financement. Nous avons ainsi découvert qu'il existait des liens importants entre la France et le Brésil en tournant notre regard vers les institutions, les programmes et les agents de la recherche américaniste français au début du XX^e siècle – en particulier grâce à l'analyse des articles du *Journal de la Société des Américanistes* et des documents administratifs (fonds d'archive du Muséum d'Histoire Naturelle). Nous avons aussi examiné le projet politique de la France en matière d'éducation

¹¹ Voyageurs, missionnaires et linguistes rapportent des informations sur les groupes indigènes comme Francis de Castelnau en 1850, Lucien Adam en 1896 ou le dominicain Tastevin en 1910. Membres actifs de la Société des Américanistes, leurs articles sont systématiques lus par les spécialistes comme Erland Nordenskiöld, à partir des années 1920 (Rivet 1924; Bossert et Villar 2007; Poirier 1968 : 116-119).

¹² Nimuendaju publie dans différentes revues : *Zeitschrift für Ethnologie*, *Petermanns Geographische Mitteilungen*, *Anthropos* et le *Journal de la Société des Américanistes* avant d'être sollicité par Lowie et Métraux.

et de culture (*Service des oeuvres françaises*) – en particulier en nous interrogeant sur l'objet des missions françaises au Brésil et la recherche anthropologique au Brésil. Finalement, l'analyse du projet méthodologique qui sous-tend la constitution de collections ethnographiques montre l'importance de la culture matérielle dans le début de la recherche anthropologique pour la compréhension des sociétés indigènes. Peu à peu, le paradigme culturaliste sera remplacé par l'analyse de la structure sociale et des relations de parenté, abandonnant les objets collectés par les missions scientifiques aux musées et aux curieux.

Bibliographie

- BALDUS, H. (1945), Curt Nimuendajú, *Boletim Bibliográfico*, ano II.
- BELMONT, N. (1986), « Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme, Anthropologie : état des lieux », *L'Homme*, n° spécial 97-98, Paris, Le Livre de poche, pp. 287-298.
- BLANCKAERT, C. (1989), « L'Anthropologie en France : Le mot et l'histoire (XVI-XIX) », *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, pp.13-44.
- BOSSERT, F., VILLAR, D. (2007), « La etnología chiriguano de Alfred Métraux », *Journal de la Société des Américanistes*, 93-1, pp. 127-166.
- CASTRO, E., SEEGER, A. (1986), « Pontos de vista sobre os índios brasileiros : um ensaio bibliográfico, in *O que se deve ler nas ciências sociais no Brasil*, São Paulo, Cortez, Anpocs, pp. 36-68.
- CASTRO, E. (1999), « Etnologia brasileira », in MICELI, S. (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. 1, Antropologia, São Paulo, Anpocs, Sumaré, pp.109-223.
- COHEN-SOLAL, A. (1999), « Claude Lévi-Strauss aux États Unis : des portes donnant accès à d'autres mondes et à tous les temps », *Revue Critique*, Janv-fév, LV, 620-621, pp. 13-25.
- COPANS, J. (1999), « Oeuvre secrète ou oeuvre publique. Les écrits politiques de Marcel Mauss », *L'Homme*, 150, pp 217-220.
- DESCOLA, P., TAYLOR, A.-C., (1993), « Introduction », in DESCOLA, P. TAYLOR, A.-C. (eds.), « La remontée de l'Amazone : Anthropologie et histoires des sociétés amazoniennes », *L'Homme*, pp. 126-128.
- DIAS, N. (1991), *Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséologie en France*, Paris, éditions du CNRS.
- FAULHABER, P. (2008). « Etnografia na Amazônia e Tradução Cultural : comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju », *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi Cienc. Hum*, 3, 1, pp. 15-29.
- FOURNIER, A. (1994), *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- GRUPIONI, L.-D. (1998), *Coleções e expedições vigiadas*, S. Paulo, Huicitec, Anpocs.
- HAMY, E.-T. (1890), *Les Origines du musée d'Ethnographie*, Paris, Leroux (Histoire et documents).
- HETITIER-AUGE, F. (1991), *Les Musées de l'Éducation nationale, mission d'étude et de réflexion*, Paris, La Documentation française.
- JAMIN, J. (1985), « Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ? », in Hainard J. et Kaehr R. (éd.), *Temps perdu, temps retrouvé. Voir les choses du passé au présent*, Neuchâtel, musée d'Ethnographie, pp. 51-74.
- JAMIN, J. (1989a), « Le savant et le politique : Paul Rivet (1876-1958) », *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 1, 3-4, pp. 277-294.
- JAMIN, J. (1989b), « Le musée d'Ethnographie en 1930 : l'ethnologie comme science et comme politique », in *La Muséologie selon Georges-Henri Rivière*, Paris, Dunod, pp. 110-121.
- LAURIERE, C. (2006), *Paul Rivet (1876-1958). Le savant et le politique*, Paris, CNRS.
- MAUSS, M. (1913), « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Revue de Paris*, 20, pp. 537-560.

- MAUSS, M. (1967) (1947), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- MEYRAN, R. (1999), « Écrits, pratiques et faits. L'ethnologie sous le régime de Vichy », *L'Homme*, 150, pp. 203-212.
- MUSEE D'ETHNOGRAPHIE DU TROCADERO, (1931), *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*, Paris, MET.
- PEIXOTO, F.-A. (2000), *Dialogos brasileiros : uma análise da obra de Roger Bastide*, São Paulo, Ed. da Universidade de S. Paulo.
- PETITJEAN, P. (2001), « Miguel, Paul, Henri et les autres. Les réseaux scientifiques franco-brésiliens dans les années 1930 », in Antonio Augusto P. Videira e Silvio R.A. Salinas (orgs.), *A Cultura da Física: Contribuições em homenagem a Amelia Imperio Hamburger*, pp. 59-94.
- POIRIER, J. (dir.) (1968), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard.
- RIVET, P. (1924), « Les indiens Canoeiros », *Journal de la Société des Américanistes*, 16, pp. 207-229.
- RIVIALE, P. (1995), « L'Américanisme à la veille de la fondation de la Société des Américanistes », *Journal de la Société des Américanistes*, 81, pp. 207-229.
- RIVIERE, G.-H. et alli (1964), « Hommage à Alfred Métraux », *L'Homme*, 4, 2, pp. 5-19.
- SCHWARCZ, L. (1993), *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SEEGER, A. CASTRO, E.-V. de (1977), « Pontos de vista sobre os índios brasileiros : un ensaio bibliográfico », *Boletim Informativo e bibliográfico de Ciências Sociais*, pp. 35-68.
- STOCKING, G. W., Jr. (1982), « Afterword : A View from the Center », *Ethnos*, 1-2, pp. 172-186.
- TAYLOR, A.-C. (1984), « L'américanisme tropical : une frontière fossile de l'ethnologie ? », in B. Rupp-Eisenreich (dir.), *Histoires de l'anthropologie : XVI-XIX siècles*, Paris, Klincksieck.
- TREBITSCH, M. (1995), « Les réseaux scientifiques : Henri Laugier en politique avant la Seconde Guerre mondiale (1918-1939) », in J.-L. Crémieux-Brilhac et J.-F. Picard (dir.), « Henri Laugier en son siècle », *Cahiers pour l'histoire de la recherche*, Paris, CNRS-Éditions, pp. 23-45.
- VELAY-VALLANTIN, C. (1997), « Usages de la tradition et du folklore en France et au Québec (1937-1950) : l'investiture du politique », in Bouchard G. et Segalen M. (dir.), *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, La Découverte, Presses de l'Université Laval, Paris, pp. 273-305.
- VIII^e, pp. 91-99, São Paulo : Biblioteca Pública Municipal.

Quelles connaissances pour la connaissance anthropologique ?

Frida Calderon-Bony
Doctorante, GGSEU
EHESS-Paris
(Paris – France)
fridacal@hotmail.com
Elena Nava-Morales
Doctorante
Laboratoire d'Anthropologie
Université de Brasilia
(Brasilia – Brésil)
elena_val@yahoo.com.mx

Le propos de notre communication est de réfléchir à la production de la connaissance anthropologique, en rendant visibles les processus d'intersubjectivité présents entre anthropologues et acteurs/sujets d'étude. Nous considérons l'expérience ethnographique comme un ensemble de situations à partir desquelles l'anthropologue établit des relations variées avec les sujets qu'il rencontre, pour défendre ensuite l'idée que ce sont ces mêmes relations qui peuvent permettre la production d'une connaissance sur l'autre. Nous guiderons notre réflexion en nous interrogeant sur la manière dont ces relations nourrissent autant qu'elles modèlent la connaissance des mondes sociaux que nous étudions. Au long de notre réflexion, nous soutiendrons l'idée que l'horizontalité avec les « sujets d'étude », pendant l'enquête de terrain, n'empêche en aucun cas la construction d'une connaissance, car, au contraire, c'est cette horizontalité, selon les processus d'intersubjectivité qu'elle provoque, qui doit devenir un outil incontournable dans la validation de la production des connaissances. Nos propres enquêtes nous permettront d'illustrer les formes d'intersubjectivités auxquelles nous faisons référence. Dans un premier temps, chaque auteur décrit des moments de sa propre expérience de terrain pour proposer ensuite une lecture commune sur la manière dont ces expériences peuvent participer à la production d'une connaissance anthropologique.

I. Retour sur le lieu d'enquête, faire famille avec « ses indigènes » ?

Lors d'un deuxième séjour de terrain à Tlahuitoltepec Mixe (région de l'Oaxaca au sud-est du Mexique) l'anthropologue qui est maintenant connue des autorités du village et principalement d'une famille qui l'a hébergée lors de son premier séjour dans la communauté¹, rencontre un jour, pendant qu'elle se balade dans le village, Juan, un cousin du chef de famille chez qui elle a habité. A partir de cette rencontre, l'anthropologue et Juan ont souvent de longues conversations. Progressivement, leurs rencontres deviennent de plus en plus fréquentes et au fil du temps leur relation s'enrichit et prend des chemins inespérés.

L'anthropologue tombe amoureuse de Juan et déménage chez lui. Dans la communauté, vivre avec quelqu'un a une signification semblable à celle de se marier. « Vivre ensemble, c'est se marier ». En raison de cette union de nouvelles relations naissent avec la famille de Juan, qui transforment le type de rapport qu'avait entamé l'anthropologue avec d'autres personnes de la communauté. Elle est devenue l'épouse de Juan. Elle a une belle-

¹ Ce premier exemple correspond à l'enquête réalisée entre 2002 et 2003 par Elena Nava dans le cadre d'une recherche sur l'usage de l'Internet dans la communauté indienne de Tlahuitoltepec (Oaxaca, Mexique). Cette recherche a été publiée en 2011 sous le titre : *Prácticas culturales en movimiento. Internet en Santa María Tlahuitoltepec Mixe*, Oaxaca.

mère, deux belles-sœurs et trois beaux-frères. Elle est, en quelque sorte, « entrée » dans la famille. A cause de cette nouvelle position, elle a aussi participé à plusieurs rituels qui ont eu lieu pendant le temps où elle a habité avec Juan. Dans la famille de Juan en particulier, elle a appris beaucoup de secrets du « vivre *ayuujk* »² -la manière de faire le feu pour chauffer l'eau pour pouvoir se laver ou cuisiner, ou encore préparer les aliments rituels-.

Les tantes de Juan invitaient l'anthropologue à déjeuner ou à dîner, elles lui rendaient visite à la maison pour savoir si tout marchait bien. Quand elle est tombée malade, elles l'ont amenée voir les guérisseurs. Quand elle a eu besoin de parler, elles l'ont écoutée. Et quand elle ne comprenait pas, elles lui donnaient des explications. Les oncles de Juan l'accompagnaient quand elle retournait le soir chez elle après ses travaux de recherche. Ils lui ont expliqué les relations politiques qui se nouent dans l'assemblée communautaire et ils l'ont poussée à participer aux fêtes du village. La mère de Juan est devenue la belle-mère/mère de l'anthropologue à Tlahuitoltepec, elle lui a appris les détails les plus importants de la vie sociale dans le village et lui a dévoilé la configuration politique du système des charges. Elle a guidé son comportement dans la communauté et l'a calmée lors des bouleversements vécus dans la relation entre elle et son fils.

Entrer dans le réseau de parenté de Tlahuitoltepec a fait vivre à l'anthropologue la réalité de la famille. Les oncles et tantes de Juan, autant que la famille étendue l'appelaient, en *ayuujk* : *uu'nk*, ce qui signifie fille. La vie quotidienne, les conversations avec plusieurs membres de la famille et les promenades ensemble dans la communauté ont amené le couple à être assimilé au statut de personnes mariées. Cette intégration de l'anthropologue au réseau de parenté se reflétait principalement dans les nouvelles manières de s'adresser à elle selon chacun des noms qu'on lui donnait en *ayuujk*. Progressivement, une série de questionnements personnels en relation à sa condition non plus d'*ayuujk* mais d'*akäts* –c'est-à-dire d'étrangère- se sont manifestés. Par exemple, la manière dont elle devait se comporter avec les hommes et femmes de la communauté à cause de sa condition de femme mais surtout pour cette nouvelle position que sa relation avec Juan entraînait.

L'anthropologue a été une sorte de réservoir dans lequel convergeaient différentes formes de relations sociales. Elle a toujours été à la fois *akäts* et *uu'nk*. Les termes pour la désigner se sont mélangés car elle a continué à être *akäts* (par le fait de ne pas être née *ayuujk* à Tlahuitoltepec) mais elle a simultanément été *uu'nk*. Les deux termes, l'un déterminé par le processus de colonisation et l'autre par la force des liens de parenté, se retrouvent mélangés dès lors, autant dans la construction de la subjectivité de l'anthropologue que dans celle de Juan et de sa famille.

L'anthropologue s'est beaucoup interrogée sur la possibilité de devenir *ayuujk* et de quitter le monde académique pour rester vivre à Tlahuitoltepec pour toujours. Elle ne peut pas déclarer de manière ferme qu'elle a adopté la vie *ayuujk*, car beaucoup de choses continuent à lui sembler différentes. Par exemple, la langue - qu'elle a apprise seulement un peu - l'alimentation, l'univers religieux. Cependant, ce qu'il est pertinent de retenir ici pour suivre les effets de notre réflexion, c'est la manière dont ce vécu a constitué la possibilité d'une compréhension plus profonde de la cosmologie et l'épistémologie *ayuujk*, ainsi qu'une proximité avec cette altérité.

² *Ayuujk* est, à la fois, le nom de l'ethnie et le nom de la langue.

II. Proximité et distance, la relation à l'autre dans une enquête dans son propre village

L'anthropologue choisit de réaliser une recherche sur les transformations identitaires provoquées par la mobilité migratoire en direction des Etats-Unis dans le village mexicain de Patamban, où elle est née et où elle a vécu jusqu'à l'âge de dix-huit ans.³ Elle commence son enquête aux Etats-Unis comme une stratégie pour délimiter un terrain « nouveau ». Elle cherche par là à provoquer une certaine distance ou dépaysement pour rester « objective » étant donné la proximité avec l'espace et les sujets de sa recherche.

En Floride (E.U), elle vit dans une famille grâce à laquelle elle arrivera très rapidement à entrer en contact avec l'ensemble des familles originaires du village qui se trouvent à cette destination. Au début, elle rend visite à plusieurs familles parce que les gens l'invitent et pas seulement parce qu'elle le décide dans le cadre de son enquête. Pendant ces visites, les gens lui posent beaucoup de questions sur sa présence aux Etats-Unis, ils veulent avoir des nouvelles de sa famille et s'intéressent aussi à ce qu'elle a fait ces dernières années, depuis qu'elle ne vit plus au village. Ces échanges concernent également des nouvelles récentes telles que le mariage de telle ou telle connaissance, le décès de telle personne au village. La recherche semble dans ce contexte avancer dans une direction de moins en moins précise. Elle décide néanmoins de laisser les gens définir les thèmes des conversations échangées et les laisse guider, en quelque sorte, les temps de leurs échanges. Découragée et même un peu frustrée, elle note plusieurs fois dans son journal : Comment faire pour parler des pratiques de l'espace, comment réussir à les interroger sur la maison ?

La rencontre avec ses hôtes est chargée d'un passé de vie commune. Une connaissance empirique accompagne ainsi la place qu'elle occupe vis-à-vis de ses « indigènes ». Inutile de chercher une distance en vue de réussir une objectivité possible, au contraire, il s'agit d'analyser : dans quelle intention, pourquoi, et comment les autres s'adressent à elle ; justement en considérant la proximité. Parler de telle famille, évoquer un lieu précis au village, faire référence à une activité précise de la vie quotidienne à Patamban (aller à la montagne, donner à manger aux animaux, égrainer le maïs, etc.) et aussi le style narratif auquel elle est habituée sont des éléments qui lui permettent de discuter avec les Patambeños selon une fluidité particulière qui accompagne leurs conversations. L'enquête se retrouve immergée dans le flux des interactions que provoquent les Patambeños sans qu'elle réussisse à pouvoir diriger l'attention des autres vers ses interrogations de recherche. En réalité, ces interactions doivent devenir les lignes thématiques de la recherche, elles sont la seule possibilité de pouvoir construire une certaine connaissance des Patambeños maintenant, aux Etats-Unis, où ils habitent, et où cette anthropologue qu'ils connaissent leur rend visite. Deux situations enregistrées dans le journal d'enquête nous permettront d'expliquer cette situation.

« Je rends visite à Lilia. Dès mon arrivée, elle fond en larmes et me parle de la mort de sa mère au village, l'année antérieure. Lilia m'explique pourquoi elle n'est pas allée à Patamban pour l'enterrement. Elle venait de déménager depuis la Caroline du Nord pour s'installer en Floride, elle n'avait pas l'argent nécessaire, son mari n'avait pas de boulot à ce moment. Elle insiste sur le fait qu'il est toujours difficile de changer de lieu de résidence, car c'est comme « recommencer à zéro ». Pourquoi me parle-t-elle de cette mort de l'année passée ? »

³ Ce deuxième exemple correspond à l'enquête réalisée depuis 2005 par Frida Calderon dans le village de Patamban (Michoacan, Mexique) et aux Etats-Unis, dans le cadre d'une recherche doctorale sur la signification de l'espace domestique dans le contexte migratoire. Le titre de la recherche est « *La maison du migrant : mobilités et identités à Patamban.* »

« Lupe et moi nous connaissons depuis notre enfance. Quand je vais habiter chez elle je lui explique que je réalise un travail sur la migration des gens de Patamban. Lupe me dit : « Si j'avais eu un appareil photo, j'aurais pu prendre des photos des endroits que j'ai traversés pour arriver à franchir la frontière et tu aurais eu la meilleure note dans ton travail à l'école ». Les jours que je passe chez elle, elle veut surtout parler de son frère qui est mort. Lupe m'explique que la dernière fois qu'elle est allée à Patamban, ça a été pour ramener le corps de son frère et pour pouvoir le faire enterrer à Patamban. Elle ne se serait jamais pardonnée de l'avoir laissé aux Etats-Unis. »

Ces deux moments de l'enquête sont devenus peu à peu un projet de connaissance. Pourquoi Lilia se justifie-t-elle d'avoir été absente à l'enterrement de sa mère ? Pourquoi Lupe insiste sur la réalisation de l'enterrement de son frère au village ? Parce qu'elles s'adressent à moi en tant que personnes originaires du village, comme à quelqu'un qui connaît les familles patambeñas. A Patamban, les morts doivent être accompagnés dans leur cheminement vers l'autre monde, le monde de la mort. Car en allant avec eux jusqu'à la sépulture, on leur redonne une place convenable parmi les morts. Lilia s'adressait en réalité à tous ceux de Patamban qui pourraient évaluer de manière négative son comportement. Inversement, Lupe faisait preuve de son bon comportement. Lors de ces échanges, l'anthropologue ne considère pas forcément que ces épisodes feront partie de sa recherche, mais sa proximité lui laisse néanmoins comprendre l'importance de la mort et du rituel qui l'accompagne en tant que pratique qui soutient les liens des Patambeños. Si la mort est présente malgré la dispersion provoquée par la migration, cela veut dire que la mort peut être une source d'analyse pour avancer dans la compréhension des sentiments d'appartenance qui servent de support à la pratique d'un espace déterritorialisé comme l'est celui de la mobilité des Patambeños. En même temps, ces épisodes mettent en scène la distance qui sépare l'anthropologue de ses informateurs dans la mesure où elles ne partagent pas les mêmes représentations sur la mort. Quand Lupe et Lilia parlent de la mort d'un proche, elles expliquent cet événement en considérant la manière dont elles agissent au sein de leur culture. Dans cette rencontre, l'anthropologue situe la distance qui la sépare de la culture de l'autre, mais aussi, elle provoque chez l'autre une prise de distance vis-à-vis de sa propre culture. Distance et proximité deviennent ainsi les coordonnées essentielles du questionnement anthropologique dans l'envie de comprendre quelles sont les manières dont l'autre vit et agit dans le monde, depuis sa culture, mais sans négliger l'expérience de cette rencontre d'altérités.

III. De l'expérience ethnographique à la production de connaissances anthropologiques

Ces épisodes nous permettent d'insister sur la centralité du travail de terrain comme fondement pratique de notre discipline et sur la particularité de l'expérience de l'enquête ethnographique comme source de la connaissance anthropologique. Nous pensons « *le travail de terrain, à la fois comme une méthode et comme un temps à partir duquel la connaissance anthropologique se construit au pluriel. Cette connaissance se construit dans l'interaction entre des subjectivités, autant les sujets de la recherche que l'anthropologue lui-même* » (Nava, 2011). Pourquoi veiller à une « objectivité » de nos recherches si nous vivons des expériences de terrain où nous sommes « prises » ou « affectées » selon les termes de Favret-Saada (1990). La critique que Johannes Fabian adresse à l'anthropologie en dénonçant « le déni de co-temporalité » nous amène également à insister sur le besoin de considérer le travail ethnographique dans la co-temporalité, c'est-à-dire dans un partage du temps présent, condition indispensable pour la communication. « *Le Temps, au sens d'un Temps partagé intersubjectif, est une condition nécessaire à la communication* » dit Fabian (2006 : 88). L'objectivité ethnographique est dès lors intersubjective et communicative. Ainsi, « *tous les*

moments dans lesquels les sujets d'étude et l'anthropologue vivent ensemble ou cohabitent, s'observent, se posent des questions, dorment, mangent, voyagent ou même tombent amoureux font partie de cette intersubjectivité qui devrait par la rigueur de l'analyse être considérée et pensée par l'anthropologue » (Nava, 2011).

Nous pensons qu'il est indispensable de reconsidérer l'horizontalité du couple anthropologue-sujet dans l'optique d'aborder une épistémologie dans laquelle sujets et chercheurs se restituent mutuellement des éléments conceptuels. Ceci équivaut à adopter une perspective dialogique et de négociation entre les savoirs. Il s'agit de réaliser dès lors « *un travail réflexif fondé sur la réciprocité, ainsi que le croisement de subjectivités* » (Bensa, 2010 : 42). C'est à partir d'une analyse constante de la place qu'occupent le chercheur et le sujet-objet d'étude qu'on peut formuler un mode de communication où la rencontre est aussi reconnaissance de l'autre et, en conséquence, production d'une connaissance.

Une deuxième perspective qui aide à penser ce processus de travail commun entre anthropologue et sujet d'étude est la proposition de l'anthropologue brésilienne, Alcida Ramos (2010), sous le nom d'« Anthropologie oecuménique », notion à partir de laquelle cet auteur suggère un scénario de transfert des savoirs entre les sujets qui participent à la construction de la connaissance anthropologique. L'intersubjectivité constitue, dans cette perspective, une entreprise minutieuse pour la construction d'ethnographies plus riches, pas seulement dans le sens d'une « description dense » (Geertz, 1973) car l'ethnographie doit l'être en elle-même, mais dans la mesure où il s'agit de produire des textes ethnographiques qui ambitionnent une compréhension détaillée de la réalité vécue dans l'altérité.

Les deux cas d'enquête que nous avons présentés montrent la nécessité de repenser, dans l'ensemble de notre discipline, aux implications du processus de compréhension de l'altérité pendant le travail d'enquête et d'écriture, ceci aussi afin de rendre plus flexibles les champs de pouvoir (Ribeiro, 2009) dans lesquels est construite la connaissance anthropologique.

Bibliographie

- BENSA, A. (2010), *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*, Textuel, Paris.
- CEFAÏ, D. (2003), *L'enquête de terrain*, La découverte/Gauss, Paris.
- DURANTI, A. (2010), « Husserl, intersubjectivity and anthropology », *Anthropological Theory* 10 (1-2) : pp. 16-35.
- FABIAN, J. (2006), *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Anacharsis, Toulouse.
- FASSIN, D., et BENSA, A. (2008), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris.
- FAVRET-SAADA, J. (1990), « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, pp. 3-10.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Folio/Essais, Gallimard, Paris.
- GEERTZ, C. (1973), *The interpretation of cultures*, USA, Basic Books.
- JACKSON, M. (1998), *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago, The University of Chicago Press.
- RIBEIRO, L.-G., ESCOBAR,(ed) (2009), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Ciesas. Mexique.
- NAVA, E. (2011a), « Los ayuujk y la akäts: notas sobre la intersubjetividad », Communication présentée à la Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba, Brasil.

NAVA, E. (2011b), *Prácticas culturales en movimiento. Internet en Santa María Tlahuitoltepec Mixe*, Oaxaca. Ed. Académica Española. Allemagne.

RAMOS, A. R. (2010), « Revisitando a antropologia à brasileira », in DUARTE L. F. D. (eds.), *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*, Vol. 1, Ed. Rio de Janeiro, Barcarola, pp. 1-48.

De mauvais sujets : à propos de la réception académique d'une enquête sur les collectionneurs d'art primitif

Brigitte Derlon

Maître de conférences, EHESS
derlon@ehess.fr

Monique Jeudy-Ballini

Directrice de recherche, CNRS
m.jeudy-ballini@college-de-france.fr

(Paris - France)

Laboratoire d'anthropologie sociale (UMR 7130)

C'est aujourd'hui une évidence de dire que l'anthropologie tient davantage à une méthode d'investigation, au regard particulier posé sur une réalité, qu'à ce qui doterait cette réalité d'un caractère intrinsèquement « ethnographiable ». On admet donc que ce regard puisse se porter sur n'importe quel objet ou milieu et, de fait, la diversité des sujets étudiés est plutôt mise au crédit scientifique de notre discipline. C'est précisément parce que cela nous semblait acquis que les réactions de certains collègues à l'exposé des résultats d'une enquête nous laissèrent perplexes. Cette enquête, qui venait après nos terrains en Mélanésie, portait sur les collectionneurs français d'art primitif, et notamment sur leurs rapports spécifiques aux objets¹.

Les critiques concernèrent notre manière de rendre compte des représentations d'une population jugée porteuse de stéréotypes primitivistes, suspectée de contribuer à la spoliation du patrimoine matériel des sociétés non occidentales, prétextant l'amour de l'art pour occulter ses buts spéculatifs, et dont certaines pratiques passaient pour relever de la psychanalyse davantage que de l'ethnologie ; en bref, des personnes antipathiques. Les collectionneurs d'art primitif étaient donc de mauvais sujets et notre défaillance à le dire relevait censément soit d'une complaisance envers des bourgeois esthètes, figures par excellence de l'Occident prédateur ; soit d'une naïveté d'observatrices bernées par le discours écran de la passion.

C'est sur ces réactions inattendues, et sur les stéréotypes dont elles-mêmes relèvent que nous souhaitons nous interroger ici.

Notre enquête s'est déroulée dans les années 2000 alors que, depuis plus de vingt ans, la critique post-coloniale invitait à reconsidérer les rapports éthiques et politiques entre pays du Sud et pays du Nord. L'heure était à la mise en cause des conditions coloniales des collectes d'artefacts, à la lutte contre le trafic illicite des biens culturels, au développement de codes déontologiques encadrant leur conservation et leur exposition muséales, ainsi qu'à l'appui des demandes de restitution émanant de leurs pays d'origine. Dans *Arts Primitifs ; Regards civilisés*, Sally Price (1989) avait dénoncé les « idées reçues » des amateurs de cet art. Après *Malaise dans la Culture*, de James Clifford (1988), les collectionneurs étaient devenus des figures emblématiques de la propension arrogante de l'Occident conquérant à s'appropriier le monde et à « façonner les arts non occidentaux à son image ». Leur conception esthétisante des objets faisait l'objet de critiques virulentes dans le contexte de la création du musée du quai Branly. Quelle que soit la sympathie qu'inspire le post-colonialisme, force est de reconnaître qu'il a contribué à véhiculer l'idée qu'il n'existait qu'une seule forme légitime de réception des objets non occidentaux : celle qui, en restant au plus près des significations dont ils furent investis à l'origine, s'appuie sur leur connaissance

¹ Voir B. Derlon & M. Jeudy-Ballini, 2008.

ethnographique. Ce courant de pensée est resté imperméable aux travaux des historiens et des sociologues qui, spécialistes des œuvres littéraires et musicales, se refusaient, eux, à écarter certaines formes de réception au nom de leur illégitimité supposée. Dans la lignée des travaux de l'École de Constance, et notamment de *L'esthétique de la réception* (1962) de Hans Robert Jauss, ces chercheurs (dont Freedberg, 1989 ; Passeron, 1991 ; Chartier, 1992, Hennion, 1993) insistaient au contraire sur les interprétations plurielles dont les œuvres font l'objet selon les publics ou les époques, ainsi que sur le caractère profondément actif de la réception qui en crée et recrée les significations. L'anthropologie l'a admis pour ce qui est des détournements d'objets exogènes dans les sociétés non occidentales, en y voyant même un signe de leur vitalité, mais elle n'a pas symétrisé ce point de vue pour ce qui est du regard occidental sur les productions autochtones. Comme l'écrit Jean-Marie Schaeffer (2003 : 139), « la dénonciation [...] de la culture appropriatrice a pris le dessus sur la compréhension des faits » ; une dénonciation contraire à la neutralité axiologique qui est de mise dans toute enquête ethnographique et que nous avons justement choisi d'adopter en nous intéressant aux motivations des collectionneurs.

Conformément aux attendus de l'ethnographie, nous entendions saisir la réception des œuvres dans sa dimension concrète, à travers l'expérience des acteurs. En adoptant une perspective *émique*, il s'agissait de restituer le point de vue des intéressés et de faire émerger leur imaginaire. En n'affichant pas entre eux et nous cette distance qu'un positionnement dénonciateur aurait au contraire installée, nous n'avons fait qu'appliquer le même type d'approche que sur nos terrains mélanésiens. D'où notre surprise face à certaines remarques.

Par exemple, quand nous évoquions l'anthropomorphisation des pièces de collection par leurs détenteurs, le langage amoureux utilisé à leurs propos, la labilité des frontières entre objets et sujets, on nous reprochait de prendre des métaphores pour des réalités. On s'étonnait que nous puissions croire un seul instant que nos interlocuteurs ne faisaient pas de différence entre leurs fétiches et leurs femmes ou leurs enfants. En somme, on nous invitait à douter de notre santé mentale ou de celle de nos interlocuteurs, ou encore à tenir leurs propos pour des fadaises. En fait, notre souci fut simplement de prendre leurs discours au sérieux et de traiter leurs métaphores à la manière de certains linguistes (G. Lakoff & M. Johnson, 1985), c'est-à-dire comme des procédés de langage permettant de rendre compte d'expériences difficilement communicables autrement, à l'instar de l'attachement intime aux objets. C'est sans doute ce parti pris heuristique - accorder du crédit aux discours des collectionneurs - qui déranga le plus nos détracteurs. Or, curieusement, c'est là un procès qui ne nous a jamais été fait à propos de nos ethnographies mélanésiennes. Aucun collègue ne traita jamais de fadaises des métaphores ou citations rapportées de nos interlocuteurs papous. Aucun ne questionna la moralité et le bien fondé des propos qu'ils nous avaient tenus. Pour les ethnologues, en Mélanésie comme ailleurs, les métaphores passent pour donner accès à du sens et ne sauraient être écartées d'emblée comme de simples façons de parler. Et c'est bien ce traitement différentiel, asymétrique, qui peut rendre perplexes. Les conceptions des collectionneurs sur les usages originels de leurs pièces se voyaient dénigrées comme autant de stéréotypes primitivistes ; les pratiques de collection que nous décrivions étaient disqualifiées comme des « marottes », des « tocades », ou rabattues sur le psychologique, voire sur le psychanalytique. Là encore, pourtant, désignerait-on de « marotte » l'activité d'un Néo-Guinéen pratiquant la *kula* et prêtant une intériorité à ses objets précieux ? Consacrerait-on un ouvrage aux idées reçues des Mélanésiens ou des Africains sur les Blancs équivalent à celui de Sally Price (1989) ?

Au-delà de ce qu'on pourrait appeler des facteurs conjoncturels, dont relève la critique post-coloniale, il existe des facteurs structurels, internes à la discipline et sans doute plus largement aux sciences sociales, expliquant les réactions de nos détracteurs. Ainsi, l'absence de distance exprimée par l'ethnologue vis-à-vis des convictions des ethnologisés le font-il

facilement suspecter de les partager. Pour reprendre les propos de Didier Fassin (2004 : 29) à propos des travaux de Veena Das sur la violence et la souffrance, les propriétés morales de l'objet étudié tendent à se déplacer vers ceux qui l'étudient. C'est ce qu'expérimenta également l'un de nos collègues soupçonné d'adhérer au mouvement religieux qu'il étudiait, faute d'en critiquer l'idéologie. A l'inverse, ce soupçon épargnera probablement l'ethnographe travaillant sur un parti xénophobe ou une association mafieuse s'il a fait part de l'antipathie que son sujet lui inspirait ; une antipathie valant donc dénonciation implicite.

Au nombre des facteurs structurels en jeu, citons la propension de notre discipline à s'intéresser de préférence aux dominés, aux minorités, aux marginaux — ce que ne sont pas les collectionneurs d'art, même s'ils n'appartiennent pas nécessairement aux classes supérieures. Citons aussi sa propension à privilégier l'étude du malheur, des souffrances sociales, des situations subies, et non celle des gens heureux comme le rappelait opportunément un ouvrage récent (Berthon, Chatelain, Ottavi et Wathelet, 2009). En outre, la passion en général, et pour l'art en particulier, reste un domaine peu étudié par les ethnologues. D'ailleurs, on nous objectait parfois que mettre l'accent sur les émotions et l'imaginaire, comme nous l'avons fait dans notre livre, relevait de l'aveuglement au prétexte que les collectionneurs étaient mus avant tout par l'attrait du gain. Autrement dit, la critique qu'on nous adressait relevait elle-même d'un stéréotype, déjà pointé par Krzysztof. Pomian (1987 : 7) : celui du collectionneur comme un spéculateur avisé prétextant l'amour de l'art. Dans cette perspective voulant que la vérité ultime de la collection soit d'ordre économique, le discours de la passion est suspecté de n'être qu'un alibi. On a là une illustration de cette longue tradition de la pensée occidentale qui jette le discrédit sur l'argent ou oppose la sphère économique au domaine des affects, alors que leur intrication ne cesse en fait d'informer les comportements humains, ce qu'ont notamment souligné le philosophe Marcel Hénaff (2002) et la sociologue Viviana Zelizer (2005). On rappellera aussi l'observation de Jean-Claude Passeron (1991 : 272) selon lequel « *la preuve est faite et refaite qu'il existe une "consommation ostentatoire" des produits de luxe comme des œuvres d'art, mais non que ce type de consommation culturelle exclue tout autre plaisir, psychologique et/ou artistique, que celui de l'ostentation distinctive comme acte social et symbolique* ». C'est de cette absence d'incompatibilité entre passion et intéressement que notre ouvrage s'est fait l'écho en montrant comment, loin de s'opposer au fantasmatique et à l'affectif, le rapport des collectionneurs à l'argent était partie prenante de leurs liens passionnels aux objets.

Pour conclure, nous souhaiterions que ces remarques sur la réception académique de notre enquête soit une invitation à réfléchir au « *risque d'une anthropologie qui serait une autorité non plus seulement scientifique mais morale* » (Fassin, *op.cit.*). Nous sommes d'autant plus sensibles à un tel risque que nous l'avons perçu dans d'autres champs de nos recherches, à travers la difficulté à aborder, devant un public d'ethnologues, certains sujets devenus sensibles comme le traitement muséographique d'objets sacrés².

Bibliographie

BERTON, S., CHATELAIN, S., OTTAVI, M.-N. et WATHELET, O. (dir.) (2009), *Ethnologie des gens heureux. Pour une anthropologie du bonheur*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

CHARTIER, R. (1992), *L'ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre le XIV^e et le XVIII^e siècles*, Aix-en-Provence, Alinea.

CLIFFORD, J. (1996), [1988], *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-arts.

² Voir B. Derlon & M. Jeudy-Ballini (2001-2002) pour un exemple d'exposition muséographique controversée.

- DERLON, B. & JEUDY-BALLINI, M. (2001-2002), « Le culte muséal de l'objet sacré », *Gradhiva*, 30-31 : 203-211.
- DERLON, B. & JEUDY-BALLINI, M. (2008), *La Passion de l'art primitif. Enquête sur les collectionneurs*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).
- FASSIN, D. (2004), « Et la souffrance devint sociale », *Critique*, 680-681, janvier - février (Frontières de l'anthropologie) : 16-29.
- FREEDBERG, D. (1998) [1989], *Le pouvoir des images*, Paris, Gérard Montfort Éditeur.
- HENAFF, M. (2002), *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil (La couleur des idées).
- HENNION, A. (1993), *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié (collection sciences humaines).
- JAUSS, H.- R. (1978) [1962], *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard.
- LAKOFF, G. & M. JOHNSON (1985) [1980], *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, M. De Fornel (trad.), avec la collaboration de J.-J. Lecercle, Paris, Éditions de Minuit.
- PASSERON, J.-C. (1991), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan (Essais et recherches).
- POMIAN, K. (1987), *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard.
- PRICE, S. (1995) [1989], *Arts primitifs ; regards civilisés*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-arts.
- SCHAEFFER, J.-M. (2003), « Relativité culturelle ou universalité anthropologique ? Faux débats et vraies questions », dans Y. Escande & J.-M. Schaeffer (eds), *L'esthétique : Europe, Chine et ailleurs*, Paris, Éditions You-Feng.
- ZELIZER, V. (2005), *The Purchase of Intimacy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.

L'ânesse et l'anthropologue

Betty Lefevre
Professeur des Universités
Laboratoire CETAPS EA 38 32
Université de Rouen
(Rouen – France)
betty.mercier-lefevre@univ-rouen.fr

Ce duo de l'âne et de l'anthropologue est tout d'abord un pied de nez empathique au penchant des théoriciens et des chercheurs à se prendre parfois un peu trop au sérieux. Mais, simultanément il questionne en creux l'anthropologie contemporaine comme espace de production de connaissances, ses démarches singulières, ses bricolages avec les transformations du réel, ce qu'elle fait, fait faire, fait dire à ceux qui la pratiquent comme à ceux qui lui sont hostiles. Quels sont les chemins empruntés par certains ethnologues pour restaurer le doute, l'obstacle, le mouvement comme sources intarissables d'interrogation ?

L'approche épistémologique d'une discipline peut-elle se faire par la mise en tension d'un regard, que l'humour rendrait moins myope, avec une interrogation solide sur les outils utilisés pour décrire/comprendre le sens de nos vies ? En d'autres termes quelles sont les limites arbitrairement posées entre les exigences du vivant (et sa capacité de rire) et celles plus arides du monde des idées ? Comment les anthropologues contemporains résistent, ou s'engagent, pour défendre et promouvoir leur discipline dans un espace universitaire où les sciences humaines et sociales sont, de plus en plus, fragilisées ? L'activité anthropologique est-elle une façon de déranger les paradigmes dominants et peut-elle construire un projet critique de nos modes de savoir ?

En s'intéressant à la marge, aux franges, aux entredeux, aux corps, aux sensations, cette brève réflexion épistémologique rejoint l'idée que « *dans notre expérience sensible du réel, il puisse y avoir du hors sens comme il y a dans le cinéma [...] du hors champ.* » (Laplantine, 2005 : 80). Dans cette optique d'envers du décor, faire le détour par l'âne sera ici un prétexte pour accéder à une vérité de soi qui nous demeure souvent étrangère : figure de l'ignorance, elle est la face cachée du savant, celle qui permet de mieux saisir nos efforts pour légitimer le « vrai savoir ». De plus l'image de l'âne est associée au rire dont majoritairement les mondes de la science se méfient ou, avec pudeur, se tiennent à distance. En effet, il existe une tendance à reconnaître la scientificité d'un discours à l'aune des aptitudes de l'auteur à analyser un thème mais aussi sa capacité d'en faire disparaître la dérision, le rire, les moments d'allégresse, la jubilation : la gravité du propos, le sérieux sont corollaires d'une certaine réputation du chercheur. Pour autant, certains ethnologues et anthropologues ont prêté attention à « *l'exercice joyeux de l'existence collective* » (Duvignaud, 1985 : 20) comme Mauss, Leenhart, Malinowski pour ne citer que les plus célèbres, montrant que chaque groupe humain produit des façons, des intentions de rire mais aussi des degrés de tolérance à la dérision pour soi et pour les autres, différents. Si les formes du rire « *révèlent une dénégation éphémère de l'individu contre le poids du monde établi, l'irrépressible* » (Duvignaud, *op.cit.* : 11), alors prendre le parti d'en rire pour le chercheur, constitue à la fois une posture réflexive nécessaire et parfois, une forme de résistance.

I. Quelque chose de Modestine

Nous adopterons la démarche du « *penser par cas* » (Passeron, Revel, 2005) dont la pertinence, comme geste de connaissance original, confère à l'anthropologie entre autre, un

statut épistémologique spécifique. Bien que non réductible à la méthode inductive au sens strict du terme, l'étude de cas s'inscrit dans un contexte particulier, un vécu idiosyncrasique où les outils d'enquête et la réflexion s'unissent dans un perpétuel mouvement de va-et-vient. Pour rendre compte de cette mise à l'épreuve empirique, nous nous appuyons sur l'auto observation ordinaire de notre métier d'anthropologue. En faisant l'analyse de notre propre trajectoire d'enseignant chercheur en anthropologie, on pourrait avancer que l'itinéraire parcouru ressemble au chemin de l'âne de Robert Louis Stevenson, décrit en ces termes : « *Le voyage dans les Cévennes serait-il aussi beau si Modestine (c'est le nom de l'ânesse de Stevenson) n'y avait ajouté sa science de l'imprévu, son goût pour le chocolat, ses faiblesses pour les ânes du sexe opposé, l'absurdité de ses chemins et cette curiosité intellectuelle qui la fait entrer avec son fourbi, dans toutes les cours de ferme ou de maison* » (Lapouge, 1996 : 90-91).

Ce cas ouvre une autre porte qui consiste à s'échapper de notre champ de référence, celui de la science, pour établir une proximité avec une démarche littéraire qui pose le postulat que les façons de faire décrites par l'un, peuvent éclairer l'autre dans sa quête de sens.

Notre réflexion ne s'organisera pas selon une structuration canonique mais plutôt comme une déambulation, qu'on pourrait imaginer à dos d'âne, et à travers un dialogue inventé avec cet animal dont les circuits fantaisistes perturbent habitudes et certitudes.

Avec Marc Augé nous pensons que « *la recherche anthropologique traite au présent de la question de l'autre. La question de l'autre n'est pas un thème qu'elle rencontre à l'occasion. Il est son unique objet intellectuel* ». (Augé, 1992 : 28). Cette connaissance de l'Autre est une façon dialogique de se comprendre soi même car l'altérité questionne en permanence l'étrangeté, les zones d'ombre qui nous habitent. Et si « Je est un autre » comme l'écrit Arthur Rimbaud (Rimbaud, 1999 : 237), alors, qu'on s'en défende ou non, il y a bien quelque chose de Modestine en nous.

II. Les arts de faire de Modestine

De quelles Modestines sommes nous fait ? Si on ne peut prétendre disposer des mêmes talents que l'âne et en particulier son art du voyage si bien décrit par Gilles Lapouge, ses comportements font pourtant écho à nos expériences ordinaires. Premier trait que nous partageons avec l'ânesse de Stevenson, la lenteur, ce handicap terrible dans une société de la vitesse et de l'urgence, mais qui permet au regard de se poser, aux savoirs de s'incorporer et à la pensée de vagabonder, de dériver pour mieux saisir le sens des choses. Le métier d'anthropologue se caractérise par un rapport « au terrain » souvent contraignant sur le plan temporel et en contradiction avec les requêtes des nouvelles procédures non seulement de financement mais aussi d'évaluation de la recherche. Qualifiés parfois de non publiants par les experts, les chercheurs en sciences humaines et sociales se voient contraints de lutter à la fois pour leur reconnaissance universitaire et les exigences épistémologiques de leurs disciplines respectives. L'anthropologue peut-il encore s'offrir le luxe de prendre son temps pour s'étonner, regarder, écouter, comprendre ce et ceux qui l'entourent ? Robert Louis Stevenson, lors de son voyage dans les Cévennes reconnaissait combien Modestine, en avait changé le cours par sa curiosité et sa fantaisie et on pourrait en venir à réclamer (en période de crise), pour aller sur nos terrains respectifs ce mode de locomotion au ralenti.

Autre trait partagé avec l'ânesse : l'entêtement qui consiste à ne pas suivre les chemins programmés, à se rendre dans des lieux éloignés du commerce de la science, un studio, un théâtre, un festival, à écouter les « danseurs de la pensée », l'entêtement à réfléchir des objets flous, polysémiques comme le corps, pas « sérieux » comme la danse, le cirque, les arts de la rue, la foire... pas adaptés au milieu où l'on enseigne (la danse dans une faculté des Sciences du sport ?), l'entêtement à publier autrement et « ailleurs » que dans les revues indexées. Ce qui pose la question, en creux, de la « noblesse scientifique » des objets qu'on étudie, des

processus de fabrication d'une connaissance du corps « populaire » et d'une connaissance du corps « savant » par exemple.

Si on ne résiste pas au parcours imposé, on risque de voir disparaître nos enthousiasmes et nos étonnements intellectuels. Nous avons comme métier de transmettre et construire des savoirs et nous faisons le pari que mettre les étudiants sur le chemin de la curiosité et/ou de la connaissance relève d'une procédure audacieuse, sinieuse, critique et peut être irrespectueuse. Il me semble qu'il y a en chacun de nous, anthropologue/ethnologue, une Modestine qui s'ignore : peut être faut-il avancer l'hypothèse d'un jeu fructueux entre l'intelligence de l'âne et l'ignorance du chercheur et se hâter de réhabiliter l'image de l'âne comme artiste voyageur et celle de la science comme exercice jubilatoire ?

III. L'âne comme « totem ».

C'est pourquoi placer cette intervention sous le totem de l'âne n'est pas simple chimère et peut générer un intérêt heuristique. Comme le rappelle Mikhaïl Bakhtine « *l'âne est un des symboles les plus anciens et les plus vivaces du « bas » matériel et corporel ayant à la fois une valeur rabaisante et régénératrice* » (Bakhtine, 1970 : 86). En cela, la figure de l'âne au Moyen Age lors des réjouissances publiques, participe des images de la culture comique de la fête consistant à inverser les significations topographiques du haut et du bas. Ce « bas » matériel, c'est la terre qui simultanément ensevelit et redonne la vie, cet aspect cosmique ne s'autonomisant pas du « bas » corporel (le ventre, les organes génitaux) et des actes comme l'accouplement, la conception, la grossesse, l'accouchement, l'absorption de nourriture, etc.

En France, jusqu'au XVI^e siècle, ce commerce de la culture médiévale officielle (savante, religieuse) avec l'âne était surtout prétexte à autoriser le rire jusque dans l'église et à absorber certaines fêtes païennes (fête de l'âne, messes de l'âne, rituel de Gorgon) pour en contrôler le déroulement et en proposer parfois le substitut chrétien (Saint Gorgon).

De nos jours, pour le sens commun, la référence à l'âne et particulièrement dans le système éducatif, est plutôt disqualifiante : injustement, le fait de porter le bonnet d'âne a fini par stigmatiser et le porteur et la référence (à l'origine, considérant l'âne comme un animal très intelligent, il s'agissait par imprégnation, de diffuser cette intelligence à l'élève en difficulté). A l'école encore aujourd'hui, l'âne est attaché à une figure repoussoir dont la bêtise ferait obstacle pour accéder au pinacle de la connaissance.

En compagnie de Modestine, on peut découvrir autrement nos paysages quotidiens. Avec elle, à partir d'un jeu de contraintes (plus ou moins imposé) on glisse vers d'autres possibles, des trajectoires et des espaces inédits se créent. C'est peut-être en cela que les dérives nous inventent, nous aident à franchir les frontières de nos certitudes et à regarder hors champ, hors carte comme le fait « Échelle inconnue » groupe d'artistes, d'architectes, de géographes, de sociologues, de journalistes, crée à Rouen depuis 1998 et dont l'objectif est de « *tracer les pourtours d'une ville complexe et polyphonique plutôt qu'unidimensionnelle et consensuelle et ce, à partir des ses marges ou espaces de crise¹* » ?

Comment résister dans ce gigantesque moulin à fabriquer du labex, des équipex, si ce n'est en prenant le risque de l'humour (rabaissement et régénération) ou du rire grinçant ? Quels détours pour trouver sa place et promouvoir modestement la pertinence de l'anthropologie pour saisir nos comportements ordinaires, pour redonner une visibilité à ceux qu'on voit mal, qu'on entend mal ?

IV. Bornes et limites

Modestine passe les bornes, franchit les limites du connu et des certitudes. Pour poursuivre notre analogie avec l'itinéraire de l'âne, nous questionnerons le jeu instauré avec les limites

¹ Présentation historique Echelle inconnue www.echelleinconnue.net/presentation

puisque le titre de ce congrès nous y invite. En effet tout champ scientifique, pour être considéré comme tel, s'inscrit dans une logique paradigmatique d'opposition, traçant les limites précises entre le vrai et le faux, le sérieux et le futile, le subjectif et l'objectif, la distance et la proximité, la neutralité et l'engagement, le rationnel et l'artistique. « *Chaque discipline est comparable à un bocal. Une fois qu'on est dans un de ses bocaux, il faut du génie pour en sortir ou innover* » (Veyne, 1983 : 127) et on pourrait ajouter : pour ne pas dépérir de trop tourner en rond. Et si l'anthropologie n'était pas un bocal comme les autres ? (Barley, 2001 ; Urbain, 2003)

La notion de limite semble instaurer l'idée d'une coupure (forte) dans une étendue spatiale, séparant efficacement l'espace en parcelles, ce qui à la fois entraîne la reconnaissance d'une limite en principe infranchissable (celle entre le profane et le sacré par exemple ou les frontières entre les nations) mais pour autant, n'exclut pas de penser des limites « faibles », des zones d'incertitudes. Il existe donc des genres de limites, des délimitations plus ou moins franches et franchissables et de ce fait des possibilités de circulation illimitée ou non. En bref, chaque discipline organise des espaces de connaissances limités qui se potentialisent avec nos propres barrières, nos représentations, nos imaginaires. Passe-t-on ou pas telle limite, qui la passe, comment ? Chaque anthropologue contemporain va pour cela, inventer des passages, des manières d'installer des portes et des ponts pour reprendre la métaphore de Georg Simmel (Simmel, 1988 : 159) pour ouvrir ces limites matérielles et/ou symboliques que nous nous fixons et circuler d'un espace à l'autre, s'étonner de peu ou d'un rien comme l'ânesse de Stevenson qui, dans cette activité, fait figure de modèle.

Pour poursuivre la comparaison, nous prendrons notre propre expérience depuis quelques années à l'Université de Rouen. Précisons que nous exerçons dans une Faculté des Sciences du sport (les STAPS). Première limite : l'espace de la 74 ème section est une des dernières disciplines apparue dans l'espace universitaire (1982) et qui souffre toujours d'une certaine condescendance de la part des sciences plus anciennes. Notre labellisation STAPS s'accompagne souvent de remarques (peu élogieuses) relevant d'un processus d'étiquetage (Becker, 1985 : 201) au sens entendu de compréhension collective et interactive d'une activité. Comment l'anthropologie va-t-elle trouver sa place dans ce cursus spécifique, dont les champs scientifiques de références sont essentiellement les sciences de la vie et où les étudiants sont majoritairement fascinés par la technique ?

De plus, pratiquant la danse et militant pour sa visibilité dans l'espace universitaire depuis longtemps, nos recherches se sont focalisées sur une anthropologie des pratiques corporelles artistiques. Or dans les UFR STAPS se confortent des antinomies tenaces entre une logique sportive dominante, scientifiquement fondée et un espace artistique où les corps exulteraient au gré de leur fantaisie. De plus, parler du corps, ou le penser, dans les formations en sciences du sport est souvent considéré avec soupçon, du fait de ses ambivalences, de sa multiplicité, de ses expériences singulières. Cette suspicion montre en creux, combien dire le corps ce n'est pas seulement le poser dans sa matérialité, mais s'attacher au « *corps-sujet* » (Laplantine, *op.cit.* : 41) à l'éprouvé, à l'imaginaire c'est-à-dire tout ce qui déborde sa réalité matérielle et technique. Parler du corps sportif, pourquoi pas, mais rendre compte des corporités développées par les pratiques corporelles artistiques (comme la danse contemporaine ou les arts du cirque ou de la rue) en s'attachant à dire notre humanité dans tous ses états, toutes ses variations, la gageure est plus difficile. Alors il faut savoir attendre, être patient, comme Modestine, s'entêter.

Autre limite : notre appartenance au sexe féminin. Lieu de convocation d'une masculinité standard ou « *hégémonique* » (Connel, 1995), les projets de formations et d'enseignements dans les Facultés des Sciences du Sport renforcent les comportements virilistes, en se fondant sur l'âgon (Caillois, 1958) et la domination en tant que combinaison de forces, de corps maîtrisés et de pouvoirs symboliques partagés. Dans ce paysage où le masculin l'emporte (les

chiffres le rappellent : 70 % de nos étudiants sportifs à Rouen sont des hommes et 80% de l'équipe enseignante l'est également) et construit des certitudes (en terme de savoirs technologiques et scientifiques), la danse contemporaine est une curiosité, où se revendiquent des « objets » souvent disqualifiés (le corps, l'imaginaire, le sensible...). De ce fait, face à cette activité anormale (Durkheim, 1897, 2007) dans leur cursus, les étudiants sportifs (garçons comme filles) développent des inquiétudes, des résistances, de la curiosité, et parfois de l'intérêt. C'est ainsi que nous avons suivi et encadré une thèse sur les trapézistes², ce qui a fait craindre à certains collègues des rapprochements « fâcheux » entre sport et cirque, et les a conduits à suggérer un changement d'objet de recherche souhaitable/préférable, dans l'intérêt de l'étudiante, bien sûr. Or s'intéresser à des « objets frontières » entre sport et art, comme les artistes de cirque ou les danseurs de hip hop, est particulièrement heuristique, ouvrant non seulement sur les problématiques de l'artificialité (Heinich, 2008), de l'authentique mais aussi sur les relations qu'entretiennent ces pratiquants (du cirque ou des battles) avec les sportifs inventés comme un Autre potentiellement menaçant. De plus, ces objets de recherche permettent l'observation d'une articulation possible entre corps techniques et poétiques, entre performance et rêverie. Il n'en demeure pas moins que la cohabitation dans les Facultés des Sciences du Sport des deux mondes, sportif et artistique (le monde de l'art étant représenté par la danse contemporaine) est toujours fragile, les STAPS semblant dédiées avant tout à la performance et la rationalité.

V. Les leçons de Modestine

Depuis 2004, nous proposons aux étudiants de 3^{ème} année de licence dans la filière Education et motricité, un enseignement « modestinien » en STAPS, intitulé « Anthropologie du corps à l'école » dont les finalités et les enjeux ont été questionnés lors du *Colloque Ethnologie et Sciences du Sport Corps Mouvement et sport Convergences et pistes d'interrogation* à l'Université de Nanterre en mai 2008 (Lefevre, Sizorn, 2012). Articulant approche pragmatique (des outils pour de futurs professionnels de l'éducation) expérience corporelle et posture analytique, ces travaux dirigés font le pari de rendre visible les liens concret/abstrait et d'apporter du sens à nos espaces scientifiques et à l'activité de l'enseignant. L'approche ethnologique comme « pensée du dehors » (Laplantine, 2010 : 35), est l'occasion d'exercer son regard et pour l'étudiant sportif, fortement centré sur la construction narcissique d'une identité par corps, de se confronter à d'autres manières de faire et de penser tout en suspendant les jugements de valeur. En cela, cette pratique ethnographique est l'occasion pour nos étudiants de questionner leurs propres savoirs pratiques comme théoriques et de développer une activité réflexive et critique sur leurs représentations du métier d'enseignant.

En ce qui concerne notre activité de chercheur « modestologue » au sein du laboratoire CETAPS (Centre d'études des transformations des activités physiques sportives) nous sommes engagés dans trois projets de recherche : dans le cadre de la valorisation du patrimoine normand, notre équipe s'est intéressée à la réception d'un festival des arts de la rue « Viva Cité » en interrogeant cet événement par les récits qu'il engendre (Lefevre, Roland, Féménias, 2008) ; un autre projet de recherche interdisciplinaire questionne la transformation de friches industrielles en espaces culturels en enquêtant sur différents cas haut normands et européens ; enfin le dernier en cours, intitulé Cultures populaires et patrimoine de l'éphémère vise à étudier les usages de la foire Saint Romain comme expériences hétérogènes. Ces objets sont ou ont été, toujours traités dans un cadre pluridisciplinaire où l'anthropologie trouve toute sa légitimité pour analyser ces temps d'effervescence et rendre visible la dilatation/transformation des valeurs sociales. A noter que nos projets nous amènent toujours à sortir du cadre strict de notre discipline pour convoquer d'autres champs disciplinaires.

2 SIZORN M. « Etre et se dire trapéziste, entre le technicien et l'artiste. Ethnosociologie d'un cirque en mouvement » thèse STAPS sous la direction du Pr. B. LEFEVRE, soutenue à l'Université de Rouen le 18 octobre 2006.

Sur le plan de nos productions scientifiques, notre laboratoire est composé de deux axes de recherche : l'un globalement centré sur les sciences de la vie appliquées aux APSA et l'autre sur les sciences humaines et sociales. La comparaison des deux axes en termes de productivité scientifique est fort désavantageuse pour les SHS quand à nos capacités à fournir une grande quantité de textes scientifiquement labellisés dans des revues indexées. Les recherches de l'anthropologue s'inscrivent dans une temporalité plus dilatée : pour passer de l'enquêtrice distante à celle d'observatrice privilégiée, il faut accepter de s'immerger dans le terrain longtemps, d'une manière plus « flottante » peut-être aussi (Pétonnet, 1982). En cela l'anthropologue rompt avec les « conventions » (Becker, 1982, 2006 : 64) du travail de recherche académique (au CETAPS ne pas faire une thèse en 3 ans est difficilement acceptable). De plus, les travaux présentés questionnent les « canons scientifiques » Où sont les hypothèses, formulées en principe a priori et validées ou invalidées successivement selon la logique poppérienne ? Et la revue de littérature, encore appelée état de l'art ? Et l'expérimentation ou la démonstration ? Pourquoi un mémoire de Master 2 devrait-il excéder les 30 pages ? Encore une fois nos échappées étonnent, cette liberté prise avec les règles au mieux dérange, au pire dévalue le travail présenté. Or comme le note dans sa thèse, une de mes doctorantes (SIZORN, 2006) « *on s'attache moins à ce qui classe, explique et se pose comme constant et régulier qu'à ce qui frotte, résiste et ne se laisse pas « domestiquer* ». Comme nous, l'âne de Stevenson prend son temps et « *il ne chemine point, il dérive* » (Lapouge, *op.cit.* : 93), ce qui lui permet de saisir l'insaisissable, le caché, le minuscule, tous ces trésors souvent négligés dans la hâte de produire plus et plus vite. Sans doute que notre position en marge explique que l'on opère des détours et que les objets choisis construisent des choses pour le moins baroques.

Et voilà comment je modestine, modestement en préférant aux recommandations des experts d'autres routes, en délaissant les stades et autres gymnases pour fréquenter des théâtres, des friches, des festivals, des foires, des fêtes et leurs coulisses m'entêtant « *sans arrêt à déporter l'itinéraire programmé vers des lieux imprévus, sans souci de cohérence, de performance ou d'érudition* » (Lapouge, *op.cit.* : 92-93).

Autre leçon que la proximité avec le cheminement de l'âne nous inspire : c'est l'idée de prendre le risque et le temps de s'égarer (dans un projet, dans une enquête, dans une ville) pour explorer « *Modestine considère que le voyage est une liberté, une surprise, et que l'exotisme commence à deux pas de chez soi pourvu qu'on soit perdu* » (Lapouge, *op.cit.* : 94). Or être perdu c'est avouer l'inanité de la démarche, c'est ne plus savoir, posture difficile à accepter pour un enseignant chercheur.

L'ânesse nous permet également d'aborder la possibilité d'un « *gai savoir* » (Nietzsche, 1882) le rire comme tabou voir comme pêché dans l'espace grave et sévère de la science, ce savoir en rire qui ne vaut rien et toujours pour poursuivre la comparaison, s'apparente à l'ignorance. C'est ainsi que j'ai proposé à mes étudiants une bibliographie jubilatoire faites de romans comme Lewis Roy ou Roald Dahl, les David Lodge, ou pour leurs talents de description minutieuse Georges Perec ou Annie Ernaux. En faisant le pari qu'on peut, non seulement apprendre par corps mais avec plaisir, j'ai choisi de franchir la limite des genres, entre l'écrivain et le savant en postulant que dans cette rencontre de l'un et l'autre des déclencheurs de savoirs sont à l'œuvre, des envies, des curiosités.

L'humour ne fait pas bon ménage avec les logiques de « la science » mais il est, au même titre que le regard de côté, une possibilité de mise à distance, de se penser autre et de rire de soi-même (indispensable). Ainsi, étudier les femmes clowns à l'Université provoque une certaine résistance et être une chercheuse rieuse une certaine méfiance. Car le rire souvent inattendu, introduit le doute mais aussi le scandale dans un espace où le travail se conjugue avec austérité, silence, immobilité nécessaires. Disciple de Modestine comme Stevenson et

Lapouge, il me semble que les anthropologues et bien d'autres, gagneraient à suivre les chemins de « *ce petit âne si gris, si distingué et si intelligent* » et qui sait si bien « *enseigner l'usage du monde* » (Lapouge, *op.cit.* : 115).

Bibliographie

- AUGE, M. (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- BAKHTINE, M. (1970), *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard.
- BARLEY, N. (1983, 2001), *Un anthropologue en déroute*, Paris, Ed Payot et Rivages.
- BECKER, H.-S. (1985), *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- BECKER, H.-S. (1982, 2006), *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion.
- CONNELL, R.-W. (1995), *Masculinities*, Berkeley and Los Angeles, CA, the University of California Press.
- CAILLOIS, R. (1958), *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard.
- DAHL, R. (1983), *Les sorcières*, Folio junior.
- DURKHEIM, E. (1897, 2007), *Le suicide*, Paris, PUF.
- DUVIGNAUD, J. (1985), *Le propre de l'homme. Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Hachette.
- FOUCAULT, M. (1986) *La pensée du dehors*, St Clément de Rivière, Fata Morgana.
- HEINICH, N. (2008), « La signature comme indicateur d'identification », in *Revue Sociétés et représentations Ce que signer veut dire*, n° 25.
- LAPLANTINE, F. (2005), *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris, Téraèdre.
- LAPLANTINE, F. (2010), *Je, nous et les autres*, Paris, Poche Le Pommier.
- LAPOUGE, G. (1996), *Le bruit de la neige*, Paris, Albin Michel.
- LEFEVRE, B., ROLAND, P., FEMENIAS, D. (2008), *Un festival sous le regard de ses spectateurs. Viva Cité, le public est dans la rue*, Rouen, PURH.
- LEFEVRE, B., SIZORN, M. (2012 à paraître), « Ethnographie d'un enseignement de l'ethnologie en STAPS : enjeux et questionnements », in *Journal des Anthropologues*.
- NIETZSCHE, F. (1882, 2000), *Le Gai Savoir*, traduc. P. Wotling, GF Flammarion.
- PASSERON, J.-C. REVEL, J. (2005), *Penser par cas*, Enquête, Paris, Editions de l'EHESS.
- PETONET, C. (1982), « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », in *L'Homme* n° 22 (4) : 37-47.
- RIMBAUD, A. (1999), *Œuvres complètes*, éd. Le Livre de poche, coll. La Pochothèque.
- ROY, L. (1960), *Pourquoi j'ai mangé mon père*, Pocket.
- SIMMEL, G. (1988), *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Ed Rivages.
- SIZORN, M. (2006), *Être et se dire trapéziste, entre le technicien et l'artiste. Ethnosociologie d'un cirque en mouvement*, Thèse STAPS sous la direction du Pr. B. LEFEVRE, soutenue à l'Université de Rouen.
- URBAIN, J.-D. (2003), *Ethnologue mais pas trop*, Paris, Ed. Payot et Rivages.
- VEYNE, P. (1983), *Les grecs ont-ils crus à leurs mythes ?*, Paris, Seuil.

“

Villes et citoyens dans la globalisation

”

**« *Le tas d'ordures renferme une grande connaissance, un grand savoir* » :
connaissances et pratiques de gestion des déchets en milieu urbain africain
(Garoua et Maroua, Cameroun)**

Emilie Guitard
Doctorante en Anthropologie
Université Paris Ouest La Défense
LESC/IRD (Nanterre, France)
emilie.guitard@gmail.com

Les façons de gérer les déchets semblent souvent perçues comme peu dignes d'intérêt, ensemble de gestes du quotidien rendus triviaux sinon dégradants par les matières peu nobles qui en sont l'objet. La banalité de ces pratiques leur confère aussi dans les esprits un caractère absolu et universel : elles sont supposées identiques et « allant de soi », tout comme les conceptions du déchet ou de la saleté qui les accompagnent, et ce pour toutes les sociétés humaines et à toutes les époques. C'est sans doute l'une des causes du peu d'intérêt des sciences sociales pour l'étude des rapports que les individus entretiennent avec les déchets qu'ils produisent (Van der Geest, 2007). Si une poignée d'historiens (Guerrand, 1985 ; Laporte, 1985 ou De Silguy, 2009), d'économistes (Bertolini, 2011), de sociologues (Jeudy, 1991 ; Segaud, 1992 ; Lhuilier et Cochin, 1999) et de philosophes (Dagognet, 1997 ; Harpet, 1998 ; Beaune, 1999) ont pu étudier l'évolution des conceptions et des modes de gestion de l'ordure et du sale en Occident, peu d'anthropologues depuis les travaux fondateurs de M. Douglas sur la souillure (1967) se sont penchés dans d'autres aires culturelles sur ce qui représente bien pourtant un « phénomène social total », auquel M. Mauss le premier enjoignit ses étudiants à s'intéresser : « *En fouillant un tas d'ordures, on peut reconstituer toute la vie d'une société* » (rapporté par M. Leiris, 1930).

Le sens commun semble donc avoir adopté l'idée que la capacité à nettoyer son espace de vie et à gérer les déchets produits au quotidien ne requiert que des compétences, des connaissances et un savoir-faire limités, comme en témoigne le peu de considération accordé aux « travailleurs du déchet », éboueurs, récupérateurs, femmes de ménage et autres « techniciens de surface » (Jeanjean, 2006 ; Corteel et Lelay, 2011). Universellement partagée et accessible à tous, elle relèverait finalement plus d'un « sens pratique » inné pour tout individu en société que du fruit de l'apprentissage de connaissances et de pratiques façonnées par l'histoire, déterminé par le sexe, le rang social et économique ou encore la religion de chacun dans un système social donné.

Paradoxalement, on assiste à la mise en accusation systématique par les médias, les instances internationales de développement, mais aussi les acteurs politiques locaux, des pratiques de gestion des déchets des populations africaines désignées, parce que défailtantes, comme causes du phénomène massif de « *poubellisation* » (Zoa, 1992) des villes africaines, et de là, des nombreuses épidémies liées à l'insalubrité. Les citoyens africains seraient inconscients des impacts sanitaires et environnementaux de leurs modes de traitement et d'évacuation des déchets, de ce fait jugés anarchiques et archaïques (Epelboin, 1998).

Ce paradoxe révèle de fait la seule prise en compte, par ceux qui dénigrent ces pratiques populaires de gestion des déchets, du registre hygiéniste de la science biomédicale occidentale, basé sur les notions pasteuriennes de « microbe » et de « contagion », à combattre par des gestes spécifiques d'hygiène du milieu et du corps, registre qu'ils jugent pas ou mal maîtrisé par les populations citadines africaines.

L'étude des représentations et des modes de gestion des déchets des citoyens de Garoua et Maroua, chefs-lieux des régions du Nord et de l'Extrême Nord du Cameroun, démontre pourtant que ce registre est mobilisé de longue date par les populations locales dans la gestion de leurs déchets. Il se combine cependant, dans un processus d'« *évolution inclusive* » (Jaffré et Bonnet, 2003), à nombre d'autres registres produits localement ou à l'échelle de la sous-région, voire d'une partie du continent africain. Diffusés et manipulés dans des sphères distinctes, de diverses manières selon l'âge, le genre ou encore le contexte d'action ou d'énonciation, ces différents registres constituent chacun de véritables systèmes de connaissances complexes. Certains sont connus et employés par tous, tandis que d'autres restent l'apanage de quelques-uns, jusqu'à être considérés comme secrets. Ils peuvent être distingués en trois grands types, qui seront successivement exposés ici : le registre hygiéniste de la science biomédicale occidentale, le registre des « bonnes manières » ou de la « norme sociale », et enfin le registre magico-religieux.

Les analyses présentées ici sont le fruit de nombreux entretiens et observations auprès de ménagères, de chefs de famille, ainsi que de représentants des autorités traditionnelles et administratives à l'échelle des deux villes et de quelques-uns de leurs quartiers. Garoua et Maroua ont été fondées dans le courant du XIX^e siècle, avant la colonisation, par des conquérants peuls, sur les territoires de chefferies locales tchadiques et adamawa. Elles abritent aujourd'hui une population cosmopolite et multiconfessionnelle, polarisée en deux grandes communautés, islamo-peule d'une part (Fulbe, Kanuri, Haoussa, etc.), majoritaire et issue des premières familles citadines, et chrétienne d'autre part, regroupant les autochtones *kirdi*¹ et les citoyens originaires des pays frontaliers (Tchad, Centrafrique) ou d'autres régions du Cameroun.



¹ Terme fulfulde issu du kanuri, désignant les autochtones non peuls et non musulmans ou animistes, initialement péjoratif mais aujourd'hui largement vulgarisé (Seignobos et Tourneux, 2002 : 154).

I. Le registre hygiéniste de la science biomédicale occidentale

Cet ensemble de connaissances sur la saleté et les déchets comme vecteurs de maladies, à combattre par des gestes spécifiques d'hygiène corporelle et du milieu, a été défini comme socle des politiques publiques de santé en France dans le courant du XIX^e siècle, à partir des découvertes pasteuriennes sur l'origine microbienne des maladies contagieuses (Bourdelaï, 2001). Le registre hygiéniste pasteurien connaît aussi un grand succès dans les écoles d'administration coloniale (Goerg, 1997, Echenberg, 2002), et est donc vraisemblablement importé au Nord du Cameroun par les colons français à partir de 1918, comme en témoigne son vocabulaire spécifique dans la langue véhiculaire locale, le fulfulde, directement issu du français : « *salte* », « *mukurob* », etc. (Tourneux, 2007 : 449, 310). Il a pu être transmis dans les écoles fondées par l'administration coloniale et les missions chrétiennes implantées en nombre dans la région, puis par les services d'hygiène des deux villes, créés à la fin de l'époque coloniale par les services hospitaliers locaux.

Aujourd'hui, les autorités camerounaises fondent leurs politiques publiques de prévention et de lutte contre les épidémies, telles que le choléra qui a frappé très durement Maroua en 2010, sur ce registre, essentiellement diffusé via des campagnes de sensibilisation des populations aux « bonnes » pratiques d'hygiène, dans les médias mais aussi au sein des écoles, lors notamment de cours hebdomadaires dédiés à l'apprentissage de l'hygiène.

Les notions de « microbe » ou de « contagion », les mécanismes de transmission des maladies par la saleté et le déchet, ainsi que les règles d'hygiène de base pour s'en prémunir, comme le lavage des mains au savon après être allé à la selle et avant de manger, sont donc connus de la grande majorité des citoyens de Garoua et Maroua, mais de façon inégale, plus ou moins lacunaire ou fragmentée selon les individus. Ce sont les agents municipaux qui manipulent le plus fréquemment ce registre, ainsi que toutes les personnes ayant été scolarisées, et plus largement tous les individus ayant accès aux différents médias locaux, nationaux et internationaux (télévision, radio, presse écrite, réseau Internet).



Affiche de sensibilisation aux pratiques d'hygiène contre les maladies diarrhéiques, édition du 24/05/2009 du *Journal du Cameroun* <http://www.journalducameroun.com/article.php?aid=1583>

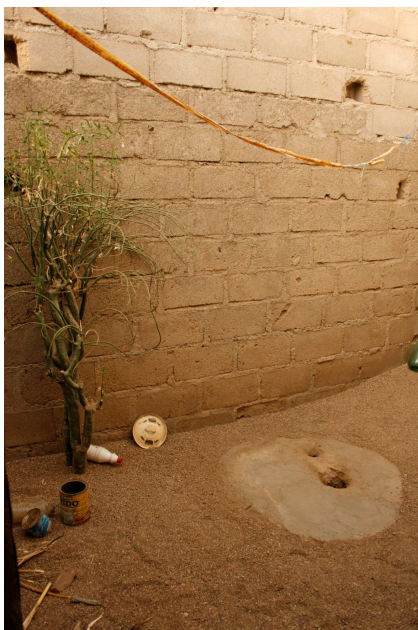
Les ménagères en revanche, pourtant directement concernées comme principales actrices de la gestion des déchets et du maintien de la propreté dans les espaces privés, mobilisent bien moins fréquemment ce registre. Dans les milieux populaires et/ou musulmans notamment, où les filles ne sont scolarisées que depuis récemment, et où les femmes sortent peu des concessions, celles-ci n'ont qu'un accès limité aux messages de sensibilisation diffusés dans l'espace public par les médias locaux ou par les agents de la municipalité, qui plus est souvent exclusivement en français, qu'elles ne maîtrisent pas toujours parfaitement pour les mêmes

raisons de faible scolarisation. Ces ménagères n'ont donc qu'une compréhension tronquée des mécanismes de transmission microbienne des maladies, et du rôle de la saleté et des déchets comme agents pathogènes (Enten, 2001). Si celles-ci ont conscience, sur une base empirique, que les déchets sont sources de maladies, elles attribuent en revanche le rôle d'agents pathogènes non pas aux ordures, mais plutôt aux mauvaises odeurs qui s'en dégagent ou aux nuisibles qui peuvent provoquer un large éventail de troubles, depuis des maux de tête jusqu'à des problèmes respiratoires, en passant par des maladies gastriques et de peau (Bouju et Ouattara, 2002).

Malgré sa maîtrise inégale selon les citoyens, le registre hygiéniste pasteurien représente donc le discours dominant, notamment au niveau institutionnel. Il joue aussi un rôle majeur dans la définition de la citoyenneté « moderne » par les habitants de Garoua et Maroua, selon laquelle chacun se doit de posséder ce registre, au risque d'être taxé de « broussard » à peine débarqué de son village. Sa mobilisation récurrente représente enfin la marque d'une globalisation des discours institutionnels comme individuels sur la gestion des déchets et de la propreté des espaces publics comme privés. Ce premier ensemble de connaissances se combine pourtant avec un autre registre, plus local cette fois, essentiellement attaché aux notions d'« ordre » et de « désordre », qu'on peut qualifier de « bonnes manières » ou encore de « norme sociale ».

II. Le registre des « bonnes manières »

Malgré la grande hétérogénéité des populations de Garoua et Maroua, et notamment nombre de différences dans les modes de vie et les façons d'habiter entre les deux grands groupes de citoyens islamo-peuls et chrétiens-*kirdi*, la majorité des foyers se plie à un ensemble commun de règles et de savoir-faire sur l'entretien de son « intérieur » et la gestion des déchets qui y sont produits. Ce registre des « bonnes manières », norme sociale stricte du traitement privé de la saleté et des déchets, semble cette fois défini à partir d'une éthique peule² et musulmane de la propreté, et transmis par apprentissage pratique dans la sphère familiale, et dans un univers largement féminin. Il entend une propreté stricte des espaces de vie privés, basée essentiellement sur la dissimulation à l'œil et à l'odorat des objets, substances ou résidus jugés déplacés, répugnants, voire dangereux.



Latrines dans une concession islamo-peule, Maroua, février 2011, photo E. Guitard

² D'après le *pulaaku*, code de conduite peul complexe prônant notamment la pudeur, la retenue et la dissimulation des besoins naturels et du train de vie (Brujin et Breedveld, 1996 ; Seignobos et Tourneux, 2002 : 235).

Les ménagères opèrent dans leur concession de nombreux balayages quotidiens et minutieux du sol en terre battue, suivis parfois d'un lavage à l'eau savonneuse des espaces dallés. Les déchets malodorants ou « *pas beaux à voir* » sont dissimulés dans un coin reculé de la concession, non seulement à la vue et à l'odorat de ses locataires mais aussi et surtout aux visiteurs, dans une logique de pudeur essentielle à l'éthique peule. Cette logique fit aussi que, jusqu'à la forte densification du bâti urbain dans les années 1960 et 70, les élites citadines islamo-peules stockaient leurs déchets dans des fosses au sein de leur concession, plutôt que de les évacuer à l'extérieur de celles-ci, au vu et au su de tous. La grande majorité des citadins se vit en revanche rapidement obligée d'évacuer ses déchets à l'extérieur des habitations, dans les espaces collectivement partagés. Ce phénomène ne manqua pas de poser de graves problèmes de salubrité, lorsque les services municipaux se révélèrent à partir des années 1980 progressivement incapables de collecter régulièrement les nombreux tas d'ordures créés dans l'espace urbain, et ce jusqu'à l'arrivée récente, en 2008, d'une société de collecte privée en contrat avec l'Etat.

Enfin, les femmes se doivent d'effectuer un tri complexe de tous les résidus de leurs activités quotidiennes, dont la plupart sont réemployés à d'autres usages : les vêtements sont donnés à des proches, les contenants conservés pour être remplis à nouveau ou revendus, les appareils électroménagers ou audiovisuels démontés pour récupérer les pièces réutilisables, les restes de cuisine et les résidus de repas séchés au soleil pour être consommés, donnés au bétail ou, dans les quartiers chrétiens, utilisés pour fabriquer de l'alcool. Il est d'ailleurs particulièrement réprouvé de jeter de la nourriture, surtout dans le cadre musulman où cet acte est vu comme un gaspillage qui peut exposer son auteur à la malchance et à la pauvreté.

Cet ensemble de règles traduit une volonté stricte de contrôler la saleté et les déchets, auxquels on assigne une place clairement définie dans et hors de la concession, et par là de garder une main mise ferme sur son espace de vie. Dans les milieux islamo-peuls, cette capacité est présentée comme l'une des qualités maîtresses à posséder par une bonne épouse et une femme de bonne famille. Ce registre des « bonnes façons » de gérer les déchets a même été érigé par les élites islamo-peules, à la tête des villes de Garoua et Maroua depuis leur fondation, comme un outil de discrimination vis-à-vis des citadins *kirdi* non peuls et non musulmans, souvent accusés d'être sales et de laisser leurs espaces privés et leurs quartiers être envahis par les déchets et les eaux usées. Revendiquant leur statut de fondateurs des villes du Septentrion, les Islamo-Peuls ont su par là imposer la maîtrise de cet autre registre de la gestion des déchets comme une marque fondamentale de la citadinité véritable, du « savoir habiter urbain », dont ils s'érigent eux-mêmes en modèle. Beaucoup de conduites et de discours similaires dans ce domaine se retrouvent pourtant à travers toute l'aire ouest-africaine, et pas nécessairement dans les seuls contextes peuls et musulmans (Poloni, 90 ; Enten, 2001 ; Ouattara, 2001 ; Bouju et Ouattara, 2002 ; Traoré, 2012).

Aux deux premiers registres énoncés et largement partagés, s'ajoute enfin un troisième ensemble de connaissances tenant à la propreté et à la gestion des déchets, situé en revanche du côté de l'occulte et du secret.

III. Le registre magico-religieux

Du point de vue religieux, les conquérants peuls ont imposé, dans le courant du XIX^e siècle, au foisonnement de cultes propres à chacun des nombreux groupes ethniques présents dans cette région-carrefour du Nord du Cameroun, un Islam ouest-africain nourri de leurs passages successifs dans le royaume malien du Macina, le Niger, le pays Haoussa, et enfin le royaume Kanuri du Bornou (Boutrais, 1984). En dépit d'une lutte acharnée contre les croyances locales au nom de l'orthodoxie musulmane, les populations islamo-peules ont vu leurs représentations et pratiques magico-religieuses se métisser, notamment du fait du recrutement

de nouveaux adeptes locaux. Le domaine du maintien de la propreté du foyer et de la gestion des déchets n'a pas échappé à cette double influence, et se voit aujourd'hui largement régi par un ensemble de connaissances et de pratiques magico-religieuses syncrétiques. Il comprend la gestion serrée des humeurs corporelles (surtout d'origine uro-génitales) dans le cadre de l'Islam orthodoxe, conçues comme vecteurs d'une « souillure » préjudiciable à la pureté nécessaire au croyant pour la prière, mais aussi plus largement à sa santé ou à sa chance, *saa'a*. Elle induit une circonscription de ces humeurs dans des lieux spécifiques, comme les latrines, et le recours à des ablutions accompagnées de récitation de versets en cas de contact avec ces excréments, ainsi qu'une séparation nette entre les sexes, notamment dans les périodes d'évolution corporelle (puberté, menstrues, grossesse).

Ce registre impose également une gestion serrée de ce qui a plus largement trait au corps (vêtements, traces de pas), dont les excréments corporelles, conçues comme porteuses de l'essence vitale de leur émetteur, constituent à ce titre autant d'accès directs à sa personne dans le cadre de pratiques de sorcellerie. On prend ainsi soin de les dissimuler (en les enterrant, les glissant dans les anfractuosités des arbres ou des murs, ou en les jetant dans les latrines) ou de les détruire (en les brûlant) pour éviter tout risque de récupération à des fins malveillantes.

Enfin, un ensemble spécifique de connaissances et de pratiques dans ce registre visent à se prémunir d'entités invisibles (qualifiées de *ginnaaji* ou *génies*) réputées résider dans les lieux sales, comme les latrines et les ordures, et provoquer choc, chute, paralysie, ou folie par possession. Il s'agit de bien connaître à la fois leurs modes de vie et les gestes à accomplir ou au contraire à éviter pour ne pas s'attirer leur courroux : ne pas balayer ni se rendre aux latrines à midi, 18 heures et minuit, rentrer dans la latrine par le pied droit et en sortir par le pied gauche en invoquant par un verset la protection divine, etc.

Ce dernier registre s'avère particulièrement mobilisé par les populations islamisées, surtout en ce qui concerne les précautions à prendre contre la souillure et la malveillance des *génies*, transmises dans le cadre familial mais aussi au sein des écoles coraniques. Mais ce registre est également mentionné dans les milieux chrétiens et *kirdi*, plutôt cette fois concernant les dangers de la sorcellerie et les méfaits des *génies*, ce qui n'est pas sans souligner le syncrétisme entre les représentations magico-religieuses musulmane, chrétiennes, et celles des cultes locaux dans ce domaine. Enfin, si ce registre semble connu de tous, il demeure surtout mentionné et maîtrisé par les femmes.

Pour autant, les hommes ne sont pas absents de ce dernier domaine de connaissances concernant la gestion des déchets, puisqu'ils s'y sont appropriés un registre spécifique, qui est même devenu l'apanage secret des élites locales musulmanes et des spécialistes qui les servent (théologiens, marabouts, tradipraticiens) : l'usage occulte des déchets à des fins d'enrichissement ou de pouvoir. Ce secret des puissants, *sirri*, consiste à domestiquer les entités qui résident dans les déchets ainsi que la force « surnaturelle » qui est dite s'en dégager, surtout lorsque que ceux-ci ont été accumulés durant des décennies en de très grands tas d'ordures, *jidde* (sing. *jiddere*). C'est pourquoi nombre de chefs des anciens royaumes tchadiques de la région de Maroua, avant leur conquête par les Fulbe, avaient érigé de grands tas d'ordures devant leurs concessions, la maîtrise des « forces » émanant des déchets étant alors un privilège du pouvoir, connu de tous. A leur arrivée, les conquérants peuls et leurs alliés musulmans (Kanuri, Haoussa, Wandala) firent mine de combattre ces pratiques occultes des chefs locaux, pour mieux se les approprier et poursuivre secrètement l'érection de grands tas d'ordures au sein de leurs concessions, cette fois à l'abri des regards et de ceux qui voudraient les attaquer par sorcellerie à travers leur *jiddere*.



Calebasse et plumes de poulet, vestiges d'une opération maraboutique sur un tas d'ordures, Garoua, décembre 2009, photo E. Guitard

Aujourd'hui, ce registre occulte tend à disparaître des mémoires, de même que la pratique d'ériger des grands tas d'ordures dans les concessions des chefs, et seuls les hommes les plus âgés, spécialistes religieux ou élites politiques et économiques islamo-peules et *kirdi*, peuvent encore en parler avec précision. En revanche, on constate toujours de nombreuses pratiques maraboutiques effectuées de nuit sur les quelques grands tas d'ordures qui subsistent encore en ville, pour obtenir pouvoir et richesse, mais aussi pour nuire à ses ennemis en les séparant de leurs proches ou en les rendant méprisables, « *pareils à des déchets* ».

Conclusion

On assiste à Garoua et Maroua à un « *constant décrochage* » entre les registres de connaissances évoqués dans les discours et les pratiques effectives des citoyens, comme le soulignait déjà Y. Jaffré à propos des conduites vis-à-vis de la propreté et des maladies transmissibles en Afrique de l'Ouest (2003 : 496). Ces différents registres, qui se combinent mais entrent aussi fréquemment en contradiction, imposent en effet beaucoup trop de contraintes simultanées pour pouvoir être respectés strictement, tout en étant eux-mêmes en perpétuelle recomposition, et ne relevant pas d'un savoir fixe et absolu. Les citoyens adaptent ainsi leurs conduites dans la gestion de la propreté et des déchets au sein de leurs domiciles selon des arbitrages incessants entre plusieurs systèmes de contraintes et entre diverses obligations sociales (Jaffré, *op.cit.* : 498). Enfin, ces registres sont aussi possédés et mobilisés différemment, et plus ou moins strictement, selon les individus et les sphères sociales concernés, constituant ainsi ensemble un large stock de « *concepts dispositionnels* » dans lequel chacun va puiser selon différents critères le définissant, mais aussi selon ses interlocuteurs et enfin selon le contexte d'action (Jaffré, *op.cit.* : 499).

Il n'en demeure pas moins que les citoyens de Garoua et Maroua ne s'avèrent pas dénués de connaissances et de savoir-faire en matière de gestion des déchets et d'entretien de leurs espaces de vie. Ils sont soumis au contraire à différents registres qui imposent ensemble, à partir de référents tant locaux que régionaux et internationaux, une façon stricte de tenir la propreté de son habitation, instaurée par les élites urbaines comme une expression de sa capacité à se contrôler et à contrôler son espace de vie, base de la citoyenneté. La gestion des déchets ne représente plus alors une activité triviale du quotidien, mais se situe plutôt au cœur des rapports de pouvoir locaux et quotidiens. Munis des connaissances spécifiques, l'ordure peut même devenir un « objet de pouvoir », pour celui qui sait en exploiter les potentialités pour accroître sa richesse et sa force.

Situés à la charnière entre connaissances et représentations locales, régionales et transnationales, les différents registres évoqués par les citoyens de Garoua et Maroua dans la gestion de leurs déchets offrent ainsi une clé de lecture inattendue de la définition de la

citadinité et de ses recompositions perpétuelles à l'aune des évolutions locales et des influences globales, dans cette région carrefour du Cameroun marquée de longue date par le phénomène urbain.

Bibliographie

- BONNET, J.C. (dir) (1999), *Le déchet, le rebut, le rien*, Seyssel, Champs Vallon.
- BERTOLINI, G. (2011), *Montre-moi tes déchets... L'art de faire parler les restes*, Paris L'Harmattan.
- BONNET, D., JAFFRE, Y. (dir.) (2003), *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- BOUJU, J., OOUATTARA, F. (2002), *Une anthropologie politique de la fange : conceptions culturelles, pratiques sociales et enjeux institutionnels de la propreté urbaine (Burkina-Faso)*, Programme Gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain, PS/Eau, PDM, Shadyc-Marseille, Grill-Ouagadougou.
- BOURDELAIS, P. (dir.) (2001), *Les hygiénistes : enjeux, modèles et pratiques*, Paris, Editions Belin.
- BOUTRAIS, J. (dir.) (1984), *Le Nord du Cameroun : des hommes, une région*. Paris, ORSTOM.
- CORTEEL, D., LE LAY, S. (dir.) (2011), *Les travailleurs des déchets*, Toulouse, Editions Eres.
- DAGOGNET, F. (1997), *Des détritiques, des déchets, de l'Abject : une philosophie écologique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.
- DE BRUIJN, M., BREEDVELD, A. (1996), « L'image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de pulaaku », *Cahiers d'études africaines*, 36, 144, pp.791-821.
- DE SILGUY, C. (2009), *Histoire des hommes et de leurs ordures, du Moyen-âge à nos jours*, Paris, Le Cherche Midi.
- DOUGLAS, M. (2001) [1967], *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte et Syros.
- ECHENBERG, M. (2002), *Black death, white medicine: Bubonic Plague and the Politics of Public Health in Colonial Senegal, 1914-1945*, Portsmouth NH, Oxford, Cape Town, Heinemann Press, James Currey, David Philip.
- ENTEN, F. (2003), "L'hygiène et les pratiques populaires de propreté. Le cas de la collecte des déchets à Thiès (Sénégal)", in Bonnet, D. et Jaffre, Y. (dirs.), *Les maladies de passage : transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, pp. 375-402.
- EPELBOIN, A. (1998), « Culture, environnement et péril fécal : réflexions anthropologiques », *Bulletin de la société de Pathologie Exotique*, 5-5 bis, pp. 397-401.
- GOERG, O. (1997), *Pouvoir colonial, municipalités et espaces urbains : Conakry-Freetown des années 1880 à 1914*, Vol. 2, Paris, L'Harmattan.
- GUERRAND, R.H. (1985), *Les lieux: Histoire des commodités*, Paris, La Découverte.
- HARPET, C. (1998), *Du déchet : philosophie des immondices. Corps, ville, industrie*, Paris, L'Harmattan.
- JEANJEAN, A. (2006), *Basses oeuvres, une ethnologie du travail dans les égouts*, Paris, Editions du CTHS.
- JEUDY, H.-P. (1991), « Le choix public du propre : une propriété des sociétés modernes », *Annales de la Recherche Urbaine*, 53.
- LAPORTE, D. (2003), *Histoire de la merde*, Paris, Christian Bourgeois ed.
- LHUILIER, D., COCHIN, Y. (1999), *Des déchets et des hommes*, Paris, DDB.
- OOUATTARA, F. (2003), « Transmission des maladies et gestion de la saleté en milieu rural senufo (Burkina-Faso) », in Bonnet, D., Jaffre, Y. (dirs.), *Les maladies de passage : transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, pp. 403-426.

- POLINI, A. (1990), « Sociologie et hygiène. Des pratiques de propreté dans les secteurs périphériques de Ouagadougou » in Fassin, D., Jaffre, Y. (dirs.), *Sociétés, développement et santé*, Paris, Ellipses/Aupelf-UREF, pp. 273-287.
- SEGAUD, M. (dir.) (1992), *Le propre de la ville : pratiques et symboles*, La Garenne-Colombes, Editions de l'Espace Européen.
- SEIGNOBOS, C., TOURNEUX, H. (2002), *Le Nord-Cameroun à travers ses mots : dictionnaire des termes anciens et modernes*, Paris, IRD, Karthala.
- TOURNEUX, H. (2007), *Dictionnaire peul du corps et de la santé (Diamaré, Cameroun)*, Paris, Karthala/OIF.
- TREAORE, M. 2012, « La gestion des déchets, une lecture de l'espace habité. L'exemple de Ouagadougou », in BERGER, M., ROUGE, L. (dirs.), *Etre logé, se loger, habiter*, Paris, L'Harmattan.
- ZOA, A.S. (1995), *Les ordures à Yaoundé : urbanisation, environnement et politique au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.

Beyrouth : les villes parallèles de la globalisation

Franck Mermier
Directeur de recherche au CNRS
IIAC-LAU, CNRS/EHESS
(Paris – France)
franckmermier@yahoo.fr

Cette intervention est d'abord une proposition de recherche sur la ville de Beyrouth, non pas pour rendre compte d'une totalité urbaine, ce qui est bien sûr impossible, mais des différentes implications des rapports aux territoires urbains. En ce sens, il me semble important de ne pas procéder par exclusivisme méthodologique pour appréhender des phénomènes qui dépassent l'urbain, mais s'actualisent aussi dans une urbanité particulière, celle de Beyrouth étant différente de celle de Damas ou de Paris.

Il ne s'agit pas ici de choisir entre différentes définitions de l'urbanité qu'elle puisse apparaître comme « dispositif culturel » où s'opèrent des rencontres, des collages et des fusions, selon Michel Agier (1999 : 150), ou une ville-flux pour Dominique Malaquais (2005-2006 : 17-37) travaillant sur Douala et qui récuse la qualification de villes africaines pour se distancier des analyses percevant la ville comme un lieu borné suscitant un sentiment d'appartenance. Pour d'autres l'urbanité ou la citadinité renvoie à la ville comme lieu où se joue le politique et à la mythologie urbaine qui lui est associée comme l'a si bien analysé Michel Seurat (1985 : 45-86) dans son étude sur Tripoli durant la guerre civile libanaise.

Les définitions des notions de citadinité et d'urbanité sont fortement tributaires du poids des héritages académiques différenciés autant que des contextes urbains pris en considération. Dans le contexte des villes du monde arabe, il est ainsi significatif que l'usage de la première sert souvent à substantialiser une « essence » citadine caractérisée par un modèle social spécifique à la ville. Cependant, son caractère opératoire s'amenuise au fur et à mesure que l'on change d'échelle et que l'on passe au niveau des grandes agglomérations où les repères de la citadinité traditionnelle ne constitueraient qu'un registre parmi d'autres de l'inclusion à la société urbaine.

La dimension de la citadinité comme attribut identitaire monopolisé par une catégorie sociale ou lié à un degré d'ancienneté en ville peut certainement être critiquée ou déniée, elle ne doit pas pour autant être occultée lorsqu'elle agit comme un mode d'affiliation communautaire ou comme une revendication d'ordre politique et sociale suscitant des effets aussi bien en termes de représentation que de pratiques institutionnelles au niveau des pouvoirs urbains¹.

Une anthropologie de la globalisation ne peut ainsi faire l'économie d'une approche en termes d'aire culturelle, même si la première permet de la dépasser ou de la reconfigurer. Il est assez paradoxal en un temps d'inflation mémorielle comme certains ont qualifié notre époque, que l'on puisse promouvoir une anthropologie *globish* (comme on peut parler d'une langue *globish*) susceptible d'accorder l'accélération du temps et celle des espaces. Cela pour dire qu'une inscription de l'enquête dans les pratiques, les représentations et les imaginaires locaux implique l'ancrage historique des enquêtes pour restituer justement les différents régimes de temporalités propres à la société étudiée si l'on s'inspire de la définition qu'en donne François Hartog (2003 : 19) « *la modalité de conscience de soi d'une communauté*

¹ Voir l'ouvrage de Pierre Signoles, Galila El Kadi, Rachid Sidi Boumedine (dir.), *L'urbain dans le monde arabe. Politiques, instruments et acteurs*, Paris CNRS Editions, 1999.

humaine », et si on y introduit les conflits et la pluralité des références propres à celle-ci. Ces considérations un peu à l'emporte-pièce mériteraient bien sûr de plus amples développements.

Une approche prenant en compte à la fois ce que Daniel Retaillé (2009 : 101) appelle « *la fiction de la territorialité* »² qui est à la base de la souveraineté sur le territoire, et donc ses déclinaisons particulières et « *les jeux de relation qui s'expriment par l'organisation de pouvoirs, par le développement de sentiments d'appartenance, de formes juridiques ou spontanées d'appropriation, de pratiques et d'usages, de représentations et d'imaginaires* », comme le préconise Marcel Roncayolo (2003 : 55), s'applique certes à différentes sociétés urbaines mais trouve à Beyrouth un terrain de choix du fait que la ville est un site géopolitique multidimensionnel et disputé, que son espace est un enjeu de pouvoir et de représentation pour les différents groupes communautaires et politiques et qu'elle se caractérise par une juxtaposition de territoires aux frontières marquées et sursaturés de signes manifestant ces différentes affiliations.

I. Beyrouth, ville extravertie

Sans revenir trop longtemps sur l'histoire de Beyrouth, il faut cependant rappeler que celle-ci est marquée à la fois par le caractère libéral de l'économie libanaise qui a pu faire qualifier le Liban de République marchande (Gates, 1998) et par une culture de guerre qui s'est prolongée après la fin de celle-ci survenue en 1990.

Le rôle de Beyrouth comme principale place financière du Moyen-Orient drainant les capitaux arabes, notamment ceux issus de la richesse pétrolière, qui lui faisait jouer le rôle d'intermédiaire privilégié pour les sociétés étrangères implantées dans la région, a disparu. Après guerre, l'Etat libanais a encore perdu de son autonomie, du fait de sa mise sous tutelle par les acteurs politiques et économique d'un système milicien qui agissent en dehors de son contrôle et dans un contexte d'ultra-libéralisme (Picard, 2000). Agnès Favier (2005 : 48) donne une vision synthétique de ce nouveau pouvoir : « *Les nouvelles élites politiques de la IIe République qui se sont imposées dans la deuxième moitié des années 1980, forment une triade que l'on peut schématiser ainsi : les dirigeants des organisations miliciennes cooptés au cœur de l'Etat ; des entrepreneurs et des représentants de la bourgeoisie d'affaires, enrichis dans l'émigration ; des héritiers qui expriment un renouvellement générationnel de l'ancienne élite* ».

Pour un auteur comme Georges Corm (1998 : 16-17) par exemple, les 15 années de guerre ont propulsé le Liban « *à l'avant-garde de la nouvelle vague de globalisation* » et « *l'expérience milicienne a été une expérience de modernisation accélérée : multiplication des systèmes téléphoniques indépendants basés sur les nouvelles technologies en matière de télécommunications... ; développement des moyens informatiques et centres de documentation et d'archivages ; création de sociétés et de mutuelles dans divers domaines (santé, transport, médias) dans les micro-milieus créés à l'intérieur des frontières intérieures imposées par les milices... C'est ainsi que, de façon paradoxale, le Liban est sorti de la guerre avec une économie en réseau particulièrement efficace, parce que branché sur le « village global » qu'est devenue l'économie mondiale...* ». De fait, une pluralité d'acteurs non étatiques opérant en phase avec des réseaux transnationaux a dominé l'économie de la reconstruction en-dehors du contrôle de l'Etat (Picard, *op. cit.* : 319)

² « *La frontière isole le territoire qui, comme unité, est une forme de lieu quelle que soit sa dimension. La circonscription qui dit bien de quoi il s'agit en est le modèle le plus commun au point qu'il est difficile d'en exprimer d'autres formes. La territorialité étant bien cernée, son institutionnalisation est facilitée. C'est la fiction qui permet la proclamation de la souveraineté* ».

II. Villes duelles

La guerre civile (1975-1990) provoqua la disparition des souks du centre-ville et la destruction de celui-ci. Les années de guerre modifièrent en profondeur le paysage commercial de Beyrouth et suscitèrent, notamment à partir des années 1980, le développement de nombreux centres commerciaux au sein de la ville et dans ses banlieues. Ces nouveaux espaces dont le rayonnement se limitait parfois à la zone d'influence d'une milice, figuraient l'éclatement de la ville et son découpage en territoires juxtaposés et souvent en conflit.

En décembre 2009, les nouveaux souks de Beyrouth ont été ouverts. Cette partie du centre-ville s'est transformée en un espace piétonnier dévolu au commerce de luxe et à la restauration. Lieu à la mode mais dont la fréquentation est surtout nocturne, le nouveau centre-ville est avant tout un espace de consommation des classes aisées et des touristes fortunés venus de la péninsule Arabique. Il est aussi un lieu de promenade, précieux dans une ville qui en manque, et dont les vitrines prestigieuses récitent la litanie monotone des plus grandes marques internationales.

Cet espace commercial, censé rappeler les vieux souks détruits durant la guerre entre 1975 et 1990, compte 200 boutiques consacrées en majorité aux grandes marques internationales réparties sur plusieurs niveaux et sur une surface de 30 000 m². Leur construction survient 20 ans après la fin de la guerre et il est à prévoir que les prochaines années verront la fin du grand chantier du centre-ville commencé en 1994 par la société Solidere dirigée par l'ex-Premier ministre Rafic Hariri.

Après la guerre de 2006, la reconstruction de la banlieue sud de Beyrouth a été menée par le Hezbollah, notamment à travers le projet Wa'd³, opéré par l'organisation satellite du Parti Jihâd al-Binâ' (« Effort dans la construction »), qui mobilise essentiellement des capitaux en provenance d'Iran et de la communauté chiite.

On se retrouve ainsi devant une nouvelle dualité urbaine entre un centre-ville devenu l'espace public de l'Orient arabe, attirant aussi bien les capitaux de la péninsule Arabique que ses touristes en période de trêves et la banlieue sud, capitale de la résistance et support d'une centralité politique qui a suscité une reconstruction relativement rapide après la guerre de 2006.

Si l'origine des investisseurs et l'empreinte politique semblent différencier fortement ces deux espaces de la capitale, si la tonalité des espaces de divertissement et de consommation semble aussi les faire contraster⁴, si tout paraît opposer Wa'd et Solidere, c'est moins par l'empreinte néolibérale plus marquée de celui-ci que par les polarités géopolitiques, la nature des réseaux transnationaux mobilisés, les « fonctions » et les publics que ces deux espaces sont censés représenter. Ils partagent cependant un point commun : la banlieue sud et le centre-ville de Beyrouth sont objet d'appropriation et de différenciation, critères de leur territorialité, par le fait même qu'ils sont les supports de leadership politique et d'investissement idéologique/économique aux échelons national, régional et international. Deux territoires contrôlés et bien délimités avec leurs frontières, gardés tous deux par des services de sécurité, et qui reposent sur une institutionnalisation de la souveraineté prolongeant l'économie politique de la guerre libanaise.

Ces espaces manifestent aussi un phénomène important de la mondialisation qui a trait à ce que l'on pourrait appeler, en s'inspirant de Sharon Zukin (2010 : XIII), d'une « *politique de l'authenticité* » qui selon elle, devient « *un instrument pour contrôler, en liaison avec les*

³ Wa'd signifie promesse en référence au discours du secrétaire général du Hezbollah, sayyed Hassan Nasrallah, qui avait promis de reconstruire la banlieue sud « plus belle » qu'elle n'était avant la guerre de 2006. Sur la reconstruction après cette guerre et le projet Wa'd, voir Howayda Al-Harithy ((2010) éd.), ainsi que Mona Harb (2010 : 225-233).

⁴ Sur ceux de la banlieue sud, voir Lara Deeb et Mona Harb (2007 : 12-19).

forces économiques et politiques, non seulement l'apparence mais l'utilisation des espaces urbains » et qui est une « *forme culturelle du pouvoir sur l'espace urbain* ». Cela peut paraître incongru de rapprocher ces deux territoires urbains qui semblent aussi dissemblables et de les considérer selon une même perspective de construction patrimoniale. Le centre-ville partiellement reconstruit, plutôt rénové, a cependant été conçu pour être un site mémoriel tourné vers le futur, exprimant à la fois une nostalgie culturelle de la libanité et la volonté de la dissocier de tout ancrage social tandis que la banlieue-sud est présentée comme « *la capitale de la résistance islamique* », un site mémoriel d'une autre libanité qui la rattache à « *la longue marche de la nation des déshérités, et ce dans la droite ligne de ses manifestations husayniennes et khomeynistes* » comme il est rapporté dans un documentaire réalisé par le Hezbollah et intitulé *Ici c'est la banlieue* (Abi Samra, 2010 : 406-407). Dans les deux cas, ces constructions patrimoniales sont reliées à des dimensions transnationales et possèdent un caractère extraverti qui nourrit la fonction de centralité impartie à ces espaces.

Une autre dualité urbaine se lit aussi à Beyrouth à travers une hiérarchie ethno-communautaire qui informe les usages des lieux et trace des frontières invisibles. Cette échelle hiérarchique combine les catégorisations ethniques, raciales et sociales. Le mot sri-lankaise en libanais sert à désigner non seulement les domestiques sri-lankaises très nombreuses au Liban mais aussi une catégorie générique signifiant domestique. Dès l'aéroport, les Ethiopiennes et autres Sri-Lankaises ou Philippines qui débarquent se voient confisquées leurs passeports. Des commerces ethniques, des lieux de divertissement, des églises leur sont réservés à Beyrouth. Ces lieux à l'accessibilité canalisée restent confinés généralement au dimanche, jour de congé. Les autres lieux de sociabilité leur sont interdits par leur condition économique mais aussi par leur condition d'inférieur. Dans certains quartiers périphériques, les domestiques ayant réussi à fuir les mauvais traitements cohabitent avec d'autres sans-papiers kurdes ou palestiniens formant une ville parallèle coincée entre la mer, l'aéroport et la prison⁵.

A cette ségrégation horizontale s'est ajoutée depuis les années 2000 plus précisément une ségrégation verticale avec l'érection de tours dans les vieux quartiers de Beyrouth⁶, les étages supérieurs étant réservés aux catégories sociales les plus aisées. Ce nouvel urbanisme aurait réduit considérablement l'accès de la ville à la mer (Fayyad, 2010), transformant les relations de voisinage et de quartier accentuant la ségrégation et la distanciation sociale. Ce phénomène a atteint tous les quartiers de Beyrouth-municipale, d'abord sur le front de mer du côté de Ras Beyrouth puis de plus en plus à l'intérieur des terres. Il se serait accentué depuis le retrait syrien 2005 et a accéléré un processus de destruction des vieilles maisons, parfois des demeures classées, notamment dans le quartier d'Achrafiyyeh qui en avait conservé le plus grand nombre. Au-delà de cet aspect patrimonial, une des conséquences majeures de cette frénésie spéculative immobilière est la transformation de la physionomie sociale des quartiers. L'éviction de familles anciennement citadines mais aux bas revenus coïncide avec l'installation d'une population plus exogène. De nombreux jeunes arrivés à l'âge de se marier sont ainsi contraints d'aller habiter ailleurs tant les nouveaux loyers ou les prix d'achat sont élevés. En réaction, des institutions religieuses chrétiennes ont commencé à construire des logements sur des terrains leur appartenant afin de retenir leurs ouailles dans leurs paroisses (Aïn El-Remmaneh, Quartier syriaque, Achrafiyyeh).

Cet urbanisme de tours et d'immeubles de grand standing suscite une dissociation sociale et physique entre leurs habitants et les résidents plus anciennement établis. Cette dualité d'un nouveau type se traduit par une invisibilité de ces immeubles nouveaux aux vitres fumées, et de leurs occupants qui y accèdent directement en voiture par le biais de leurs parkings

⁵ Voir notamment Agnès Deboulet et Marie-Antoinette Hily (2009).

⁶ Sur le marché foncier de Beyrouth, voir Natacha Aveline (2000).

souterrains alors que leurs pratiques de sociabilité et de consommation les coupent de leur environnement immédiat.

La loi sur les loyers⁷ protège encore, mais de plus en plus difficilement, les locataires habitant les immeubles construits avant 1985, et cette loi est régulièrement menacée d'abrogation au parlement. Par rapport au reste du pays, Beyrouth rassemblerait proportionnellement le plus grand nombre de locataires du fait justement de ces logements anciens aux loyers très bas et protégés⁸.

Les traces de la guerre⁹ se manifestent aujourd'hui moins par des façades criblées de balles que par ces immeubles vides du quartier de Ras Beyrouth, à l'ouest de la capitale, qui ont été, dans les années 1990, vidés de leurs squatters. Ceux-ci majoritairement chiites et soutenus par le Hezbollah et Amal ont reçu des compensations financières pour vider les lieux mais une partie des propriétaires, soit émigrés à cause de la guerre soit incapables de faire fructifier leurs biens, ont laissé tels quels ces immeubles qui occupent une superficie non négligeable de ce secteur. Témoins de la guerre laissés à l'abandon, carcasses vides¹⁰, ils redoublent par leur vacuité/viduité le processus d'exclusion des classes populaires et des petites classes moyennes qui sont chassées par la spéculation foncière. Celle-ci se traduit par la destruction de vieux immeubles ou de vieilles maisons et par l'érection de ces tours résidentielles dont une grande partie est acquise par les expatriés libanais. Une autre ville duelle s'est ainsi progressivement installée entre la verticalité d'une architecture ségrégative et l'horizontalité de quartiers résidentiels de plus en plus précarisés.

Références

- ABI SAMRA, M. (2010), « Mémoires de Haret Hreik : du bourg rural au « périmètre sécuritaire » de la banlieue sud », in Franck Mermier et Christophe Varin (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Arles, Actes Sud/Sindbad/IFPO, pp. 390-408.
- AGIER, M. (1999), *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris, Editions des archives contemporaines.
- AL-HARITHY, H. (ed.) (2010), *Lessons in Post-War Reconstruction. Case Studies from Lebanon in the Aftermath of the 2006 War*, Londres, Routledge.
- AVELINE, N. (2000), *Marchés fonciers et immobiliers à Beyrouth*, document 6, Beyrouth, CERMOC/ORBR.
- BRONES, S. (2010), « Ruines en attente » in Franck Mermier et Christophe Varin (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Arles, Actes Sud/IFPO, 2010, pp. 459-477.
- CORM, G. (1998) « Le Liban dans les filets séculaires de la globalisation », *Les Cahiers de l'Orient*, n° 52, 4^{ème} trimestre, pp.15-28.
- DEBOULET, A. ; HILY, M. (2009), « Les migrants de Beyrouth. Emplois à bon marché et zones refuges », *EchoGéo*, n° 8, <http://echogeo.revues.org/index10944.html>.
- DEEB, L., HARB, M. (2007), « Sanctioned Pleasures. Youth, Piety and Leisure in Beirut », *Middle East Report*, Hiver, n° 245, pp. 12-19.
- FAVIER, A. (2005), « Histoires de familles, patronage et clientèles dans l'espace politique local au Liban », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 41, 2005, pp. 37-66.

⁷ La loi date de 1992, amendée en 1994. Elle stipule que les contrats de location contractés avant 1985 ne peuvent être révisés concernant le montant du bail, quel que soit l'âge de l'immeuble. Le locataire ne peut donc être obligé de libérer le logement que si le propriétaire de l'immeuble veut le détruire, auquel cas, il doit payer au locataire entre 25 et 50 % de la valeur de l'appartement. Une seule exception est faite, dans le cas où le propriétaire de l'immeuble ne dispose pas d'un autre lieu de résidence lui appartenant. La revente de l'immeuble à un tiers n'est absolument pas une cause pour libérer son bien.

⁸ Il a été estimé que la proportion de locataires s'élevait à 48 % en 1997 à Beyrouth, voir Robert Kasparian (1998 : 50).

⁹ Voir Sophie Brones (2010 : 459-477).

¹⁰ Voir le témoignage de Rasha Salti (2009).

- FAYYAD, R. (2010), *Min al- 'imâra ilâ-l-madîna* [De l'immeuble à la ville], Beyrouth, Dar al-Farabi.
- GATES, C. (1998), *The Merchant Republic of Lebanon : Rise of an Open Economy*, Londres, I. B. Tauris.
- HARB, M., (2010), *Le Hezbollah à Beyrouth (1985-2005). De la banlieue à la ville*, Paris, IFPO-Karthala.
- HARTOG, F. (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil.
- KASPARIAN, R. (1998), « Besoins en logement et spéculation immobilière », *Travaux et jours*, n° 62, pp. 45-56.
- MALAUQUAIS, D. (2005-2006), « Villes flux. Imaginaires de l'urbain en Afrique aujourd'hui », *Politique africaine*, décembre-janvier, n° 100, pp. 17-37.
- PICARD, E. (2000), « The Political Economy of Civil War in Lebanon », in Steven Heydemann (ed.), *War, Institutions, and Social Change in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, pp. 292-322.
- RETAILLE, D. (2009), « Malaise dans la géographie : l'espace est mobile », in Martin Vanier (dir.), *Territoires, territorialité, territorialisation. Controverses et perspectives*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 97-114.
- RONCAYOLO, M. (2003), « La ville est toujours la ville de quelqu'un », in Marcel Roncayolo, Jacques Lévy, Thierry Paquot, Olivier Mongin et Philippe Cardinali, *De la ville et du citoyen*, Marseille, Editions Parenthèses, 2003, pp. 53-73.
- SALTI, R. (2009), *Beirut Bereft. The architecture of the forsaken and map of the derelict*, Sharjah Biennial.
- SIGNOLLES, P., EL KADI, G., BOUMEDINE, R. S. (dir.) (1999), *L'urbain dans le monde arabe. Politiques, instruments et acteurs*, Paris, CNRS Editions.
- SEURAT, M. (1985), « Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une 'asabiyya urbaine », in *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, Cermoc.
- ZUKIN, S. (2010), *Naked City. The Death and Life of Authentic Urban Places*, Oxford, Oxford University Press.

Expérience de la globalisation en milieu urbain.

Le phénomène de la résidence secondaire à Paris et de la citoyenneté « par intermittence »

Sophie Chevalier

MCF

Université de Franche-Comté/LAU-IIAC

Sophie.chevalier7@wanadoo.fr

Sophie Corbillé

MCF

Celsa/université de Paris IV

sophie.corbille@celsa.paris-sorbonne.fr

Emmanuelle Lallement

MCF

Celsa/Université de Paris IV/LAIOS-IIAC

emmanuelle.lallement@celsa.paris-sorbonne.fr

Introduction : présentation générale de la recherche

Nous allons vous présenter les résultats d'une recherche que nous avons menée ces deux dernières années, entre 2009 et 2011, sur le phénomène des résidences secondaires d'étrangers à Paris.

Cette recherche, qui est à la croisée de nos travaux respectifs puisque nous travaillons toutes sur la ville et l'urbain, nous permet de réfléchir à la ville contemporaine dans le contexte dit de « globalisation ». En effet, à notre connaissance, aucune recherche d'anthropologie ne s'est intéressée à ces citadins-là. Beaucoup traitent des phénomènes diasporiques et migratoires en milieu urbain, mais peu de ce qu'on nomme « élites mondialisées » et de leurs pratiques des villes dans lesquelles elles séjournent.

Le thème des étrangers qui achètent des logements à Paris est désormais régulièrement abordé dans les médias qui laissent presque entendre que Paris serait en train de devenir une ville de pied-à-terre ? Ce phénomène est d'autant plus repris dans les media qu'il est systématiquement associé à une question au cœur de nombreux débats sociaux et politiques : « *Qui peut encore acheter un logement à Paris ?* ». Question à laquelle certains semblent avoir trouvé la réponse : les étrangers. Ils achèteraient au prix fort « Paris », et ils seraient donc les responsables de l'augmentation de la valeur immobilière. Qui plus est, ces étrangers achètent des appartements non pour y vivre à l'année, mais pour y séjourner de temps en temps, devenant ainsi des résidents secondaires et constituant Paris comme le lieu (ou l'un des lieux) de villégiature possible. Paris ferait donc face à ce phénomène désigné sous le terme de *pied-à-terrisation*, néologisme qui rend compte de la dimension symbolique à l'œuvre dans ce processus, à savoir la localité dans un monde de mobilité.

Numériquement faibles mais symboliquement importantes, les résidences secondaires à Paris constituent donc pour nous un objet de recherche qui permet de penser la ville dans sa contemporanéité. Et elles questionnent suffisamment la ville de Paris pour qu'elle ait décidé de financer une équipe d'ethnologues.

Le phénomène de la résidence secondaire ne concerne pas seulement Paris mais de nombreuses grandes villes globalisées. S'il n'est pas totalement nouveau, il a pris de l'ampleur avec la mondialisation, c'est-à-dire avec l'accélération de la circulation des personnes et des capitaux. Il est l'une des expressions de la mise en réseaux des villes et des acteurs, mais aussi de la concurrence acharnée entre les territoires urbains dont témoignent les classements de ville régulièrement publiés. Les villes encouragent ce processus dans le cadre

de la bataille qu'elles mènent pour « défendre » leur attractivité, même si, à l'instar de Paris, elles réfléchissent aussi aux moyens de limiter les effets négatifs sur les quartiers concernés, qui perdent quelquefois leurs habitants permanents au profit de ces résidents secondaires (disparition des commerces de proximité et des services publics comme les écoles).

L'anthropologie a rendu compte de ce phénomène, mais dans son expression rurale, à travers les études qui traitent des maisons secondaires à la campagne, à la montagne ou à la mer et de l'impact de ce mode d'habiter sur les zones concernées, sur la figure du résident secondaire, sur la forme de tourisme que cela engendre et sur l'objet « maison » lui-même (Dubost, 1998 ; Urbain, 2002a). Elle s'est aussi intéressée, dans le cadre des études urbaines à la globalisation, mais pas sous la forme particulière des résidences secondaires.

Ainsi notre objectif a été de comprendre le phénomène de la résidence secondaire à Paris, en menant une enquête ethnologique sur l'une des dimensions de ce phénomène, à savoir la place concrète et symbolique qu'occupent ces résidents étrangers dans le Paris d'aujourd'hui :

- Qui sont ces « résidents secondaires urbains étrangers » ?
- Quelles sont leurs pratiques spatiales, sociales, culturelles à Paris ?
- Quels sont les autres acteurs qui prennent part à ce phénomène : agents immobiliers, commerçants, acteurs politiques ?
- Quelle est la géographie de la ville qui est élaborée par les différents acteurs ?

L'hypothèse qui a guidé notre travail, est qu'à travers ce phénomène se joue une expérience anthropologique du rapport à la ville et au politique que nous avons cherché à décrire et à analyser. Nous nous intéressons donc à la fabrication d'une forme de citadinité spécifique, qui s'inscrit dans le contexte de la globalisation (Abélès, 2008).

La compréhension de cette expérience de la ville qu'offre la globalisation fait appel à des notions fondamentales de notre discipline, articulées les unes aux autres. Ainsi, l'*identité* : qui est ce résident secondaire ? Quelle identité lui est attribuée et par qui ? A quelle identité se réfère-t-il lui-même ? Qu'est-ce qu'être Parisien ? Ces questions nous ramènent à celle de la relation au lieu, et de la production du couple « étranger/autochtone ». Le territoire est au cœur de nos interrogations : bien sûr la pratique et les représentations de l'espace de la ville ; mais aussi le statut du territoire parisien parmi d'autres, pour les résidents secondaires et aussi, par rapport à d'autres territoires urbains dans un contexte de globalisation où les villes sont interconnectées.

Traditionnellement, on conçoit que l'identité se construit dans le lien avec un territoire, dans le temps : mais qu'en est-il si ces territoires sont multiples et qu'on les fréquente par intermittence ? L'échange dans sa dimension symbolique et matérielle, c'est-à-dire la manière de faire lien, d'organiser la communauté d'un point de vue politique et économique.

Nous avons mené des entretiens avec une trentaine de résidents secondaires – le plus souvent dans leurs résidences secondaires - mais aussi des agents immobiliers, des acteurs de la vie politique parisienne et des commerçants. Après avoir rencontré des personnes en réseaux, nous avons aussi opté pour un ancrage spatial de notre enquête, le 4^{ème} arrondissement de Paris, plus particulièrement l'Île Saint-Louis qui concentre un grand nombre de résidences secondaires.

Enfin, il faut préciser que très peu de données statistiques sont relatives à ce phénomène. Et lorsqu'elles existent, elles sont à chercher soit dans des fichiers fiscaux ou de notaires, ou dans des données liées au tourisme, qui sont le plus souvent payantes.

I. Quel portrait peut-on faire du résident secondaire parisien ?

Tout d'abord qui sont ces étrangers qui viennent acheter des appartements à Paris ? L'objectif est donc d'appréhender cette figure spécifique qu'est le résident secondaire, en s'interrogeant sur la production possible d'une forme de citadinité particulière. Il est possible de dégager certaines récurrences dans leurs profils.

1. D'où viennent-ils ?

« *Je connais un universitaire mexicain, vous pourriez être intéressées de le rencontrer* », est le genre de phrases que nous avons souvent entendu. Les résidents secondaires sont de nationalités diverses mais certaines nationalités sont apparues de manière récurrente. Pour l'Europe, les Italiens sont largement représentés ; sans oublier les francophones comme les Belges et les Suisses. Pour le reste du monde, les Américains, les Canadiens, les Brésiliens ou les Libanais.

Si l'on remarque que certaines nationalités sont plus présentes que d'autres, il faut néanmoins souligner le turn-over important qui existe et qui est lié à la dimension globale du phénomène des résidences secondaires. Ainsi, l'un des agents immobiliers sur l'île Saint-Louis explique qu'il observe différentes vagues des nationalités liées aux aléas économiques mondiaux : les Irlandais suite au boom du pays, les Australiens consécutivement aux investissements chinois dans les mines australiennes et les Russes depuis la fin des années 1990, après les vagues de privatisation qui ont accompagnés la chute de l'URSS.

2. Quelles origines sociales ?

Si la médiatisation du phénomène met en lumière des grandes fortunes comme l'Émir qatari, le milliardaire russe ou l'investisseur américain, la majorité des personnes rencontrées appartient aux classes moyennes supérieures. Leurs activités professionnelles sont variées – universitaires, hommes d'affaires, journalistes-écrivains, professions libérales ou artistes –, mais leur pratique de la mobilité les font appartenir à ce qu'on appelle désormais les « élites mondialisées ».

Pour autant, leurs revenus peuvent varier, parfois grandement, expliquant que les pied-à-terre soient différents en taille et en standing, et localisés dans des quartiers plus ou moins chers. Les modes d'occupation varient également : propriétaire unique, multipropriété avec « time sharing », ou location. Par ailleurs, il faut souligner que si ces résidences constituent pour certains un investissement social et affectif, il peut être pour d'autres un investissement financier. Reste que dans la plupart des cas, les interlocuteurs sont propriétaires de leur résidence principale, voire multipropriétaires. Ainsi leur appartement parisien est souvent une résidence parmi d'autres, une sorte de local parmi d'autres. Le terme de « secondaire » n'a plus de sens dans ces cas-là.

3. Une histoire de couple

Une grande majorité de nos interlocuteurs sont en effet des couples, pour certains retraités, qui aiment faire des villes des espaces de promenades, de découvertes, de connaissance. Si la taille de l'appartement le permet, les enfants et petits-enfants sont invités à venir passer quelques jours à Paris.

II. « Carrière » d'un résident secondaire

Nous nous sommes intéressées à ce que l'on peut appeler la carrière du résident secondaire, pour reprendre ce terme cher au sociologue américain H. Becker (1985). Comment devient-on un résident secondaire à Paris ?

Tout d'abord, il est important de disposer de réseaux, soit de compatriotes, soit de connaissances de travail ; réseaux que nous avons utilisés pour rencontrer nos informateurs. On fait appel à des professionnels de l'immobilier qui sont des intermédiaires clés, agissant parfois en entrepreneur à l'origine du projet immobilier, d'autres fois en « opérateur » du choix. L'acquisition d'un logement se fait la plupart du temps par l'entremise d'une agence immobilière, le recours aux petites annonces étant plus rare : ces clients ont besoin d'être

rassurés par des professionnels qui connaissent les démarches administratives et légales à accomplir, comme le recours au notaire, particularité du système français.

On fait reposer son choix sur des expériences préalables de la ville en tant que touristes ou dans le cadre professionnel. Parfois c'est après plusieurs décennies de séjours réguliers dans la capitale qu'un couple décide de s'y installer. On devient rarement un Parisien par intermittence du jour au lendemain, cela requiert un processus de familiarisation à travers lequel un certain savoir urbain est requis et se constitue.

III. Quelle géographie parisienne ?

Quelles sont les représentations de l'espace parisien à l'œuvre dans les choix résidentiels opérés ? Il apparaît que ce n'est pas n'importe quel Paris qui les attire. De manière générale, leur Paris se réduit géographiquement et symboliquement à son centre historique et à ses quartiers-villages archétypaux : le Paris bourgeois et luxueux (5^e, 6^e, 7^e, 8^e et 16^{ème}) ; le Paris intellectuel et universitaire (5^e, 6^e) ; le Paris culturel d'où l'importance de la proximité avec des musées, concerts, (théâtres), cinémas, etc. ; le Paris romantique (île St Louis), mais aussi festif, voire parfois nostalgique, à l'instar de cet Américain qui évoque le Paris de Montparnasse et de Saint-Germain-des-Prés des années 1950. Enfin, le Paris marchand, celui des restaurants, des grands magasins, des commerces de bouche, de la mode et du luxe.

On est là dans « le Paris historique et mythique », qui recoupe celui construit par les professionnels du tourisme et de l'immobilier. Et qui ressemble parfois à celui que la fiction littéraire ou cinématographique a pu mettre en scène et continue à le faire (voir le dernier film de Woody Allen). Ce Paris est bien sûr *intra muros*, la banlieue ou les arrondissements du Nord-Est n'existent pas.

De cette géographie, on comprend que venir résider quelques semaines ou mois par année à Paris, c'est moins en réalité chercher à découvrir une ville que prendre le plaisir de la « reconnaître ». On est là davantage dans une logique de la reconnaissance que dans celle de la découverte, comme l'avait montré Marc Augé pour certaines pratiques touristiques (2009). Et ce qu'on voit aussi à l'œuvre chez ses interlocuteurs, c'est peut-être ce qu'on pourrait appeler le « mythe de Paris ». Avoir un pied-à-terre à Paris, c'est souvent, on l'a vu, vivre dans des quartiers parisiens qui représenteraient Paris, et parfois même habiter un appartement *parisien*. Certains veulent ainsi un appartement « avec des fenêtres avec des volets » car ce serait à ce genre de détail que l'on reconnaîtrait un tel appartement, tandis que d'autres insistent sur la présence de tomettes et de poutres apparentes. Autant d'indices de la « parisianité » de l'habitation, un peu comme Roland Barthes (1977) pouvait analyser la « basquité » à partir des signes des maisons basques.

IV. Habiter Paris par intermittence

La particularité de ces habitants tient au fait qu'ils ne sont présents à Paris, au mieux trois mois par an. Quelle forme de vie urbaine, ces habitants par intermittence mènent-ils alors à Paris ? Bien sûr, parmi les personnes rencontrées, toutes ne partagent pas la manière d'habiter leur pied-à-terre et n'investissent pas de la même façon Paris.

Cependant, on peut dire qu'ils font un large usage culturel de la ville. Certains d'entre eux préparent à l'avance leur programme culturel et d'autres expliquent que l'une des premières choses qu'ils font, c'est acheter le *Pariscope*.

Mais Paris est aussi pour eux une ville de rencontres internationales : pas nécessairement des Parisiens, mais des collègues venus d'ailleurs, ou bien même des compatriotes. A cet égard, le logement peut constituer un investissement social, permettant de faire vivre son réseau. Le caractère géographique central de Paris en Europe est également souligné. Venir à Paris, c'est aussi pour certains, avoir une expérience de consommation. Soit à travers la fréquentation des « petits commerces » (le boucher, le charcutier, le pharmacien) ou des marchés, soit celle des

commerces de luxe (Chevalier, 2007 ; Corbillé et Lallement, 2007). Et enfin, simplement le fait d'expérimenter la vie parisienne, surtout par la marche à pieds, la flânerie.

Certains cherchent même à vivre « comme les Parisiens », fuyant par exemple la période estivale où il y aurait trop de touristes (Urbain, 2002b). La régularité et la longueur des séjours, mais aussi la maîtrise de la langue et de la culture françaises jouent alors une place très importante. Certains n'ont que peu de rapports avec leur voisinage direct, leur sociabilité se faisant principalement avec leurs compatriotes, souvent eux aussi résidents intermittents. Les commerçants de quartier certes peuvent les re-connaître, mais précisément en tant qu'« étrangers familiers ». Leur identité de résident secondaire serait donc une figure de l'entre-deux : ni tout à fait Parisien, ni tout à fait touriste.

V. Des amoureux de Paris renvoyés à un statut de touriste et d'étranger

Du côté de certains habitants et de certains acteurs de la politique locale, le discours est tout autre. Ces derniers les considèrent parfois comme des « consommateurs » de Paris, des « acheteurs de mètres carrés ». Quant à certains habitants, ils voient chez eux des voisins qui ne respectent pas les règles de la vie collectives (pratique du tri, respect des règles de civilité, etc.) Dans ce contexte, les résidents secondaires sont renvoyés à leur identité d'étrangers ou de « touriste », figure dont on sait combien elle est « repoussoir ». On entend ainsi beaucoup de discours politiques et médiatiques qui fustigent ces étrangers qui viennent justement chercher « l'air de Paris ». On entend dire qu'ils « *veulent juste avoir des mètres carrés à Paris* », réduisant Paris à une sorte de marchandise, un bien qui n'aurait qu'une valeur marchande.

Derrière ces discours, c'est l'absence de réciprocité qui serait pointé : ces « gens-là » prennent, sans rendre. Ils seraient davantage dans la consommation d'un certain Paris que dans une relation d'échange avec une ville, avec un quartier, avec des habitants. Ce seraient des voisins sans visage, à l'origine d'échanges sans réciprocité possible. Ce dysfonctionnement serait notamment lié à la temporalité qui les lie à Paris, au fait qu'ils soient ici et ailleurs, à leur ubiquité.

Dans ce cadre-là, il n'est pas étonnant de voire apparaître dans les discours un amalgame entre les résidents secondaires propriétaires ou locataires d'appartements parisiens, et le phénomène des « appartements hôtels », c'est-à-dire des locations spécialisées dans le court terme et qui feraient de certains immeubles de certains quartiers de Paris particulièrement attractifs pour les touristes (le Marais par exemple) des hôtels qui constituent des pratiques illégales, mais peu contrôlées.

Le discours politique, mais aussi celui des Parisiens, renvoient donc souvent les résidents secondaires, qui sont pourtant eux-mêmes, comme on l'a vu, dans une démarche d'ancrage dans la vie parisienne et d'attachement à la ville, à leur statut d'étranger à un territoire, en leur imputant de surcroît beaucoup de maux comme l'envolée des prix de l'immobilier ou la disparition des commerces de bouche de proximité. Ainsi le politique semble faire de l'ancrage territorial l'élément central de la parisienneté et affiche une certaine hostilité face à « l'ubiquité » contemporaine de ces acteurs qui sont à la fois « ici » et « ailleurs », et finalement jamais vraiment ici ni d'ici. En suivant Appadurai (2001), on dira qu'il y a incompatibilité entre les localités des uns et des autres, entre les représentations et expériences spatiales et temporelles de la ville. Il nous semble que l'élément autour duquel se construisent ces localités, telles qu'elles sont conçues par le politique, est la continuité temporelle, et son corollaire qui est l'unicité spatiale. Pour Appadurai, la localité est une catégorie idéale relative au contexte : elle est une propriété phénoménologique de la vie sociale ; alors que le voisinage constitue les formes sociales qui actualisent le local spatialement et qui sont historiquement fondées ; et au sein duquel les actions humaines prennent sens (*op. cit.*, 254). Appadurai précise que ces formes sociales de voisinage s'inscrivent dans la continuité. Ces notions nous

permettent de rendre compte des pratiques et des représentations différentes de la ville de nos acteurs, dans une perspective relationnelle dynamique.

Conclusions : circulations et identités citadines dans un monde globalisé

Au terme de cette présentation rapide, voici quelques éléments de conclusion, sous forme d'interrogations et de perspectives de réflexion.

Tout d'abord, il faut souligner l'ambivalence dans la manière de considérer Paris selon les acteurs. D'un côté les producteurs urbains (mairie, centres d'affaires, professionnels du tourisme, agents immobiliers) cherchent à construire l'attractivité de la ville et à développer des stratégies pour faire venir des étrangers dans un contexte de compétition entre villes mondiales. De l'autre, ils défendent une définition de la citoyenneté et de l'identité parisienne en relation avec un territoire local et une temporalité. Et c'est précisément souvent ce qui est pris pour symbole de Paris quand il s'agit d'en faire sa « publicité »: Paris et ses quartiers villages, ses marchés locaux, ses commerces de quartier, ses habitants, leur identité locale...

Cette contradiction peut bien sûr s'expliquer par les différents niveaux d'acteurs, surtout dans une ville comme Paris où l'État joue un rôle prédominant. Il est certain que les enjeux des acteurs du grand Paris ou du Paris métropole ne sont pas toujours les mêmes que ceux d'un maire d'arrondissement (et les enjeux en terme de citoyenneté sont très différents) ou d'habitants soucieux de leur qualité de vie.

Travailler sur le phénomène des résidences secondaires nous oblige aussi à réfléchir à la production d'espaces multilocalisés et à l'articulation des notions d'identité, de territoire et de citoyenneté. Ces « résidents secondaires » circulent entre différents espaces, même s'ils se réfèrent toujours à un lieu principal ou premier. Ils développent des attaches, dans différents espaces locaux simultanément. Ils sont des autochtones quelque part. Si l'on peut alors parler d'un « chez soi » sous la forme d'un archipel, en reprenant le terme des géographes qui parlent de « ville-archipel », avec un « chez soi » multilocalisé, nos informateurs ont toujours un lieu d'ancrage, un territoire singulier dont ils sont les citoyens.

Est-on donc là face à une rupture du lien entre ancrage territorial singulier et identité ? Ce phénomène nous renvoie à une question politique fondamentale des systèmes politiques européens, celle de la citoyenneté. Comment se construit alors une identité citoyenne et à quel niveau ? Quelles peuvent être les relations et les inscriptions dans les communautés locales ? Autant de questions auxquelles les anthropologues de l'urbain devront réfléchir dans les années qui viennent avec les transformations rapides des villes européennes.

Le phénomène de la résidence secondaire à Paris nous paraît donc bon à penser ce qu'est Paris aujourd'hui, et ce que révèlent les manières de produire Paris dans les discours et les pratiques des résidents secondaires, des habitants et des politiques.

Bibliographie

ABÉLÈS, M. (2008), *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot.

APPADURAI, A. (2001[1996]), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

AUGÉ, M. (2009), *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot.

BARTHES, R. (1977 [1957]), *Mythologies*, Paris, Le Seuil.

BECKER, H. (1985), *Outsiders*, Paris, Métailié.

CHEVALIER, S. (2007), « 'Faire ses courses' en voisin : pratiques d'approvisionnement et sociabilité dans l'espace de trois quartiers de centre ville (Paris, Lyon et Besançon) », *www.revue-metropoles.com*, n°1.

CORBILLE, S., LALLEMENT, E. (2007), « Quand le commerce fait la ville » in *Paris sous l'œil des chercheurs*, Paris, Belin.

- DUBOST, F. (dir.) (1998), *L'Autre maison. La « résidence secondaire », refuge des générations*, Éditions Autrement, n°178.
- URBAIN, J.-D. (2002a), *La France des temps libres et des vacances*, Paris, Éditions de l'Aube, Datar, Collection Bibliothèque des territoires.
- URBAIN, J.-D. (2002b), *L'idiot du voyage. Histoires de touristes*, Paris, Payot, collection Petite Bibliothèque Payot.

Villes et citadins dans la globalisation

Coordination : Sophie Chevalier
Sophie Corbillé
Emmanuelle Lallement

Cet atelier avait comme ambition d'aborder la globalisation urbaine à partir de différentes études de cas et de questionner cette expérience urbaine contemporaine : analyser en anthropologue ce phénomène urbain est avant tout appréhender une expérience anthropologique singulière du rapport à la ville et au monde. Les participants à l'atelier l'ont fait en mettant l'accent sur les pratiques des acteurs et en reprenant des thématiques classiques de l'anthropologie : la relation au lieu et la production du local ; la fabrication des identités urbaines ; le rapport au temps, les relations entre temporalité et territoire ; la question des échanges, dans leur dimension symbolique et matérielle.

Notre premier intervenant, Marc Abélès (Globalisation, art et politique : le 798 à Pékin) présente une ethnographie d'un site spécifique de Pékin, ancienne usine et principal lieu d'art contemporain de la capitale aujourd'hui. Il nous montre la diversité des univers qui se côtoient dans cet espace, et les tensions politiques engendrées par la cohabitation des ouvriers et des artistes, qui sont aussi des tensions entre le local et le global. Son ethnographie met en lumière la mainmise politique sur les ressources de la globalisation pour imposer la Chine sur la scène internationale. Sophie Chevalier, Sophie Corbillé et Emmanuelle Lallement rendent compte de leur recherche sur les résidents secondaires étrangers, ces Parisiens par « intermittence » (Expérience de la globalisation en milieu urbain : le phénomène de la résidence secondaire à Paris et de la citadinité 'par intermittence'). Elles montrent dans leur ethnographie comment la figure de ce citadin particulier, ses pratiques sociales et culturelles et ses représentations de Paris nous obligent à repenser la production de la « localité » et du « voisinage », et enfin comment ce résident secondaire bouscule les modèles classiques de la citoyenneté. Morgane Govoreanu rapporte sur sa recherche de doctorat sur les « plantones » de la ville de Mexico (Ethnographie encours sur de plantones de la ville de Mexico) qui occupent des carrefours routiers de la ville dans des actions de protestations citoyennes. Elle nous rappelle qu'en espagnol le terme de citadin se confond avec celui de citoyen. Une autre doctorante, Emilie Guitard, s'intéresse à l'analyse des modes de gestion des déchets des citadins de deux villes du Cameroun, et des systèmes de connaissances complexes qui les sous-tendent (Le tas d'ordure renferme une grande connaissance : connaissances et pratiques de gestion des déchets en milieu urbains au Nord Cameroun). Elle montre comment ceux-ci mobilisent dans le temps de façon dynamique différents registres, comment ils sont transmis selon des modalités cognitives diverses, dans des sphères distinctes, montrant les rapports de force et les enjeux de pouvoirs locaux. Franck Mermier (*Les villes parallèles de la globalisation*) centre son propos sur la manière dont les modes et espaces de sociabilité et de consommation à Beyrouth sont actuellement informés par les forces conjuguées de la mercantilisation effrénée du foncier urbain, des inscriptions communautaires et politiques et des formes de cosmopolitisme suscitées par la globalisation. Son approche combine plusieurs échelles d'enquêtes, le niveau des pratiques des frontières, et celui d'une socio-histoire de la ville, en montrant le processus de territorialisation conflictuelle de la ville. Paula Mota Santos (*Chinatown Lisbon ? A portrait of a globalizing present over a national background*) présente une analyse du projet de création d'un Chinatown à Lisbonne, en montrant les relations entre la communauté chinoise au Portugal et la société portugaise. Elle inscrit son approche dans une réflexion sur le capitalisme transnational et le processus de création d'espace thématique,

dans ce cas, autour de l'image d'une communauté et d'une culture dont elle serait porteuse.

Notre atelier a attiré une trentaine de personnes qui ont participé à la discussion finale par de nombreuses questions.

“

L'anthropologie est politique

”

Quel positionnement du chercheur devant les mécanismes de domination observés dans une étude au Sud commanditée par le Nord ?

Clélia Gasquet-Blanchard
Maître de Conférences en Géographie de la santé
Laboratoire Espace Santé et Territoires, UPOND
Ecole des Hautes Etudes en Santé Publique
Département d'Epidémiologie et de Biostatistiques
clelia.gasquet@ehesp.fr

Introduction

Géographe de la santé, j'ai gravité dans un milieu scientifique pluridisciplinaire, dans la mesure où, durant mon travail de thèse, j'ai été accueillie dans une unité de recherche dirigée par un virologue et constituée d'épidémiologistes, de médecins, de biostatisticiens et d'immunologistes. J'ai donc été en relation avec les sciences biomédicales.

Dans le cadre de cet article je traiterai, bien que n'étant ni ethnologue, ni anthropologue, de l'approche « ethnologique » que j'ai du développer durant mon terrain de thèse. Approche qui s'est affinée lors de la rédaction du manuscrit, mais dont je n'ai pu avoir un regard critique qu'a posteriori : découvrant, pour reprendre les termes de Laurent Bazin que « *la pratique du « terrain » ethnologique est toujours un exercice politique* » (BAZIN, 2011). C'est ce regard critique, que je souhaiterais présenter à travers cet article, en gardant comme trame de fond les questions suivantes :

- Quel peut être le positionnement du chercheur en sciences humaines et sociales devant les mécanismes politique de domination observé lors de l'enquête ?
- Comment conduire une recherche sans la confondre avec le travail de dénonciation militant ni nourrir par le biais de celle-ci des problématiques que l'on juge mal posées, voire nocives ?

C'est à ces questions que j'essaierai de répondre par l'exemple que je développerai dans ce texte. Celui-ci s'organisera en quatre points. Dans un premier temps, je présenterai le sujet, puis j'évoquerai les conditions de la recherche. Dans un troisième point, je soulèverai la question des relations entre sciences humaines et sociales et sciences biomédicales. Cette approche nous permettra d'aborder le dernier point : la démarche adoptée par le chercheur en sciences humaines et sociales devant la crainte de l'instrumentalisation de son étude.

I. Présentation du sujet

Ebola est un pathogène viral. Il appartient, avec le virus Marburg, au genre des Filovirus. Aujourd'hui il n'existe qu'une seule espèce connue du virus Marburg, mais on en dénombre cinq espèces concernant Ebola. Celles-ci sont plus ou moins pathogènes pour l'homme, comme cela est détaillé dans le tableau 1.

Tableau 1 :

Type viral	Nbre de cas humain	Nbre de décès	% de létalité humaine	Pays touchés par une épidémie
Ebola Zaïre	1517	1120	74 %	Gabon, Rép. du Congo, RDC ¹
Ebola Soudan	763	405	54 %	Soudan, RDC, Ouganda

¹ République Démocratique du Congo.

Ebola Côte d'Ivoire	1	0	0 %	Côte d'Ivoire
Ebola Reston	0	0	0 %	Philippines, EUA ²
Ebola Bundibugyo	149	38	25.5 %	Ouganda
Marburg	566	468	82.7 %	All., Yougoslavie, Angola, RDC, Kenya

Ebola est un virus endémique (Georges-Courbot, Leroy, Zeller, 2002), c'est-à-dire présent en permanence et circulant à bas bruit, dans la forêt tropicale d'Afrique Centrale. Un milieu qui pourvoie aux besoins des populations forestières résidant dans ces lieux et qui pratiquent la chasse, la cueillette, la pêche... Cette zoonose émerge alors chez l'homme lors d'un contact direct avec le réservoir du virus (chauve-souris), un animal ou une carcasse contaminé (gorille, chimpanzé mais aussi les antilopes³). En franchissant la barrière d'espèce, le virus peut alors provoquer une épidémie au sein d'une population humaine.

Sous sa forme la plus virulente, Ebola provoque une fièvre hémorragique induisant jusqu'à 88 % de mortalité. Les symptômes sont une forte fièvre, des complications gastro-intestinales et respiratoires et en phase terminale des hémorragies généralisées, et cela dans un tableau clinique d'une à deux semaines. L'absence de vaccin rend le traitement uniquement symptomatique.



Photographie 1 :
Réhydratation d'un patient en cellule d'isolement par un soignant en tenue de protection
Crédit : MSF

Après une première période d'émergence au Soudan et en RDC, entre 1976 et 1979, en 1995 le monde médical subit un choc lors de l'épidémie de Kikwit (RDC). Elle provoque la mort de 254 personnes dont des médecins et des infirmières de l'hôpital (Heymann, Barakamfitiye, 1999). A partir de cette date, on identifie peu à peu la contamination interhumaine comme un contact direct avec les fluides corporels d'un malade⁴. Le risque nosocomial est déclaré important. Mais la diffusion existe aussi au sein des familles, lors des soins prodigués aux malades et aux morts, lors des cérémonies funéraires.

L'OMS définit alors les mesures d'intervention pour limiter la diffusion des cas, telles que l'isolement des malades, l'incinération ou la javellisation de tous matériaux contaminés, la réalisation d'enterrements « sécurisés » et enfin la protection des personnels de santé.



² États-Unis d'Amérique.

³ Ce qui élargit le spectre des espèces dont la consommation peut s'avérer risquée.

⁴ Sang, salive, sueur, sperme, vomissures, selles, urines, etc.

Photographie 2 :

Déplacement du corps d'un malade défunt dans un sac de protection par des personnels de santé également en tenues de protection
Crédit : OMS Afro

Par ailleurs, l'OMS édicte également des mesures de prévention, qui sont les suivantes :

- ne pas ramasser d'animaux trouvés mort en brousse,
- ne pas toucher à main nue une plaie,
- éviter toute injection, prélèvement ou scarification sans l'avis d'un personnel de santé,
- et enfin ne pas avoir de contact corporel direct avec une personne malade.

Cette prévention apparaît difficilement acceptable dans un contexte où la grande majorité des hommes pratiquent la chasse pour subvenir aux besoins de leur famille, souvent nombreuse⁵. Le message peut être (et est parfois) entendu comme le fait que si une épidémie se déclare c'est parce que les hommes ne savent pas chasser et rapportent n'importe quel gibier au foyer. Entendu en ce sens, la prévention devient agressive et insultante car non seulement la chasse apparaît comme l'une des seules activités procurant une source de protéines aux familles de ces villages⁶, mais de plus certaines ethnies de la région sont connues et reconnues localement (et plus généralement) comme des peuples de grands chasseurs.



Photographie 3 :

Affiche de prévention pour la lutte contre la Fièvre Hémorragique à Virus Ebola éditée par La Croix Rouge et distribuée dans les villages ayant bénéficiés de programmes de prévention.
Crédit : C. Gasquet-Blanchard

Pareillement, l'interdiction de toucher un parent malade (ou même mort) semble difficile dans un contexte où il n'existe que peu de structure sanitaire. En effet, elles sont souvent dysfonctionnelles (en raison d'un manque de personnel ou de matériel) et ce sont alors souvent les familles qui soignent leur malade dans un premier temps. Car ne pas prendre soin d'un membre de sa famille s'il est malade est inacceptable en Afrique Centrale comme dans beaucoup d'autres sociétés.

Par ailleurs, aujourd'hui, il n'existe pas d'épidémie de Fièvre Hémorragique à Virus Ebola sans le cortège des institutions internationales et de l'aide humanitaire (Organisation

⁵ La taille moyenne des ménages se situe dans la région gabono-congolaise étudiée entre 5 et 6 personnes (GASQUET, C., 2010).

⁶ A l'exception de la pêche et de quelques produits de la cueillette (insectes par exemple).

Mondiale de la Santé, Médecins Sans Frontières, La Croix Rouge, etc.). Ce qui n'est pas sans poser certains problèmes en contexte épidémique. En effet, les mesures de prévention et d'endiguement de la diffusion sont souvent perçues comme violentes par les populations touchées par la crise. Dans un contexte de crise sanitaire violente, provoquant des phénomènes proches de l'anomie, les mesures de quarantaine au niveau régional, comme celles d'isolement au niveau local, sont généralement très mal vécues. Elles illustrent un contexte transculturel de soins Nord (médecine humanitaire)/Sud (populations enclavées d'Afrique Centrale touchées par la crise) politiquement très complexe. Certaines mesures comme l'enterrement des personnes décédées, lors de certaines épidémies, sans la présence des familles ont pu être interprétées comme une violence supplémentaire, alimentant certaines théories du complot.

« Le constat est que quand ces gens là rendaient l'âme on les mettait dans les sacs et il y avait pas un bon suivi et les gens là n'étaient pas traités, c'est-à-dire lavés et tout... On les mettait automatiquement dans les sacs. En revenant ici, il a fallu, nous les parents, qu'on voit comment ces gens là étaient placés, nous même, avec mes frères, on a remarqué que les gens n'étaient pas sur le dos mais à plat ventre et c'est nous-mêmes les parents qui ont tout fait pour que la personne soit sur le dos. »

Dans cette citation, l'enquêté, un homme ayant perdu certains parents durant l'épidémie gabonaise de 1996 décrit la violence subie par les proches qui voient leurs morts mal enterrés et doivent alors exhumer les cadavres pour leur assurer une sépulture décente.

L'anomie provoquée par la crise sanitaire et la recherche des causalités du malheur, d'un bouc-émissaire provoquent donc des contextes de grande tension sociale au sein des communautés touchées mais aussi entre communauté et intervenants extérieurs, puisque ces rapports sont encore complexifiés par une relation transculturelle, qui sous-tend des rapports politiques de domination important. C'est donc dans un contexte social post-épidémique au Gabon et en République du Congo que le terrain de ma thèse a été réalisé.

II. Les conditions de la recherche

Entre 1995 et 2005, huit épidémies meurtrières de FHVE ont sévi dans la région frontalière gabono-congolaise. Le taux de mortalité de ces épidémies fut en moyenne de 80 %. Suite à ces événements, l'Unité des Maladies Virales Emergentes commande une étude en sciences humaines et sociales pour alimenter le programme de recherche sur la problématique Ebola. C'est dans le cadre de cet élargissement que j'intégrai, en qualité de géographe de la santé, une équipe biomédicale du Nord (des chercheurs de l'Institut de Recherche pour le Développement) basée au Sud (au Centre International de Recherches Médicales de Franceville, au Gabon), pour mener une recherche sur les facteurs anthropiques d'émergence et de diffusion d'Ebola au Gabon et en République du Congo.

Pour ce faire, j'ai réalisé une étude rétrospective durant sept mois dans vingt et une localités touchées par les épidémies mais aussi exemptes de cas, en vue de comparer différentes situations : zones épidémiques et non épidémique/contexte urbain et rural/épidémies récentes et anciennes. Les lieux de trois épidémies ont été étudiés, ceux de Mayibout, de la région de Mekambo et la ville d'Etoumbi.

Quatre cent onze enquêtes auprès des chefs de ménages ont été réalisées. Elles concernaient la structure et l'organisation familiale, l'activité, l'état de santé, le recours aux soins, la

connaissance et la représentation de la maladie. Pareillement, cinquante cinq entretiens auprès des anciens malades et des familles des victimes ont été menés. Ils s'intéressaient plus directement aux modes de contamination et à l'itinéraire de soins durant la maladie. Enfin, une centaine entretiens auprès des différentes personnalités villageoises (chef de village, agent de santé, instituteur, pasteur, prêtre, médecin traditionnel...) ont également été effectués.

Très rapidement et dans chaque village, le sujet montra différentes difficultés. Non pas que le terrain ait été plus compliqué qu'un autre mais il fut rendu complexe par l'objet de recherche. Car, on n'évoque pas Ebola avec légèreté. Le plus souvent, lorsque j'évoquais la raison de ma présence, et donc de l'épidémie passée, on me répondait en premier lieu, qu'il n'y avait jamais eu Ebola dans le village.

Evoquer Ebola ravivait un traumatisme violent. S'entretenir avec des communautés et des personnes en deuil de morts violentes compliqua donc sensiblement la collecte d'information et me sensibilisa. Particulièrement car je ne disposais pas des connaissances anthropologique et psychologique nécessaires à un désengagement émotionnel. On imagine dès lors la difficulté pour mes informateurs, comme pour moi, à évoquer la mort, le deuil, etc., des choses que normalement l'on tait. Très impliquée, c'est en restant plusieurs jours dans chaque village, en participant à la vie de la communauté que les langues finissaient par se délier et que peu à peu mes informateurs se confiaient, souvent d'ailleurs à la nuit tombée lorsque la journée de travail terminée, les personnes enquêtées le jour revenaient discrètement compléter l'entretien ayant eu lieu quelques heures auparavant.

Je cernais alors certains enjeux auxquels j'étais malgré moi associée. Bien que les représentations locales autour des causes de cette maladie soient multiples. Je notais, entre autres, les empoisonnements, mauvais sorts et différentes théories du complot, notamment une concernant directement le centre de recherche où je travaillais et les régiments de l'armée de mon pays. Ebola apparaissait dès lors dans chaque discours comme un objet éminemment politisé et alors politique.

Figure 1 : Caricature du Centre International de Recherches Médicales de Franceville, extraite du journal Misamu, Mars 2001.

On peut lire sur le dessin : un militaire français disant : « *allo le CIRMF ! Mission accomplie.* » Et un médecin chuchotant : « *Chut pas de noms.* » Pendant que les villageois se jettent sur les carcasses de gorilles déposées par les chercheurs en criant « *A Nya Ngwa Mèèèèèè !!...* » Ce qui signifie : « *Humm ! La bonne viande !...* »



Par ailleurs, ce terrain impliquait un engagement d'autant plus important du fait que de retour de ces villages, je réalisais qu'être une jeune chercheuse en sciences humaines et sociales travaillant dans un centre de recherches biomédicales est aussi peu anodin qu'être une jeune femme occidentale dans un village d'Afrique Centrale. Ce qui a différentes implications.

III. Les relations entre sciences humaines et sciences biomédicales

En raison de ma connaissance du terrain et des liens que j'entretenais avec les populations je me retrouvais au carrefour d'enjeux contradictoires entremêlés : je reconnaissais évidemment l'utilité des projets de recherche de l'unité mais j'étais éthiquement en contradiction profonde avec certaines méthodes peu regardantes de la dignité des enquêtés, qui plus est auprès de personnes que je savais en souffrance.

Les sciences humaines et sociales, ou les compétences qu'on leur associe (l'écoute, l'empathie, etc.), peuvent face à un regard biomédical, être perçues comme un instrument utile pour l'obtention d'informations. Elles sont en effet susceptibles de leur fournir des données explicatives d'un processus que les sciences humaines et sociales considèrent comme une donnée brute et incomplète. Par exemple, si l'on considère un facteur de risque, les sciences humaines et sociales ne se cantonnent pas à dire qu'une population y est exposée ou non. Elles tentent de comprendre pourquoi une part de la population est exposée et l'autre non et selon quels processus on aboutit à cette exposition ?

Concernant Ebola, il s'avère que les institutions qui font la prévention sont aussi celles qui participent en partie, par leur inertie, au dysfonctionnement du système de santé moderne et donc à un recours aux soins parfois à risque des populations. Il existe alors une réelle nécessité à cerner ces processus plus globaux de mise en risque pour être en mesure de réévaluer les politiques de santé publique.

Par exemple, il n'est pas anodin qu'il ait fallu attendre qu'une épidémie de FHVM sévisse, en 2006 en Ouganda, avec des taux de mortalités avoisinant ceux d'Ebola Zaïre, pour que deux éminents virologues publient en 2007 (Bausch, Feldmann, Geisbert, 2007) un article qui pose l'hypothèse du lien probable entre la moindre mortalité des patients et une prise en charge plus humaine. C'est en effet à l'issue de révoltes des populations et du lynchage d'enseignants lors d'une épidémie que ces gestions de crises sanitaires prirent un tournant plus humanisé. On note en effet depuis 2003, la présence d'anthropologues experts sur le terrain de ces épidémies.

Encadré

L'escalade de la violence

Lors de telles épidémies, les contraintes de terrain sont lourdes, notamment car les principaux problèmes des équipes d'intervention sont liés « *au refus de la communauté [d'accepter] les mesures de contrôle et au reniement du modèle explicatif biomédical* » (Formenty, Libama, Epelboim, 2003). La stratégie classique pour le contrôle des épidémies d'Ebola inclut l'information du public concernant les symptômes et modes de transmission ainsi que la limitation des pratiques dangereuses, la prise en charge des malades en isolement, l'identification des sujets contacts et leur suivi pendant vingt et un jours. Dans la réalité « *les équipes s'en tenaient aux deux dernières recommandations et le volet d'éducation sanitaire était délaissé, les enterrements et l'isolement déshumanisé* » (Formenty, *op. cit.*) : des patients sont ainsi morts seuls à l'hôpital.

Dans ce contexte de panique de réémergence de la maladie quatre enseignants sont lynchés à mort par une foule prise de panique associant divers cultes occultes à La Croix Rouge et à des prédictions sorcellaires, auxquelles on impute l'apparition de l'épidémie. Ces événements attestent de l'importance de la communication entre intervenants et populations dans un contexte d'urgence sanitaire où la recherche violente d'un bouc-émissaire est poussée à son paroxysme.

C'est à l'issue de cette épidémie, au vue de l'hostilité des populations envers les enterrements par les équipes médicales, que ces dernières tentèrent lors des épidémies suivantes de redonner un sens aux enterrements déstructurés par les mesures sécuritaires, enterrant les objets ayant appartenu au mort, au lieu de les incinérer, présentant leurs condoléances aux familles à l'annonce du décès, proposant une aide matérielle aux familles.

Les sciences biomédicales sont susceptibles, grâce aux connaissances que leur apportent les études en sciences humaines et sociales, d'instrumentaliser une donnée, pas nécessairement sciemment. Elles manquent de recul concernant les représentations qui sous-tendent celle-ci de part et d'autre (côté chercheur/côté informateur) d'un processus qui structure les approches curatives et préventives en santé publique (prévention Ebola). Le risque est alors que ces connaissances partielles soient élaborées en connaissances absolues par des disciplines ignorant les approches réflexives, notamment concernant la construction de ses savoirs. Car la rupture consommée entre une réalité de terrain et une réflexion théorique aboutit parfois à une modélisation à outrance du social ou du culturel qui sont des phénomènes humains autant rationnel qu'irrationnel, portant dans leurs fondements même les limites de tout modèle théorique. C'est à mon sens ici que se situe le danger de l'instrumentalisation des sciences humaines et sociales par les sciences biomédicales et des équipes de terrain par les chercheurs de laboratoire.

Ce type d'instrumentalisation sous-tend un rapport de force et des enjeux politiques indéniables. Ce qui aboutit à la stigmatisation des cultures et des sociétés dominées par des oppresseurs plus ou moins proches qui en se réappropriant cette connaissance dans une perspective de contrôle du virus, des populations et de la maladie. En ce sens se pérennise un rapport de force générant et faisant perdurer des inégalités sociales et sanitaires. Cette instrumentalisation induit aussi la transformation de ces rapports de force en rapports de violence. En effet, les acteurs présents lors de la crise justifient par leur connaissance « absolue », alors qu'elle n'est que partielle, certaines violences : telle que l'enterrement sans la présence de la famille, c'est-à-dire le non respect des morts, ou encore la poursuite par des militaires de certains malades préférant se soigner en forêt, soit l'isolement par la force, etc. Comme en témoigne l'extrait d'entretien avec un chef de regroupement de l'Ogooué Ivindo en juillet 2007, très apeuré par l'étude que je réalisais.

« Isolés, c'était pour les tuer même. Ça, une personne est malade de la fièvre, on dit c'est Ebola. Isolé ! La diarrhée, c'est Ebola. Isolé ! Même l'avortement c'est Ebola. Isolé ! Mal de dos, c'est Ebola. Isolé ! Maux de tête, c'est Ebola. Isolé ! Les médecins viennent prendre tous les gens là, pour aller les tuer que on va les isoler. Pourquoi cette maladie n'a pas de médicaments ? Même si une personne est malade d'Ebola, on doit la soigner plutôt que de la tuer en disant que Isolé. C'est pourquoi les gens ne veulent plus entendre parler d'Ebola [...] On nous a tué plus de 100 personnes pour rien. »

IV. La démarche adoptée par le chercheur en sciences humaines et sociales : soit la redéfinition du sujet !

Mon positionnement impliquait donc une restructuration de mon sujet de recherche dans la mesure où je refusais catégoriquement d'évaluer des « facteurs anthropiques » d'émergence et de diffusion du virus Ebola, ce car je craignais de voir mon étude utilisée pour stigmatiser telle pratique de chasse et telle activité de soins. La demande faite par l'Unité des Maladies Virales Emergentes du Centre International de Recherches Médicales de Franceville n'était pas proprement celle d'une étude en géographie, il s'agissait d'une demande concernant une étude en sciences humaines et sociales. Dès lors, dans un tel contexte, mon positionnement était complexe, car réellement pluridisciplinaire. J'ai donc été amenée à déplacer, repousser les interfaces disciplinaires : de la Géographie au sein des sciences humaines et sociales et des sciences humaines et sociales avec les sciences de la santé.

Cet exercice m'a forcé à faire des choix conceptuels, méthodologiques et de positionnement. Ma démarche en géographie de la santé s'en est trouvée un peu différente de ce qui se fait habituellement, car avec une problématique comme Ebola, il a été ardu de juxtaposer dans un discours unifiant les disciplines dans lesquelles j'ai puisé des enseignements.

J'ai donc été amenée à distinguer deux grandes tendances qui, articulées entre elles, définissent mon approche. Premièrement, j'ai dressé, pour répondre à la demande initiale, une géographie du virus, de l'émergence et du risque d'émergence⁷. Deuxièmement, mon intuition m'a orientée vers une géographie de la maladie qui paradoxalement est intimement liée à la géographie de l'offre de soins. Ces géographies induisent celle de la crise. Concernant les pratiques territoriales des acteurs.

J'ai montré qu'elles influencent la distribution des pathogènes provoquant en un lieu une rupture : comme l'émergence d'une épidémie, par exemple en raison d'un chasseur qui se serait contaminé auprès d'un animal malade. Mais nous montrons pourtant que ce qui est le plus souvent invoqué comme à risque, par les campagnes de prévention, c'est-à-dire la chasse, renvoie localement à une diversité telle (chasse au câble ou chasse au fusil, à proximité ou loin du village) que la chasse comme activité à risque ne peut-être traitée dans les campagnes de prévention comme une activité uniforme.

Il en va de même concernant le risque de diffusion. Si celui-ci est tantôt nosocomial, tantôt du au recours à un médecin traditionnel, les itinéraires de soins amenant à la contamination sont propres à chaque individu et nous empêche également de conclure à un type de soins plus à risque que les autres.

Concernant l'élaboration d'une géographie de la crise, parce qu'une crise sanitaire ne porte pas les mêmes enjeux selon les acteurs, nous avons alors défini les lieux de la crise comme un « espace événementiel », c'est-à-dire un lieu qui durant l'évènement épidémique, devient un lieu d'opposition de différentes temporalités :

- Celles des malades, familles des victimes et communautés touchées, pour qui le temps de la maladie et du deuil se fige.
- Celles des gestionnaires de la crise et de l'urgence pour qui le temps s'accélère.

⁷ Je n'évoquerais pas ici la géographie des virus, mais uniquement et succinctement les géographies de l'émergence et de la diffusion car elles renseignent ici notre exposé.

Ces temporalités opposées permettent de mieux appréhender les mécanismes qui font s'opposer populations et gestionnaires. Par exemple, on peut identifier que le sentiment d'urgence vient d'ailleurs en partie des représentations locales mais aussi de celles véhiculées par les sociétés du risque zéro et de l'immédiateté. La notion de représentation sociale est utilisée ici pour désigner les images de la réalité collective fortement suggérées à l'individu par la société. Les représentations, bien qu'elles fassent appel à l'imaginaire des acteurs n'en participent pas moins à structurer l'action d'urgence. On montre alors qu'Ebola suscite dans l'opinion publique une peur qui réveille celles « anciennes » de notre civilisation et implique un intérêt politico-scientifique pour ce virus.



Extrait du *Weekly World News* (journal américain), mars 2001

C'est d'ailleurs en raison de la multiplicité des acteurs présents lors de la crise que des rapports de force et/ou de violence, dans les relations soignants/soignés sont mis en exergue. Ils sont exprimés d'une part par l'imposition de mesures de protection ou de soins s'opposant aux valeurs de la société locale et d'autre part par les mouvements de révolte qui s'avèrent être la contestation des plus démunis.

Enfin, la géographie de la crise permet de mettre en exergue les reconfigurations qu'implique une épidémie de Fièvre Hémorragique à Virus Ebola : la stigmatisation des lieux en raison des maisons brûlées en vue de la désinfection des lieux souillés, le déménagement de certains anciens malades souffrant d'une grande culpabilité à avoir survécu, etc., comme en témoignent les deux extraits d'entretien auprès de deux survivants de l'épidémie de 2001-2002 ayant sévi au Gabon.

« Cette situation m'emmerde car on me traite de rosicrucien, de franc-maçon, on dit : « il a tué les parents pour avoir l'argent. Il a payé les études de B. et il a mis C. au lycée. » C. était en première à l'époque, ça l'aurait aidé pour après mais ils sont morts, maintenant je reste seul. »

« Ils ont brûlé toutes mes chaises, mes matelas, et ensuite on m'a refoulé. La Croix Rouge m'a donné seulement 2 matelas. Vu ma situation, je n'ai pas d'emploi. J'ai demandé à mes parents de ne plus me visiter quand j'étais en isolement et aussi maintenant à cause de la honte. »

Conclusion

La théorisation de ces événements et de ces phénomènes fut une manière de rediriger mon questionnement de recherche vers une problématique correspondant à l'approche en sciences

humaines et sociales et qui me correspondait éthiquement, rendant le moins possible mes résultats stigmatisant pour les populations de mon étude.

L'approche proposée a alors vocation à analyser et expliquer les relations Homme/virus à travers le territoire, via différents objets géographiques (mobilités, frontières, etc.), montrant par les pratiques spatiales qu'une crise sanitaire ne porte pas les mêmes enjeux. Selon les acteurs, les lieux de la crise apparaissent comme espace évènementiel, c'est-à-dire un lieu qui durant l'évènement épidémique, devient un lieu d'opposition de différentes temporalités, ouvrant l'espace de vie ou cloisonnant l'espace d'intervention : celles des malades, familles des victimes et communautés touchées, pour qui le temps de la maladie et du deuil se fige et celles des gestionnaires de la crise et de l'urgence pour qui le temps s'accélère.

Une épidémie de FHVE provoque donc un contexte de crise sanitaire, mais les processus décrits dans notre travail ne lui sont pas tous propres. La spécificité d'une épidémie d'Ebola se situe dans les rapports transculturels s'exprimant, d'une part par l'imposition de mesures de protection ou de soins s'opposant aux valeurs de la société locale, et d'autre part par les mouvements de révolte qui s'avèrent être la contestation des plus démunis. Ce phénomène reconfigure durablement les territoires après la crise.

On se demande alors quelles sont les réalités que recouvrent les recompositions territoriales d'après crise ? Nous en avons identifiées trois.

L'une est une réalité sociale

Le traumatisme et la souffrance ne se lisent pas toujours dans l'espace, pourtant concernant Ebola, certains marqueurs spatiaux existent très localement : rejet par la famille, honte de soi, perte de ses biens, impliquent un statut socio-économique diminué pouvant induire un déménagement.

L'autre est biologique

Les aspects biologiques marquent l'espace, se donnant à voir dans les études de cas menées : les survivants d'une FHVE ont, dans 30 % des cas, des pathologies lourdes à l'issue de leur maladie. Leurs itinéraires thérapeutiques sont alors longs, complexes et recomposent leur espace de vie.

La dernière est politique

Enfin, nous avons montré que les lieux des épidémies d'Ebola donnent à voir une réalité politique spatialement recomposante. Le fait que des personnes extérieures à un territoire, interviennent sur celui-ci et en fassent un haut lieu de l'évènementiel sanitaire puis s'en retirent aussi vite qu'ils étaient venus, montre un processus de généralisation des phénomènes spatiaux de domination mais aussi de contestation des plus démunis. La crise sanitaire apparaît comme un instrument politique tant dans la gestion de la crise que dans la contestation de cette gestion.

Par ailleurs, reste en suspend la question de l'ingénierie demandée aux sciences humaines et sociales. Elle semble comporter une difficulté telle qu'il semble pertinent de se demander s'il ne s'agit pas d'un mirage. Les sciences humaines et sociales peuvent-elles réellement se positionner pour l'action ? Il semble important de souligner que la connaissance ne suffit pas à l'action. Que répondre alors à la question, souvent posée : « Que faut-il faire concrètement sur le terrain ? ».

Références

- BAUSCH, D.G., FELDMANN, H., GIESBERT, T.W., (2007), *Outbreaks of Filovirus Hemorrhagic Fever : Time to Refocus in the Patient*, JID, Suppl. 2, p. 196.
- BAZIN, L. (2011), Propos tenus lors de l'ouverture de l'atelier « *L'anthropologie est politique* », Premier congrès de l'AEFA, EHESS, Paris, Sept. 2011.
- FORMENTY, P., LIBAMA, F., EPELBOIN, A. (2003), *L'épidémie de Fièvre hémorragique à virus Ebola en République du Congo, 2003 : une nouvelle stratégie*, Med. Trop., p. 63.
- GASQUET, C. (2010), Une géographie de la fièvre hémorragique à virus Ebola : représentations et réalités d'une maladie émergente au Gabon et en République du Congo. Thèse de doctorat en géographie humaine et physique, Dir. Pr. Salem G., UPOND (LEST) & Dr. Leroy E., IRD (PEV), Centre International de Recherches Médicales de Franceville (UMVE).
- GEORGES-COURBOT, M.C., LEROY, E., ZELLER, H. (2002), *Ebola : un virus endémique en Afrique Centrale ?* Med. Trop., p. 62.
- HEYMANN, D.L., BARAKAMFITIYE, D., (1999), *Ebola Hemorrhagic Fever : Lesson from Kikwit, Democratic Republic of the Congo*, JID, (Suppl. 1), p. 179.

Enquêter dans un environnement racialisé (et sur les terres d'une extrême droite qui ne dit pas son nom)

Yves Lacascade

Chercheur hors statut

Institution de rattachement : Laboratoire SOPHIAPOL, Université Paris Ouest - Nanterre

(Nanterre - France)

yves.lacascade@aliceadsl.fr

Laurent Bazin a écrit dans l'introduction à l'atelier une phrase qui lui a donné son titre : « La pratique du « terrain » ethnologique est toujours un exercice politique ». J'ai cherché à savoir si, dans mon propre cas, cette affirmation se vérifiait. Autrement dit, je me suis appliqué à revisiter mes propres terrains à la lumière de cette déclaration polémique pour explorer leur dimension et leur composante « politiques ». Mes terrains ou plus exactement l'un d'entre eux, sur lequel j'ai travaillé en trois temps et à quinze ans d'intervalle, tout d'abord par le biais d'une étude financée par une municipalité (sur fonds DSQ) en 1992-1993, puis via une enquête enchaînée presque dans la foulée, cette fois seul, sans financement d'aucune sorte et dans la plus totale autonomie : d'abord entre 1994 et 1996, puis au cours de l'été 2010 et assez régulièrement depuis. Ce terrain a pour principal site un quartier paupérisé et relégué d'une petite ville désindustrialisée du Nord de la France, autrefois place forte de la sidérurgie. Je vais donc tenter un retour réflexif sur cette expérience de longue durée, toujours en cours, en analysant la façon dont cette enquête s'est déroulée et en m'appliquant à exhumer la dimension ou la composante politique de chacune de ses phases successives.

Il y a une autre phrase qui, dans la présentation de l'atelier, a grandement alimenté ma réflexion : « *Dans l'enquête ethnologique, les sujets « observés » occupent une position active et dynamique, et construisent eux-mêmes la médiation dont l'ethnologue va être chargé, et qui peut être externe (médiation entre le groupe et l'extérieur) ou interne.* » Vous allez voir que c'est partiellement ce que, pour ma part, j'ai pu vérifier, même s'il faudrait à mon sens, et de manière générale, également tenir compte de la subjectivité, de la sensibilité et de l'activité du chercheur et les réintroduire dans le processus de construction de la relation aux enquêtés pour rendre compte plus précisément de la façon dont l'enquête petit à petit s'oriente, se négocie et prend forme. Une forme et une orientation contingentes qui dépendent largement des objectifs, explicites ou maintenus dans l'ombre, que lui fixe celui qui la conduit.

Je vais, dans un premier temps, rendre compte des circonstances dans lesquelles j'ai découvert Minville (ce nom est fictif, de même que celui du quartier sur lequel l'enquête s'est focalisée, rien de ce qui suit ne relevant malheureusement de la fiction) ; analyser la commande qui nous avait été passée par le personnel municipal en charge de l'application locale de la politique de la ville ; critiquer la naïveté qui fut la nôtre au moment où nous l'avons acceptée ; en tirer sinon des conclusions, mais plus modestement des hypothèses, non seulement quant à la dimension politique de toute « commande » et de tout « contrat de recherche », notamment quand ils émanent d'une collectivité territoriale, mais sur la nécessité de prendre en compte et d'objectiver cette dimension pour l'intégrer à l'étude.

Puis j'analyserai les conséquences, pour l'enquête que je suis revenu peu après y conduire seul, de cette première phase qui s'est soldée non seulement par la rupture du contrat passé avec la ville, mais par l'établissement concomitant d'un contrat tacite, dont je tenterai de dégager les principaux ressorts, avec une partie des enquêtés.

Lorsque notre équipe de doctorants montpelliérains, en quête de financement, se rend à Minville à l'automne 1992, c'est afin de réaliser, sans réel cahier des charges, pour la commune, une « étude préparatoire à l'élaboration d'un projet culturel » destiné à contribuer à

redynamiser une ville frappée de plein fouet par la crise industrielle depuis le milieu des années 1970. Voici quelques données pour illustrer cette crise et ses conséquences locales : entre 1978 et 1987, 3707 emplois industriels - représentant 79 % des effectifs ouvriers des vingt principales usines de l'époque - ont été supprimés. En 1990, 34 % des habitants ont moins de vingt ans, le taux de chômage est de 28 % (tandis qu'il est de 11 % sur l'ensemble du territoire national), et de 38 % pour les moins de vingt-cinq ans. Cinq ans plus tard, ce taux atteint, dans la ville, 33 % et les allocataires du R.M.I sont au nombre de sept cents, soit un taux trois fois supérieur à la moyenne nationale. Sur les sept mille habitants que compte le quartier du Bois-du-Faubourg, 30 % sont allocataires du R.M.I. et 14 % sont chômeurs de longue durée.

Ce que nous ignorons cependant et que nous découvrirons une fois sur place, c'est que cette catastrophe économique a eu également de graves et profondes conséquences politiques : la montée électorale du Front National, spectaculaire depuis 1984 (13,26 % des suffrages exprimés aux élections européennes, 27,07 % à la présidentielle de 1988) et dès 1989, la défaite du P.C., qui tenait la mairie depuis deux mandats, et l'élection d'un ex dissident du P.S., qui va développer, jusqu'à aujourd'hui une politique s'apparentant à ce que je qualifierais volontiers de « racisme municipal ». Je ne peux, pour justifier cette appellation, proposer une chronique exhaustive de toutes ses décisions et déclarations, dont les plus retentissantes furent prises au cours des quatre premières années de son premier mandat. Je n'en donnerai ici que quelques exemples, anciens et plus récents :

- le 14 septembre 1990, le maire fait voter par le conseil municipal l'adhésion de la commune à l'association *France Debout* créée par Pierre Bernard, ancien maire divers droite de Montfermeil, qui rejoint par la suite le Centre Charlier, dirigé par Bernard Antony, ancien député européen F.N. et président de l'Alliance Générale contre le Racisme et pour le Respect de l'Identité Française et Chrétienne, association fondée en 1984 qui lutte notamment contre le « racisme ant Blanc » et le « racisme ant chrétien ».

- Cinq mois plus tôt, le 5 avril 1990, il avait adressé au responsable local de l'Amicale des Algériens en Europe, un courrier exigeant qu'il enjoigne ses « ressortissants » de ne plus se rassembler en certains lieux et passages commerçants du centre ville.

- Quatorze ans plus tard, preuve de la continuité de ses idées et de sa politique, il est condamné par la Cour d'Appel à cinq cents euros d'amende pour discrimination raciale et religieuse. Le maire refusait en effet de marier le samedi après-midi les couples qui, au vu de leurs patronymes, ne lui apparaissaient pas de confession catholique.

- Je ne m'attarde pas sur les préemptions systématiques de maisons sur le point d'être cédées à des familles maghrébines, le refus d'inscription de certains enfants dans les écoles maternelles et primaires, un référendum, illégal, organisé en 1992 pour vérifier l'adhésion des habitants à sa politique, les statistiques raciales établies en 1991 par le personnel du DSQ, que je n'ai découvertes qu'en 2010, mentionnant « l'origine culturelle » des élèves répertoriés respectivement en « Nord Afr. », « Portugais », « Italien », « Yougosl. », « Espagnol », « Belge », « Africain », etc.

Ce qui me semble significatif, rapporté au questionnement que nous avons collectivement décidé de mettre en œuvre aujourd'hui, c'est le fait que ces informations (du moins celles qui étaient antérieures à notre venue sur le terrain) ne nous ont été délivrées ni par l'universitaire, aujourd'hui décédé, qui pilotait notre équipe ni par le commanditaire, mais par les enquêtés eux-mêmes ou plus exactement par ceux dont nous avons rapidement compris via les recommandations de la chargée de projet DSQ que la mairie nous conseillait vivement de les exclure de l'étude. Ce sont eux qui ont notamment mis à notre disposition les bulletins municipaux dans lesquels celui-ci menait depuis trois ans une véritable campagne de propagande contre les immigrés maghrébins et leurs enfants. Eux qui nous ont fourni les coupures de presse relatant la mobilisation qu'eux-mêmes avaient organisée contre certaines

de ses décisions. Ils ont donc effectivement, pour reprendre les termes de Laurent, constitué une « médiation » essentielle entre nous-mêmes et le terrain, et nous ont contraints à réenvisager entièrement à la fois la commande qui nous était adressée et les raisons de notre présence sur place. Ces jeunes habitants gravitaient autour d'une association de quartier, émanation de l'Amicale des Algériens en Europe. La première fois que nous nous sommes rendus dans la cité, il faisait nuit, nous sommes tombés immédiatement sur eux, et avons rapidement entendu fuser : « Ici, ce n'est pas Minville, ce sont les territoires occupés ». Leur local venait d'être victime d'un incendie, ce qui renforçait encore le côté sombre de la scène. Je me souviens de leur attitude d'emblée bienveillante, quoique quelque peu condescendante, sans excès de cynisme à notre égard, malgré ce qu'ils pensaient et savaient du maire. Grâce à eux, nous avons donc découvert une donnée fondamentale du contexte minvillois : la racialisation ou du moins la tentative de racialisation des rapports sociaux à l'œuvre dans la ville depuis l'élection du nouveau maire. Par racialisation, j'entends, comme Didier Fassin (2009 et 2010), la « radicalisation de l'altérité », renforcée, dans le cas minvillois, d'une composante clairement raciste visant la délégitimation de la présence (réelle ou fantasmée) d'un certain nombre d'habitants sur le territoire de la commune. Une stratégie qui, autre fait d'importance, ne s'avouait pas ouvertement comme telle, le maire s'appliquant à siphonner la quasi-totalité des voix du Front National tout en refusant non seulement toute affiliation à ce mouvement, mais également un soutien trop explicite de sa part. (Pour avoir un ordre d'idée du poids électoral réel du Front National, aujourd'hui encore, à Minville, il suffit de comparer les scores de ce parti aux Régionales de 2010 - Marine le Pen, 23 % des voix au premier tour, 27% au second - à ceux des Municipales de 2008 : pas de candidat FN, maire sortant UMP réélu dès le premier tour avec 66 % des suffrages exprimés).

La question de la politique qui était menée à Minville, ainsi que celle de son impact sur les habitants est donc, presque du jour au lendemain, et sans que nous y soyons préparés, devenue centrale pour nous. Et cela, grâce à la « médiation » des enquêtés et, semble-t-il, en contradiction avec la commande qui nous avait initialement été adressée.

Cette situation peut paraître relativement exceptionnelle mais il n'est pas impossible qu'elle soit révélatrice d'une réalité assez largement répandue dans la France d'aujourd'hui. Ce qui pourrait nous amener à nous demander quel impact objectif ou non, conscient ou inconscient ont, sur les travaux anthropologiques actuels, la diffusion de certaines des idées de l'extrême droite française et européenne, leur reprise par certains partis de gouvernement, en France comme à l'étranger, et par exemple, la montée récente de l'islamophobie, patente des deux côtés de l'échiquier politique, ou encore, à une échelle plus nationale, le divorce presque systématique entre la gauche et les cités. En quoi cette évolution modifie-t-elle ou non à la fois la construction de leurs objets par les ethnologues et la façon dont ils les traitent ?

Le premier devoir de l'anthropologue, dans une telle situation, me semble de clarifier le contexte, de refuser les termes dans lesquels il est présenté par ceux qui sont en position de le définir. Autrement dit, il faut pouvoir nommer le racisme et la racialisation pour s'en démarquer, personnellement en tant que chercheur, et réciproquement, s'en démarquer pour les objectiver. C'est ainsi que, pour ma part, j'interprète aujourd'hui rétrospectivement la commande qui nous fut adressée par la municipalité de Minville, en des termes infiniment plus précis, que ceux, particulièrement vagues, qui nous furent proposés à l'époque. À mon sens, l'intention des commanditaires était en réalité de nous amener à collaborer à l'élaboration d'une vision nouvelle de la ville, valorisant son passé préindustriel et rural, renouant avec lui, et susceptible par exemple de favoriser le développement du tourisme dans cette bourgade insérée dans l'un des rares « poumons verts » de la région. Mais cette stratégie de reconversion économique, outre qu'elle apparut rapidement impossible à réaliser avait, en elle-même, une dimension politique évidente. Non seulement elle était passéiste voire réactionnaire, tout entière tournée vers les siècles écoulés, vers la réhabilitation d'un passé

largement imaginaire et d'un patrimoine historique ancien indigent sinon inexistant, mais elle supposait un double déni : le déni du passé ouvrier de la ville et celui de la place qu'y ont tenue les immigrés. Dès lors, on peut comprendre pourquoi la municipalité a fait appel, au milieu des années 1990, à des apprentis anthropologues et pourquoi elle a choisi cette discipline, l'anthropologie, de préférence à une autre : celle-ci lui a sans doute semblé la plus à même, en l'aidant à réhabiliter une période révolue et préindustrielle de l'histoire de Minville, de procurer une légitimité et une caution scientifiques à un programme politique dont la dimension culturelle (on pourrait tout aussi bien dire, en inversant les termes : à un programme culturel dont la dimension politique) apparaît alors en toute clarté et qui peut brièvement être résumée ainsi : consécutivement à la faillite de l'industrie (et des projets politiques qui l'accompagnaient), exercer un droit d'inventaire non seulement des coûts et des bénéfices de l'industrialisation, mais de l'une de ses conséquences : l'immigration ; refermer la parenthèse de l'industrie, de l'immigration et de l'ouvriérisme de la commune, rendre cette période responsable du déclin qu'elle connaissait alors (et qu'elle connaît toujours aujourd'hui), interpréter la présence des immigrés non européens et de leurs enfants non seulement comme l'une des manifestations de ce déclin, mais comme l'une de ses causes, les immigrés et leurs enfants étant présentés comme occasionnant des troubles à l'ordre public, grevant le budget social de la commune, contribuant à sa dépréciation, à sa stigmatisation, à sa crise et à son désarroi identitaires, etc. Bref, officiellement pour aider la ville à sortir de la faillite économique et sociale dans laquelle elle avait été précipitée, procéder à une révision générale de l'histoire locale et montrer que devait être reconsidérée et revue à la baisse la légitimité de la présence des migrants et de leurs enfants sur le sol communal. Ou, pour le dire autrement et en des termes crus, donner une consistance et une épaisseur scientifique à une notion dont nous avons été surpris de constater qu'elle avait contaminé aussi bien le lexique des partisans du maire que celui de ses opposants : celle, quelque peu ridicule il faut bien le reconnaître, mais usitée sur place avec le plus grand sérieux, de « Minvillois de souche ». Le déclin et même l'origine du déclin n'étant pas pour l'équipe municipale de nature exclusivement économique et sociale, mais inséparablement morale et culturelle ; les anthropologues étant, pour leur part, en charge du volet moral et culturel, et donc fondamentalement politique, du redressement. Notre rôle, bien évidemment jamais explicitement présenté comme tel, était donc d'exhumer cette souche culturelle, identitaire, ethnique, et pourquoi pas, raciale et d'en déterminer les soubassements historiques. De l'exhumer pour montrer qu'elle était antérieure à l'industrialisation - cette période révolue et désormais haïssable de l'histoire de Minville - et qu'elle y avait survécu. Voilà donc, naïvement et sans le savoir, l'entreprise à laquelle nous étions voués et à laquelle nous avons, dans un premier temps, et à notre insu, accepté de collaborer. Avant de la refuser, non sans fracas et avec une détermination sans faille, propre à restaurer un honneur et une dignité, à nos propres yeux, passablement mis à mal.

Autre point que je voudrais souligner : à dater de ma rencontre avec l'association qui a favorisé mon implantation dans la cité, je n'ai cessé de me demander pourquoi ses responsables ou ses membres n'avaient jamais monté une liste pour affronter le maire sur son propre fief : le terrain électoral. Et je crois avoir aujourd'hui une hypothèse à proposer : il semble que la racialisation dont ils ont fait l'objet de la part de celui-ci, comme d'ailleurs la totalité des fils et filles d'immigrés algériens et marocains de la commune, ait largement contribué à les décrédibiliser à leurs propres yeux. Aujourd'hui encore, ils sont en effet à peu près convaincus que la candidature de l'un des leurs passerait nécessairement pour une candidature communautaire, voire ethnique et donc non pas partisane mais strictement clientéliste. Ils contribuent donc eux-mêmes à la disqualification que le maire leur inflige en acceptant sa lecture de la situation minvilloise et en s'inscrivant dans une logique et un jeu que lui-même tend à définir et à imposer. Il y a donc lieu, me semble-t-il, de s'interroger sur

les bénéfiques qu'il y a, pour un élu local, dans la France contemporaine, à raciaiser le débat et ses adversaires, ces bénéfiques pouvant peut-être en eux-mêmes en partie expliquer le succès, localement ou nationalement, de ce type de thèses et de stratégies. La racialisation des adversaires politiques ayant pour effet, paradoxalement, non de politiser mais de dépolitiser le débat et d'affaiblir durablement toute opposition politique en discréditant une fraction de l'électorat et la totalité de ses représentants, porte-parole ou leaders éventuels. La racialisation serait donc une stratégie électoralement payante, du moins pour les représentants de la « race » majoritaire, quoique infiniment plus risquée pour les minoritaires.

Alors, « la pratique du « terrain » ethnologique est-elle toujours un exercice politique » ?

Oui, sans doute, dans la mesure où la dimension politique ne saurait être exclue ni des relations que les enquêtés entretiennent avec leur propre environnement, ni de celles que l'enquêteur entretient à la fois avec cet environnement et avec eux.

Quant aux enquêtés, quelle part prennent-ils au déroulement même de l'enquête, voire à la construction de son objet ? Dans le cas de la recherche que j'ai conduite à Minville, la rencontre avec la fraction racialisée de la population a effectivement été décisive et fondamentale : non seulement ils nous ont informés d'un aspect essentiel de la réalité et du contexte minvillois mais ils m'ont, ce faisant, offert sur un plateau des questions qui, à elles seules, justifiaient mon retour sur le terrain, et donc la poursuite puis la reprise, quinze ans plus tard, de l'enquête. Parmi celles-ci : quelles conséquences un tel processus de racialisation a-t-il eu à court terme sur le quotidien et, à moyen terme, sur l'avenir des fils (et filles) de travailleurs immigrés algériens ? Comment prendre sa vie en mains lorsqu'on est fils ou fille de travailleur immigré maghrébin dans un environnement racialisé, compte tenu, de plus, des échecs du « mouvement Beur » et, plus localement, de celui de l'éphémère mouvement de protestation contre le maire ? Faut-il voir un effet et une conséquence de cette racialisation dans le choix massif qui semblent, depuis, avoir fait ceux qui avaient entre vingt et trente ans en 1996, de choisir pour épouse non une autochtone, éventuellement fille d'immigrés, mais de plus en plus systématiquement une Algérienne d'Algérie ? Cette racialisation est-elle éventuellement revendiquée et assumée par ceux auxquels elle est imposée ? Quel rôle a-t-elle joué dans la reprise en mains, par ces derniers, de leurs destins individuels, professionnels et matrimoniaux, et dans le processus de « reconquête de soi » qui a succédé aux années d'enlisement dans le chômage de longue durée, dans la disqualification sociale et dans la galère ? Telles sont les questions sur lesquelles je travaille aujourd'hui en profitant de la profondeur de champ que m'offrent à la fois le retour sur le terrain quinze ans plus tard et l'analyse, parfois co-construite avec les enquêtés, de l'évolution de leurs trajectoires sur une longue durée.

Références bibliographiques

FASSIN, D. et FASSIN É., (dir) (2009) : *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte.

FASSIN, D. (dir) (2010) : *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La découverte.

L'anthropologie est politique

Laurent Bazin, Barbara Casciarri, Judith Hayem (Coord.)

Clersé CNRS

Chargé de Recherche

bazinlaurent@wanadoo.fr

Judith Hayem

Maître de conférences

Université Lille 1, Clersé

judith.hayem@univ-lille1.fr

barbara.casciarri@gmail.com

Association française des anthropologues

Cet atelier a été proposé à l'initiative de l'Association française des anthropologues. L'affirmation contenue dans l'intitulé « l'anthropologie est politique » relève d'un constat qui insiste sur le rapport de la connaissance au politique : question au cœur de ce congrès intitulé « connaissance no(s) limit(es) ». C'est la nature de ce rapport que nous voudrions interroger et explorer dans cet atelier. De multiples entrées se présentent pour aborder cette question.

L'anthropologie face au politique

Tout d'abord, dans un souci de qualifier le contexte général de ces réflexions, il faut souligner que les orientations politiques actuelles, notamment en France, interpellent fortement les anthropologues du fait que les acteurs politiques misent de manière insistante et violente sur le registre de l'altérisation, plaçant la question de l'« autre » et de son rejet au cœur du jeu politique. Ces dernières années, pour l'AFA, la question d'une prise de position face aux discours et mesures politiques est revenue de manière récurrente. Cette question s'est posée notamment de manière très aiguë à travers la promulgation d'un ministère de l'identité nationale en 2007 ; elle s'est renouvelée au cours de ces cinq dernières années autour de la politique de stigmatisation et d'expulsion des étrangers, des attaques du gouvernement contre les « Roms », de tous les avatars du « débat » sur le « voile » ou, plus récemment encore, avec les déclarations du ministre de l'Intérieur sur une soi-disant inégalité des civilisations. L'AFA avait d'ailleurs en 2007 organisé un colloque et publié un numéro hors série du *Journal des anthropologues* sur le thème « Identités nationales d'État » en réaction à la création du ministère de « l'identité nationale ». La question du mode d'action des scientifiques en général et en particulier des anthropologues que nous sommes, se pose au travers de ces interpellations politiques. À chaque fois que le gouvernement tient des propos provocateurs qui pousse d'un degré supplémentaire l'allophobie et la xénophobie affichée et mise en actes par le pouvoir officiel, il se fait dans le pays un tel brouhaha médiatique, qu'on en vient à se demander comment l'anthropologie peut se faire entendre et quels sont les modes d'action adéquats. En effet, dans le fonctionnement médiatique actuel, les réactions et prises de positions ne peuvent qu'alimenter les polémiques et contribuer ainsi à leur corps défendant à renforcer l'effet recherché par le pouvoir. Ce mécanisme du jeu médiatique est particulièrement clair à propos de « l'identité nationale » : les réactions des intellectuels à cette notion apparue en 2007, à l'origine sans contenu, ont contribué à lui conférer un sens, à la banaliser, à l'installer dans le langage médiatique ordinaire. Ce constat complique la question classique - que se posent toutes les associations d'anthropologie dans le monde entier - de savoir comment mieux faire entendre la « voix » de l'anthropologie, si tant est qu'il y en ait une. Il est en effet nécessaire de réfléchir aux modes d'action adéquats d'une

association scientifique comme la nôtre dans le monde contemporain et aux médias susceptibles de diffuser et faire connaître les prises de position collective.

Dimensions politiques des connaissances anthropologiques

Le rappel qui vient d'être fait sur le contexte politique actuel et les interpellations qu'il véhicule à l'égard d'une discipline comme la nôtre, ne représente qu'un aspect particulier de la relation de l'anthropologie au politique. La question du rapport de la connaissance au pouvoir est un thème largement balisé, notamment par Foucault, mais aussi beaucoup d'autres. Pour l'anthropologie, cette question se dédouble du fait que les chercheurs étudient fréquemment une société différente de celle à laquelle ils ressortissent. Dans son rapport au politique, l'anthropologie a donc toujours à faire à une sorte de triangulation, puisque la connaissance produite par un chercheur est politique dans son rapport aux sociétés qu'il étudie ; politique dans son rapport à sa société d'appartenance ; et politique encore dans le rapport entre sa société d'appartenance et la société qu'il étudie.

De plus, l'interrogation sur le rapport de la connaissance au politique peut se décliner de trois manières, selon qu'on la reporte sur le chercheur lui-même, sur les connaissances qu'il produit, ou sur les modalités elles-mêmes de production des connaissances.

- la question est le plus généralement - et le plus trivialement - posée en termes d'engagement et de prise de position du/des chercheur(s). C'est certes une question importante et qui revient de manière constante. Elle est aujourd'hui tendanciellement reformulée en termes « éthiques », qui procèdent à la fois d'un déplacement des questions posées à la recherche médicale sur l'ensemble des sciences, et d'une généralisation du rapport marchand, contractuel, dans le monde contemporain.

- A un second niveau, la connaissance est intrinsèquement politique, ce qui conduit à s'interroger sur l'articulation de la connaissance au pouvoir et notamment au pouvoir politique. Ce qui est en jeu ici n'est pas seulement un registre manichéen : de quel côté se place la science, du côté des dominants ou des dominés ? Il s'agit plus largement du rapport de la connaissance à l'ordre symbolique dans lequel s'enracinent et se justifient le pouvoir et les rapports de domination. En ce qui concerne concrètement l'anthropologie, produire un savoir sur « l'autre » se place d'emblée sur un domaine politique toujours sensible, qu'il s'agisse du monde sous domination coloniale hier, ou du monde présent où s'observe une manipulation politique exacerbée des « identités ». C'est pourquoi ce savoir sur « l'autre » ne peut se contenter de poser l'altérité comme une donnée du réel, mais se doit au contraire de l'appréhender comme un rapport social et politique ; cette remarque conduit également à affirmer que ce savoir sur « l'autre » ne peut se satisfaire de se donner la description ethnographique comme idéal scientifique.

- A un troisième niveau, précisément, la question se pose dans le rapport du chercheur à son « terrain », c'est-à-dire à propos du dispositif de production des connaissances en tant que tel : l'enquête de terrain.

C'est ce troisième niveau sur lequel cet atelier de l'AFEA vise avant tout à mettre l'accent :

Enquête de terrain et politique

L'objet de l'atelier « l'anthropologie est politique » consiste à examiner la question avant tout sous l'angle de la production des connaissances : l'enquête de terrain vue comme un exercice intrinsèquement politique. La pratique du terrain ethnologique s'inscrit en effet d'emblée dans des rapports politiques locaux. Une certaine conception de l'enquête - disons l'ethnographie - tente de trouver une position de « neutralité axiologique » dans la mise en œuvre du terrain : il s'agit alors de s'extraire de la dimension politique, conçue comme une perturbation, pour la

neutraliser. Cette optique conduit à occulter le politique, ou certains de ses aspects, dans le résultat des recherches : c'est le cas par exemple lorsque l'ethnologie coloniale se déploie dans les sociétés colonisées en ignorant la situation coloniale, ainsi que Balandier l'a montré en son temps. L'optique alternative, qui est celle que cet atelier s'est donné pour but d'explorer, conduit à affirmer au contraire que c'est précisément en élucidant la manière dont l'enquête de terrain s'inscrit dans des rapports politiques que l'on peut identifier et analyser la situation qu'on étudie. Il convient donc de prendre en compte la dimension politique de la connaissance, non pas en tant que produit achevé mais bien en tant que processus, dans le déroulement de l'enquête de terrain elle-même, pour analyser correctement les rapports sociaux que l'on observe.

Les contributions à l'atelier dans leur ensemble se sont attachées à en rendre compte de cette dimension politique de l'enquête. La question de la prise en compte du caractère politique du terrain a été tout particulièrement abordé par M. Hérard, à propos de son enquête auprès des Roms de Saint-Denis, C. Gasquet dans son travail sur la fièvre Ebola et Y. Lacascade, dans son enquête sur une petite ville du Nord de la France à la politique municipale raciste.

Mots et concepts piégés

La conjoncture actuelle est également riche en débats sur ce qui est prescrit à notre discipline (comme aux autres) en termes d'évaluation, de champs de recherche imposés, et notamment de mots de cadrage ou de sujets ou définitions préalables des acteurs que nous sommes censés étudier si nous suivons les prescriptions de l'État, de nos organismes de tutelle et des bailleurs de fonds. D'où l'interrogation : « mots et concepts piégés ». Seule la communication de C. Hass s'est inscrite explicitement dans cette réflexion sur les mots, avec son intervention sur le mot guerre, mais l'enjeu est transversal à plusieurs autres interventions, notamment celle de M. Hérard.

Avec quelles catégories, quels mots travaillons-nous ? Faut-il accepter les concepts et les mots tous faits sur lesquels on nous convoque ? Ou bien s'agit-il de s'en distancier et de s'intéresser à ceux des gens auprès desquels nous enquêtons ? Question classique qui est d'emblée triple : problématique, politique et éthique dans un sens qu'il faut préciser et mettre en débat. En effet, ces trois moments sont simultanés et doivent l'être ; même s'ils peuvent être réévalués et se préciser au fur et à mesure de l'enquête dans une réflexivité continue.

Dans les termes de l'anthropologue Sylvain Lazarus, il y a « *les mots de l'État et les mots des gens* ». Ce n'est pas que les gens ne sont pas susceptibles de se rallier aux mots de l'État et d'en user ; néanmoins ils peuvent aussi s'en détacher et penser ailleurs, autrement et sous d'autres vocables ou avec d'autres usages des mots que ce que l'État prescrit. Cette remarque souligne cette liberté qui leur est propre - et qui incombe à chacun d'entre nous - d'envisager d'autres prescriptions que celle que l'autorité politique promeut pour parler d'une situation donnée ; d'autres possibles que ceux envisagés par la politique dominante. Dès lors, pour l'anthropologue, le choix des mots dont il use et qu'il accepte d'utiliser n'est pas indifférent non plus, en termes problématique, politique et éthique.

Prenons un exemple précis pour éviter les malentendus et que l'on comprenne bien que la réflexion ne vise pas à poser des interdictions à l'anthropologue, à délimiter les terrains tabous ou des terrains interdits mais à l'inviter à garder toujours une grande vigilance quant à la façon dont il/elle formule ses questions de recherche et ses questions tout court aux gens qu'il/elle interroge. Faut-il par exemple enquêter sur le vocable de la diversité aujourd'hui en France et reprendre par là même, dans le champ des sciences sociales, ce mot qui est apparu dans le monde médiatique et en politique ? Non, sauf à vouloir enquêter sur la politique de l'État avec ce mot, tâche utile au demeurant pour identifier cette dernière. Mais si en revanche, il s'agit de réfléchir à ceux qui composent le pays, de savoir qui s'en revendique, comment, etc., alors il

faut avoir conscience et assumer qu'en reprenant le terme de diversité on accepte et l'on entretient, on nourrit même, une politique d'État bien précise. D'où le moment politique connexe de celui de la problématique de l'éthique. Mais pourquoi s'interdire de réfléchir à la variété de la société française et à la façon dont ses membres, quand ils se pensent comme minoritaires, entendent être représentés dans les médias par exemple ? Ce terrain n'est-il pas légitime ? Admettons... Mais en tout état de cause, sauf à faire une anthropologie d'État et non de l'État, il faut déconstruire ce mot et partir en quête des mots des gens pour parler de cet enjeu. Les interroger sur « la diversité », s'inscrire dans la commande parce qu'il le faut pour avoir de l'argent, pour être bien évalué, c'est céder sur la spécificité de l'anthropologie comme capacité à saisir la variété et le multiple de la pensée, le multiple des rationalisations, de l'altérité en supposant qu'ils suivent tous le chemin dicté par l'État et ses appareils et institutions. C'est céder problématiquement, politiquement et éthiquement sur l'enjeu de connaissance de notre discipline. C'est pourquoi ne pas subir de limites dans nos pratiques, implique de poser nos propres limites à l'envahissement de la politique dans le champ de notre discipline. Pour le dire plus simplement il faut savoir dire non et refuser certains questionnements, certains usages qu'on veut nous imposer et ce, quand bien même cela nous mettrait en difficulté. Sans quoi nous renoncerions fondamentalement à la recherche tout court et à l'objectif de découvrir ce que nous ne savons pas déjà, qui n'est pas déjà là et qui nous oblige à une constante reformulation des questions que nous avons en travail, des enjeux disciplinaires qui sont les nôtres, qui doivent toujours tenir compte du contexte et de la conjoncture ainsi que des mots de l'État dans le moment considéré, ceci pour mieux faire droit à ceux des gens. La question des limites de la connaissance en anthropologie et celle de savoir comment la fixer ou pas a été particulièrement débattue dans les contributions d'A. Martig au regard de son travail au Brésil et celle de D. Puaud en relation avec ses doubles compétences à la fois de doctorant en anthropologie et de travailleur social¹.

Anthropologie et guerre

Un dernier niveau de réflexion sur la valeur politique de l'anthropologie concerne la guerre, les rapports de l'anthropologie avec les guerres actuelles. Cette question est ancienne en anthropologie et elle a suscité de grands débats autour des guerres coloniales, impérialistes ou de libération. Qu'en est-il aujourd'hui dans les guerres que l'on peut dire postmodernes ? Les guerres ne sont pas terminées, bien qu'on essaie de nous le faire croire depuis la fin de la guerre froide. Elles ont peut-être changé de forme, en fonction des moyens techniques, des forces, de la géopolitique locale nationale et internationale, en fonction des discours. Mais que l'on considère une guerre régionale locale ou la guerre plus manifeste (dite globale) contre le terrorisme, la guerre n'a sûrement pas disparu si durablement qu'elle ne doive plus intéresser des anthropologues. Ceci nous a amenés à réfléchir à cette question dans l'atelier. Le premier point de cette réflexion concerne l'enrôlement des anthropologues dans la guerre, et notamment, depuis 2006-2007, la reprise de l'enrôlement systématique des anthropologues par l'armée américaine dans les guerres en Irak et en Afghanistan, ce qui est appelé par le Pentagone *Human Terrain System*. Ces anthropologues, ces scientifiques, sont censés suivre une formation militaire et faciliter les opérations de guerre au travers des contacts avec les populations et des stratégies de contre-insurrection. Il s'agit donc d'une intrication entre anthropologues de terrain et armée. On a connu dans l'histoire de l'anthropologie ce genre d'imbrication, entre colonialisme, impérialisme et anthropologie et il y a sans doute une réflexion renouvelée à mener sur les usages de l'anthropologie dans les opérations de guerre ou de contre-insurrection. Mais le deuxième point qui nous intéresse probablement le plus

¹ La contribution de D. Puaud et celle d'A. Martig sont parues dans le numéro 126/127 du *Journal des anthropologues*, dans le dossier thématique intitulé « Formations et devenirs anthropologiques ».

pour cet atelier est la faiblesse du débat, si ténu soit-il dans tous les pays, y compris la France, autour du renouvellement d'une complicité dangereuse entre anthropologie et agences de l'État. Aux États-Unis, un réseau s'est formé en 2007, le *Network of concerned anthropologists*, et a pris position pour dénoncer cette pratique et organiser des pétitions. Ceci a conduit l'Association américaine des anthropologues (AAA) à prendre position dans un communiqué dans lequel elle dénonçait professionnellement et éthiquement l'engagement des anthropologues dans le *Human Terrain System*. Le même réseau a publié en 2009 un livre qui était un contre-manuel à la contre-insurrection (*The counter-counterinsurgency manual. Or, notes on demilitarizing American society*, Chicago, Prickly Paradigm Press) en réponse au manuel de contre-insurrection mis au point par l'armée américaine en 2006. Un réseau analogue s'est également formé au Canada, nommé *Anthropologists for justice and peace* qui poursuit plus ou moins les mêmes objectifs dans le champ académique et le champ extra-académique. En France, en revanche, il n'y a eu que quelques articles sur cette question, et on les compte sur les doigts d'une main. Les politologues du CERI (Centre d'études et de recherches internationales) ont organisé un colloque sur la question en 2010, à Sciences Po, mais c'est bien tout. Pourtant, considérant que la France est le berceau d'une anthropologie politique depuis les années 1950, on s'attendrait à ce qu'il y ait une prise de position et un regard critique et scientifique portés non seulement sur le colonialisme et le néocolonialisme mais aussi sur les guerres actuelles. En outre, dans la foulée des positions marxistes des années 1970, on a vu des prises de position qui revendiquaient un droit de regard y compris sur des guerres qui ne se passaient pas « chez nous », c'est le cas par exemple de la guerre au Vietnam ou des opérations de contre-insurrection en Amérique latine, qui touchaient les anthropologues à la fois comme objet d'étude et de débats. Sans doute faut-il examiner aujourd'hui les nouvelles modalités d'intervention humanitaire et leur liaison avec les guerres dites postmodernes et les situations post-conflit, comme le souligne l'anthropologue anglais Mark Duffield. Il y a aussi des liaisons étroites entre les conflits de classe, même si on ne les appelle plus ainsi, et des conflits violents qui ne sont pas des guerres, dans la mesure où on essaie de dépolitiser cet aspect pour en donner des lectures ethniques, tribales ou autres. Ainsi la dépolitisation de la question de la guerre vue par les anthropologues est-elle un autre aspect du débat que nous avons voulu ouvrir dans cet atelier. Elle est l'objet explicite de la communication de C. Hass. Mais la question de la posture à adopter face aux terrains et aux conflits qui les traversent a également été abordée par M. Mourre.

“

Dans l'épaisseur des frontières

”

« Cross Bronx Express ». Mais où est South Bronx ? Frontière et construction d'une légende

Martin Lamotte
Doctorant en anthropologie
EHESS-CEAF
martin.lamotte@ehess.fr

Situé au-dessus de Manhattan, le Bronx a longtemps gardé sa réputation de territoire à la marge. Aujourd'hui, dernière frontière des opérations de reconquête et de gentrification, le sud du Bronx, *South Bronx*, reste, pour ses habitants et ceux de New York, ce que l'on appelle communément un ghetto. Je voudrais, à l'aide de l'étude d'une situation dans le South Bronx, essayer de montrer en quoi la notion de frontière peut-être heuristiquement intéressante dans l'analyse des enjeux urbains.

J'utilise ici la notion de *boundaries*, qui ne trouve pas vraiment d'équivalent en français et qui est utilisé par Barth pour montrer les interactions entre des groupes différents. En suivant Barth, c'est à la marge, dans les frontières et ses interactions que l'on peut voir le processus de construction du groupe, processus déterminant le contour, les valeurs et normes ainsi que l'inscription spatiale du groupe. Chez Barth, la culture perd toute connotation essentialiste. Elle ne désigne pas une entité homogène et cohérente, dotée d'une existence propre, mais renvoie à certaines catégories de la pratique au sein d'un groupe. Il faut donc privilégier méthodologiquement et épistémologiquement l'interaction entre les individus comme unité d'observation puisque c'est là que se jouent les processus d'attribution et d'identification construisant la culture du groupe. Les interactions sont donc le lieu et le moment où les groupes s'affirment. Il s'agit donc non pas d'une identité au sens substantiel, mais au sens interactionnel, qui trouve sens dans les situations d'interactions. En ce sens donc, la frontière est quotidiennement mise en pratique, et constamment réactivée par la pratique.

Pour rendre visible cette interaction entre différents membres de groupes, je voudrais partir ici d'une situation que j'ai pu observer dans le South Bronx. Par faute de place, je ne pourrai pas faire une description détaillée de la situation, et je m'en tiendrai donc aux faits saillants. En juillet 2010, j'ai assisté à un concert donné par Dj Kool Herc à Crotona Park, situé en plein cœur du South Bronx. Kool Herc est l'un des pionniers de la musique hip-hop et il officie depuis 1970 dans le South Bronx. Peu de blancs sont présents au concert, et les seuls petits groupes sont donc d'autant plus visibles. Alors que Kool Herc entame la dernière phase de sa prestation par le signe X avec les avant-bras, signe de l'appartenance au Bronx, une petite rixe éclate dans l'audience. Certains jeunes blancs se seraient *appropriés* le signe et un groupe de femme dans la quarantaine le leur a reproché. « *Il ne suffit pas d'habiter dans le South Bronx (pour faire ce signe), il faut le sentir et il fallait le vivre* ». L'incident se clôt et le concert se poursuit. En quoi la notion de frontière m'aide à comprendre cette situation ? Et comment cette analyse montre que la notion de frontière peut-être heuristiquement intéressante ?

Tout d'abord, en suivant l'analyse de Barth, quand j'utilise la notion de frontière pour cette situation, on voit qu'elle n'est pas une fermeture. Dans cette situation, on a d'un côté une communication entre deux groupes dans certains domaines de la vie sociale, fondée sur des critères communs de jugement, ici la musique et la gestuelle qui l'accompagne. Cette situation, Barth la désigne sous le terme d'« articulation », où les deux acteurs en viennent à imaginer qu'ils « jouent le même jeu ». De l'autre, persistent des obstacles dans la

compréhension commune à travers des formes d'exclusion marquant des domaines de séparation, tel que le montre la rixe. Les interactions sont donc régies au niveau microsocial par un ensemble de rôles prescrits et d'interdits qui assurent le maintien de la différence culturelle et donc du groupe. Ainsi, en décentrant nos analyses et utilisant le concept de frontière, on se rend compte qu'il y a dans ces territoires de la marge une construction et de l'interaction, ce qui nuance l'analyse qui a pu être faite des ghettos en termes d'isolation sociale et d'anomie. Dans la scène que j'ai décrite, ce sont bien les acteurs qui construisent et qui défendent des frontières, identitaire et/ou spatiale. Celles-ci tiennent par et dans la fluidité de l'interaction.

Par ailleurs, si la frontière se révèle dans l'interaction, notre approche doit donc se focaliser sur les situations. Il faut donc s'efforcer de lire les structures sociales, les relations et les conflits qui font sociétés dans ces situations. Normes, règles de conduite et codes sont traduits en pratiques et sont manipulés par les individus dans des situations particulières. L'identité est alors mise en pratique dans une danse entre les acteurs. Méthodologiquement, l'anthropologue sur le terrain doit s'en emparer et s'efforcer à les décrire, les contextualiser et les décoder.

Enfin, il est nécessaire de penser les espaces de la ville et la frontière dans leur temporalité et non pas seulement dans leur spatialité. Nous éviterons ainsi l'écueil d'une compréhension de la ville trop statique et anhistorique, ce qui nous permettra aussi de prendre en compte le changement urbain. Dans ce conflit que j'observe à ce concert, ce qui se joue n'est pas seulement un conflit pour un espace, mais aussi un conflit dans l'interprétation du passé de ce territoire et du groupe qui l'occupe. Et donc de sa frontière. Dans ce cas, le passé est vu comme l'incarnation du vrai caractère de cet espace en marge. « *You had to lived it* ».

D'un autre côté, on peut dire que la tradition n'existe pas seulement dans le passé. Elle est aussi construite activement dans le présent. D'où l'enjeu de contrôler qui parle. Ce conflit d'interprétation du passé sert par ailleurs à légitimer une compréhension particulière du présent. Dans la situation présentée, nous avons à faire à deux types de processus de construction identitaire. Une identité forgée par l'extérieur, les jeunes blancs qui n'habitent pas dans le Bronx, mais qui y trouvent, l'espace du concert, une identité définie par le hip-hop. Une identité forgée à l'interne, construite dans le dedans. Mais surtout, ces deux identités se construisent dans le moment commun du concert, par l'interaction d'acteurs plus ou moins clairement définis (ici, racialement). Cependant, en creusant plus, l'anthropologue se rendrait compte qu'à l'intérieur de cette identité du dedans, se jouent d'autres frontières imaginaires qui sont définies par et entre les habitants. Les identités sont donc relatives, floues parfois, et volatiles car définies dans un moment de cristallisation, dans une situation à temporalité définie. La prise en compte du contexte historique permet de comprendre pourquoi dans cette situation, ce couple dedans-dehors (dit simplement habitants du South Bronx noir et Latino/non-habitants du Bronx blanc) est pris en compte au lieu d'un autre. Crotona Park est en effet le lieu, mythique, imaginaire et historique, de rencontre de la communauté hip-hop noir et latino depuis les années 1970. Se cristallise donc dans ce lieu, une identité hip-hop définie racialement et par un substrat historique. C'est donc le sens du lieu qu'il faut prendre comme référence pour expliquer cette situation. Une fois dit cela, il faut donc comprendre l'existence d'emboîtement des identités, ou des couples identitaires, qui sont activés en fonction de la situation et de son lieu d'exercice. Cela suppose donc que la frontière de la ville est incertaine, fluide, activée et réactive selon les situations. Les espaces qui sont dessinés sur une carte, par les habitants comme dans le cas de la définition du South Bronx, sont toujours des espaces incarnés dans un moment. Il faut donc penser en terme d'espace, et non de zones sur une carte, et donc au changement constant d'articulation de relations sociales selon le temps. La situation dans le contexte urbain s'accompagne ainsi d'une prise en compte du contexte historique.

Enfin, l'enjeu de la notion de frontière pour une anthropologie de la ville est la fois heuristique - dans la nécessité de comprendre les identités urbaines au sens situationnel et non substantiel -, méthodologique - dans la nécessité de recourir à l'analyse situationnelle - et politique - car il s'agit de nuancer le constat d'isolement social en décrivant des situations d'interaction entre les groupes et que la frontière est le lieu de la politique.

Les limites de Bruxelles : des friches comme lieux de ville

David Jamar
Doctorant en anthropologie
EHESS-CEAF et ULB-METICES
dajamar@ulb.ac.be

Les « friches » urbaines font, à Bruxelles, l'objet d'investissements contemporains. D'une part, du point de vue des pouvoirs publics (administration régionale, principalement), celles-ci sont principalement définies comme ce qui n'est pas la ville. En effet, l'émergence de la Région de Bruxelles-Capitale (1989) s'appuie largement sur une politique urbaine et d'aménagement du territoire dont les pratiques et énoncés se veulent héritiers des luttes urbaines des années soixante et soixante-dix (la « *reconstruction de la ville* » des comités de quartier). Contre la *bruxellisation*, il s'agirait de « *rapiécer* » la ville¹ tout en posant « ce qu'est la ville » comme ensemble de quartiers cohésifs et reliés d'un point de vue physique et social (figure de l'Habitant). En ce sens les « friches », les espaces extérieurs inoccupés sont à combattre, à cacher, à remplir et finalement à « urbaniser » dans le sens d'une lutte contre les « frontières » internes à la région.

De ce point de vue, nous sommes en présence d'une première acception minimale de la frontière : il s'agit d'une limite langagière tenue par des acteurs publics et soutenue par des mouvements urbains. Cette limite de qualification langagière soutient à son tour des dispositifs publics. Ces mots et dispositifs qualifient une frontière comme séparant une ville à défendre d'une « non-ville ».

Un deuxième sens de la frontière émerge en creux de cette séparation. Feraient la non-ville les espaces « *en tant qu'ils séparent* » des fonctions urbaines et des catégories sociales, des espaces dits infranchissables, discontinus et/ou difficilement accessibles. Du point de vue de cet urbanisme, les frontières étaient ce dont il s'agit de se débarrasser ou ce qu'il s'agirait de franchir pour améliorer l'accessibilité à tout espace pour « tout » Bruxellois.

Que ces lieux recèlent plus de possibilités qu'il n'y paraissait ne peut se dire qu'au regard de leurs appropriations affirmatives. C'est parce qu'ils vont faire intérêt déclaré pour des groupes que nous nous y sommes intéressés².

A partir du milieu des années quatre-vingt dix, des mouvements urbains prennent la forme d'interventions culturelles et artistiques³ et investissent, parfois de manière très éphémère, ces espaces qui occupent le plus souvent physiquement des positions aux confins de quartiers ou d'espaces aux fonctions claires (au sens des interstices spatiaux de Thrasher⁴). En tant que frontières (mais épaisses), en tant qu'espaces non plus vides mais interstitiels, ces espaces deviennent, pour ces mouvements, par l'usage physique des restes de ville (production de scénographies artistiques qui négocient avec les lieux), lieux d'expérimentation politique et sociale (négocier avec les usages). C'est au contact de ces espaces que se forment et se déforment des groupes, prélevant les uns sur les autres, bref que se constitue un « milieu »

¹ NOËL F. (1998), *La ville rapiécée. Les stratégies de la réhabilitation à Bruxelles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

² DESPRET, V. (2002), *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

³ Nous avons étudié une série de situations urbaines : PleinOPENair, des diffusions de films dans des lieux en friches, organisés tout au long des années 2000 par un cinéma (le Nova) et une association néerlandophone artistique-urbaine (City Mine(d)).

⁴ THRASHER, F. (1919), *The Gang: A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.

d'actions et de groupes parfois éphémères. Ces derniers développent des modes d'enquêtes visant à s'allier les traces ou les usages mineurs préexistants, propres à ces « frontières ». La frontière questionne dès lors et c'est en tant que question qu'elle devient, pour des interventions culturelles, intéressante. Une ville, portée par ces mouvements, se rejouerait alors dans et par ses « interstices ».

Il s'agit alors de saisir les transactions entre ce « milieu » de nouveaux milieux militants, de jeunes architectes et urbanistes et des pouvoirs publics qui tentent de réinventer leurs modes d'intervention sur « Bruxelles » : les uns fournissant aux autres de nouvelles références (valorisation des processus et de la « créativité »), de nouveaux modes d'actions (alliances publiques localisées), de nouveaux lieux possibles d'intervention au sein de la ville (lieux discontinus), et des images de ville.

Les « friches » font alors en retour l'objet de controverses les faisant osciller entre des lieux d'expérimentation militante et des ressources institutionnelles pour la production d'une géographie urbaine pensée à partir, non plus de la continuité de quartiers à rapiécer, mais de pôles urbains au sein d'une ville alors pensée comme « discontinue » *en soi* quitte à ce que cette discontinuité devienne, par les occasions d'intervention architecturales marquantes et créatives qu'elle permet, un élément de benchmarking urbain.

En ce sens, les anciennes frontières internes, après avoir été invisibles et expérimentées deviennent lieux d'enjeux rassemblant, de manière conflictuelle, des acteurs (milieux culturels alternatifs à institués, urbanistes, élus, administrations), tous concernés par l'échelle de la « grande ville ». Ce n'est plus alors tant d'un épaississement de ces frontières qu'il s'agit que d'une transformation de cette épaisseur en « enjeux » pour des groupes aux intérêts opposés mais prédéterminés. Ainsi pensées, les frontières existent sur un troisième mode, non plus invisible, non plus ensuite touffue, trouble, mais sur un mode faisant exister un faisceau de lignes d'oppositions clairement identifiables.

Bibliographie

NOËL, F. (1998), *La ville rapiécée. Les stratégies de la réhabilitation à Bruxelles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

DESPRET, V. (2002), *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

THRASHER, F. (1919), *The Gang: A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.

La frontière comme vitesse : trafic des marchandises et système de *Security* dans les ports commerciaux italiens

Filippo Furri
Doctorant en anthropologie
Université de Montréal
furrifilippo@hotmail.com

Cette intervention se propose d'interroger la notion de frontière dans sa dimension fonctionnelle de lieu de transit : l'on considère ici la frontière comme élément et instrument politique et géographique, donc je me réfère à la frontière étatique.

Or la forme-frontière « géopolitique » se concrétise et se structure, comme dispositif politique, juridique et économique, avant tout par rapport à la fonction de lieu de transit qu'elle assume, par rapport à sa nature liminaire, qui modifie sensiblement le statut et la nature de ce qui la traverse.

C'est-à-dire que la frontière prend sa forme à partir de sa fonction, qui n'est pas indépendante et absolue mais qui est au contraire le produit des relations de force, politiques et économiques, entre les deux univers qu'elle sépare et connecte en même temps.

Non simplement une ligne mais une zone, une surface qui est une zone de tension, de « conflit », de superposition et de confrontation avec l'extérieur.

Une zone dans laquelle s'organisent des points de passage privilégiés, et qui se voudrait ailleurs imperméable ; une zone qui, comme l'explique très bien Paolo Cutitta dans son « *Segni di confine* », se caractérise par une extension plastique, qui se crispe et se détend, qui se diffuse et se renferme, qui pulse : Cutitta parle d'extraversion et d'introverson de la frontière, mieux de frontière « *estroflessa e introflessa* », avec l'idée de flexion temporaire, sélective, fonctionnelle, exceptionnelle de son dispositif de contrôle, de ses instruments sécuritaires, et aussi du dispositif judiciaire, économique et administratif qui la constitue.

Si la frontière comme ligne est une abstraction et une simplification géopolitique, concrètement elle se présente comme espace circonscrit, bien que variable et plastique. Elle a une extension spatiale déterminée par les éléments qui la définissent : vers l'extérieur, elle marque la limite de la souveraineté territoriale (frontières d'un autre état, eaux territoriales) ; vers l'intérieur elle s'étend jusqu'où ses dispositifs s'étendent (marge de manœuvre de la police de frontière, des services des douanes...). Mais soit vers l'extérieur soit vers l'intérieur, ces limites sont variables et se prolongent, comme on va le voir dans le cas du contrôle des zones portuaires.

On pourrait donc dire que la frontière est une zone-limite à surface variable : sa fonction n'est pas simplement celle de marquer la limite de deux souverainetés distinctes (fonction statique) mais surtout celle d'organiser, de régler, et de contrôler le transit de personnes comme de marchandises entre intérieur et extérieur (fonction dynamique). Cela à travers le déploiement d'un dispositif complexe et articulé.

Or, le transit à travers une surface implique un temps déterminé de passage à travers ce dispositif, donc une « vitesse de transit » (E/T) variable, qui dépend du « coefficient » de résistance de l'élément en transit et de la perméabilité de la zone de frontière. Dans un espace portuaire, où la frontière se matérialise comme point privilégié de transit et de filtrage, cette dynamique est assez évidente ; en plus, le fait de se poser comme frontière face à un espace international et pas à une autre souveraineté étatique, nous permet d'observer le dispositif

frontière dans sa forme la plus claire.

Si pour les voyageurs et les marchandises « en règle », la frontière se constitue comme ligne ouverte avec la moindre résistance possible – moins de contrôles, moins de retards, moins de questions administratives (c'est un peu l'idée à la base de la fondation de l'UE)-, pour tout ce qui ne répond pas aux conditions de transit elle se constitue comme espace de filtrage, de vérification, de blocage, et s'imperméabilise à travers la mise en place d'une série progressive de « limites ».

La frontière - dans notre cas la frontière maritime portuaire - pourrait se représenter donc de façon intuitive comme un grillage où les lignes de mouvements (verticales) se croisent à celles de contrôle (horizontales). L'exigence de faciliter et rendre toujours plus rapide le transit « en règle » se croise avec la nécessité de limiter le transit de produits irréguliers ou de personnes irrégulières.

Les contrôles des marchandises dans le port de Naples - que l'on prend ici comme exemple - s'effectuent sur 8 à 10 % des conteneurs (supérieur à la moyenne nationale) mais les instruments disponibles (scanner à rayons X, etc.) ne sont presque jamais en service et la police de frontière et de douanes procède à des inspections directes. La logique qui sous-tend ce transit est donc celle de la vitesse : moins de temps sur le quai ou dans le port signifie moins de frais, de dépenses, plus de trafic. La masse de marchandises qui transite par le port napolitain ne peut pas être complètement contrôlée, car un contrôle systématique impliquerait un ralentissement insoutenable pour l'économie commerciale de cet espace.

L'autre logique, celle du contrôle, est antithétique à celle-ci : il faudrait pouvoir contrôler tout navire, tout conteneur, être sûr que tout est en règle, que tout se fait dans la norme. Il faudrait énormément de temps et on ne peut pas se le permettre. Qu'est-ce qui se passe alors ?

La logique de contrôle est inscrite depuis 2002 dans un plus large système normalisé de sécurité portuaire, le ISPS code (International Ship and Port Security), qui a été adopté par l'OMI à la suite du 11 septembre 2001 et qui se présente comme un dispositif de sécurité anti-terroriste mais qui, toutefois, cache une logique bien plus intéressante.

Le ISPS code est surtout un dispositif qui oblige tout le système maritime et portuaire à s'organiser, pour répondre à des standards de sécurité, pour privilégier la fonction commerciale (vitesse). Comment garantir l'efficacité du système de transport maritime (90 % des marchandises font dans leur vie au moins un voyage en cargo) sans apparemment décliner la dimension sécuritaire ? La réponse est de déléguer, de privatiser, de déplacer les contrôles.

Or, on ne rentre pas dans la question, extrêmement complexe et difficile à rapprocher de l'économie souterraine portuaire, les cas de corruption et de trafic illégal. (Exemple de production offshore). Il y a une convenance qui vient avant toute chose et qui demeure un objet d'enquête dangereux et extrêmement compliqué : on s'occupe ici des contrôles envers l'immigration illégale, car en raison du discours sécuritaire dominant, ceux-ci sont souvent plus visibles, sinon exhibés. On interroge donc les ambiguïtés et les contradictions du dispositif de contrôle « sur les personnes » en espace portuaire et maritime, à travers cette idée de frontière-vitesse.

Si en effet dans les discours officiels, les contrôles sur la marchandise en transit se font principalement pour intercepter les trafics illégaux (drogue, contrebande, etc.), en même temps ils ciblent, de façon moins explicite et « collatérale », la migration clandestine.

Si, selon les media, le phénomène concerne presque uniquement Lampedusa et la Sicile, il est pourtant démontré – voir le rapport Migreurop à paraître – qu'une partie importante des migrants transitent illégalement sur des bateaux commerciaux. Les cas connus concernent

surtout la frontière adriatique (ferry mixtes de Grèce) car des informations ont émergées sur la frontière gréco-italienne.

Les cas de *sowaway*, de clandestins à bord des cargos, sont peu nombreux. Pourquoi ? Car le cas d'une personne à bord découverte dans un port est un problème, cela peut provoquer des retards énormes pour tout le trafic, cela implique des frais et des amendes pour l'armateur et la compagnie, et des conséquences judiciaires pour le capitaine du navire et son équipage. Il faut régler le problème avant (en navigation) ou à la limite il vaut mieux le laisser passer. S'il arrive que le migrant « clandestin » soit découvert dans le port, c'est parce que on n'a pas pu l'éviter. (Entretiens : cas de Naples - VERA D ; de Gênes),

Le ISPS code prévoit la sécurité dans les ports mais surtout des obligations pour les compagnies et les bateaux. Il faut, avant arriver dans le port, être sûr qu'il n'y aura pas des problèmes.

L'équipage fouille les bateaux en navigation, le capitaine peut/doit enfermer un éventuel clandestin, le dénoncer à la police de frontière du port le plus proche, mais cela provoquera des problèmes, une imputation pour aide à l'immigration clandestine, une amende pour violation du code etc.

Or, il existe un code maritime international qui oblige à prendre en charge tout voyageur, mais il y a surtout des exigences marchandes et des risques à prendre. Il y a la possibilité d'accuser le clandestin de piraterie.

Ce qu'il se passe, si on revient à notre questionnement sur la frontière, est que le dispositif de contrôle se déplace sur les bateaux, donc sur un moyen de transport qui navigue en eaux internationales, pour que le dispositif commercial ne soit pas obligé de subir de ralentissement et les conséquences de problèmes éventuels.

Le grillage-frontière se décale. Parallèlement au processus d'externalisation des contrôles sur l'immigration, on est ici face à une privatisation des contrôles...

Le contrôle réel se privatise et sort de l'espace frontière conventionnel pour ne garder que son simulacre, des fictions de contrôles ; les grillages qui délimitent les ports sont là moins pour contrôler que pour cacher que les vrais contrôles se font ailleurs, selon des logiques d'intérêt privé et qui ne sont presque pas visibles.

Les contrôles privés anticipent la frontière conventionnelle (et son dispositif officiel), et deviennent un facteur commercial-économique avant d'être politique-étatique.

Les frontières de l'élite. Le monde de la mode entre glamour et précarité.

Giulia Mensitieri

Doctorante

EHESS-CEAF, École nationale d'Architecture Paris la Villette, Laboratoire Architecture

Anthropologie

giulia.mensitieri@gmail.com

Dans les autres communications de ce même atelier, il a été question d'explorer des espaces liminaires : le boulevard périphérique à Paris, des interstices comme des friches, des squats, des ghettos, ainsi que d'autres objets faisant appel aux multiples dimensions de la frontière.

Or, si les réalités décrites sont marginales et marginalisées du point de vue social et spatial, c'est parce que dans les logiques urbaines, d'autres réalités existent, d'autres groupes qui sont au centre, qui représentent le centre, et qui sont les destinataires de la ville en devenir. Ces acteurs, par leur prise de place, poussent les « autres » aux marges, et repoussent les marges.

Les acteurs auxquels je m'intéresse constituent précisément ce centre, ils incarnent une sorte de citoyen modèle, ils déclenchent activement les processus de gentrification, et sont les destinataires privilégiés des politiques urbaines.

Ici, ma tentative d'une anthropologie du décentrement consiste à chercher non pas aux marges, mais aux marges du centre, aux marges de l'élite, dans une frontière qui est effectivement épaisse par son caractère intrinsèquement liminaire. Il s'agit, comme nous allons le voir, d'une population placée dans un entre-deux, partagée entre une position de pouvoir et une réalité professionnelle précaire, et ce en dépit de la symbolique d'un modèle dominant qu'elle s'approprie. Une population qui se revendique d'un cosmopolitisme sans frontières, tout en produisant paradoxalement des frontières au sein de la ville contemporaine.

La frontière est abordée comme un outil par lequel nourrir la réflexion de la thèse. Il ne s'agit donc pas d'une frontière matérielle en tant qu'objet de la recherche, mais d'une métaphore heuristique. La frontière est entendue dans sa dimension symbolique et sociale, elle est un emplacement privilégié par lequel observer comment et où s'engagent des processus d'inclusion et d'exclusion, des rapports de forces, et des dynamiques identitaires, dans le contexte du terrain en cours.

La globalisation se caractérise notamment par des frontières transversales : elles procèdent de dynamiques supra ou transnationales, et sont à l'origine de la formation de nouvelles classes et de nouveaux processus d'exclusion.

À partir du terrain de ma thèse, je me concentre sur l'émergence d'une catégorie sociale symboliquement hégémonique dans la ville contemporaine : l'élite cosmopolite (Friedman, 1999). Pour le dire avec l'anthropologue Jonathan Friedman, le cosmopolitisme implique du point de vue de « l'idéologie », la capacité de distancier de soi-même d'où on est et d'où on vient. Chez les cosmopolites, la diversité culturelle est consommée sous forme de produit, et est appropriée dans les vies sous forme d'esthétique. Les subjectivités se construisent par le bricolage et l'incorporation de ces référentiels multiples. Les parcours de vie multilocalisés, la mise en scène d'une sorte

d'unicité créative et exceptionnelle, produisent de nouvelles figures d'autoreprésentation. Les métaphores de l'ouverture et du décloisonnement forment la trame centrale sur laquelle se construisent ces identités. Les discours de ces acteurs prêchent l'appartenance à un *mundus* : en se construisant comme acteurs d'une scène-monde, ils s'affirment par une idéologie de la non-frontière. L'imaginaire de cette élite cosmopolite est dépouillé de démarcations entre appartenances locales, lieux géographiques, et milieux sociaux.

L'ethnographie, par contre, expose crûment de nombreuses contradictions entre ces discours et les réalités factuelles. Elle laisse émerger l'existence et la production constante de frontières identitaires, sociales, économiques et spatiales, entre ce « monde » (Augé, 1994) et les autres réalités socio-anthropologiques qui lui sont juxtaposées. Le terrain nous montre également la production de frontières inexplicites au sein de ce même cosmos.

A l'intérieur de cette population transnationale, je m'intéresse aux travailleurs du monde de la mode que j'observe par un terrain localisé à Paris et à Bruxelles. Mon ethnographie concerne des grands créateurs, des jeunes créateurs, des designers, des stylistes, des mannequins, des photographes, des habilleuses, des graphistes, ainsi que d'autres profils du secteur. Cosmopolite de fait, car peuplé par des individus de toutes origines, ce milieu est aussi producteur d'imaginaires globalisés. Il est en outre investi d'une valeur symbolique très forte : il incarne une certaine idée de *cool* et de modernité, qui est précisément celle de la mondialisation culturelle. Il s'agit également d'un monde couvert d'une aura de glamour. Travailler dans la mode est quelque chose qui « fait rêver », c'est du moins ce qui ressort régulièrement lors des entretiens.

Ce monde jouit d'un capital symbolique très positif. C'est précisément ce capital, et le prestige social qui en découle, qui constituent pour ces acteurs la clé d'accès à l'Olympe des élites. Car comme le terrain le révèle, du point de vue économique, la plupart des travailleurs du monde de la mode se trouvent dans des conditions de précarité.

Ce milieu professionnel est sujet à un écart croissant entre une élite (au sens « classique » du terme) détenant le pouvoir contractuel et le pouvoir décisionnel, et une masse de travailleurs amenés à accepter des rémunérations basses, des formes précaires d'emplois souvent non déclarés, qui agit avec une autonomie très relative au sein d'une réalité fortement hiérarchisée.

Or, ces sujets se perçoivent et sont perçus comme une élite, ce qui les place dans cette catégorie.

Je me heurte à l'existence d'un décalage significatif sur deux niveaux : d'une part, on pourrait dire en caricaturant que les cosmopolites de la mode perçoivent leur propre monde comme une communauté harmonieuse d'individus hétérogènes, épanouis par l'expression de leur propre créativité. Or, cette perception diffère de la réalité professionnelle décrite. Car comme on l'a vu, ce monde est fait d'une certaine forme de diversité, mais aussi d'asymétries qui s'objectivent en formes de domination. Mais le décalage existe également à une autre échelle, à savoir la représentation qu'ont du monde de la mode ceux qui n'en font pas partie. En effet, s'il est vrai que la réalité professionnelle de ce milieu est souvent inconfortable et instable, travailler dans la

mode peut aussi conférer un pouvoir symbolique fort, un capital social important, grâce à l'image positive et attirante dont le secteur dispose dans la société contemporaine.

Où se placent donc les frontières dans cet emboîtement de dominations et de capitaux symboliques, sociaux et matériels ? Où se placent les frontières au sein de l'élite, et celles de l'élite même ? J'espère trouver des pistes d'analyse à ces questions par le travail de thèse. Dans cette réflexion, je mobilise la notion de frontière pour me placer là où ces hiatus et ces décalages ont lieu. La frontière est dans ce cas l'espace où coexistent des éléments contradictoires. S'installer dans cet emplacement décentré est une démarche fondamentale pour essayer d'appréhender la complexité d'un objet propre à l'anthropologie du contemporain (Augé, 1994).

Bibliographie

AGIER, M. (2009), *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*, Paris, Academia-Bruylant.

AUGE, M. (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

FRIEDMAN, J. (1999), « Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie », in *Journal of world-systems research*, vol, 2, summer, <http://jwsr.ucr.edu/>, pp. 391-411.

Soit Barbès, une frontière... un « ailleurs » en négociation

Maria Anita Palumbo
Doctorante en anthropologie
EHESS- LAA
mariaanitapalumbo@yahoo.fr

Soit Barbès-La Goutte d'Or, un quartier situé dans le Nord-Est de Paris ; un quartier populaire historique, fonctionnant depuis plus d'un siècle comme "centralité immigrée" (Toubon et Massamah, 1990).

Soit Château Rouge en particulier, une "centralité africaine" (Bouly de Lesdain S., 1999), centre commercial à ciel ouvert, où surtout les week-ends, les rues et boutiques du quartier se remplissent de vendeurs et acheteurs des produits les plus divers.

Soit Barbès, la station de métro où domine l'impression de ne pas avoir traversé Paris mais changé de monde.

Soit Barbès, l'image d'un quartier dangereux, d'une zone de non-droit, mise à l'écart dans la mythologie spatiale dominante et locale de Paris en tant qu'espace hors-norme, occupant dans la sphère médiatique nationale une place qui a contribué à sa stigmatisation dans la géographie mentale et dans les trajets quotidiens des Parisiens.

Soit Barbès, un espace en « réhabilitation » depuis plus de 25 ans, objet d'une politique publique de rénovation ciblée qui vise à normaliser ce quartier avant tout en travaillant son espace public concret, ses équipements et ses bâtiments.

Soit Barbès le « village » cosmopolite valorisé par sa « différence » où le monde cohabite avec soi-même, dans un espace public du plus grand pluralisme.

Soit Barbès l'exotique à Paris avec tout ce que cela a de déroutant et de séduisant à la fois, où Paris se met en scène en tant que ville hors de la France, centralité d'un territoire bien plus large que l'hexagone.

Barbès est un espace qui a été et est produit à la fois comme extérieur et intérieur. Peu importe la valeur positive ou négative qu'on lui attribue, Barbès est le nom d'un espace entre Paris et son contraire, entre un territoire connu et l'inconnu. De multiples facteurs sociaux et spatiaux font de cette portion de ville une frontière dans le sens d'un espace où se négocie un processus d'inclusion et parallèlement de mise à distance dans l'économie globale de la ville. Sur Barbès se joue un mouvement qui est celui d'une négociation matérielle et imagée entre Paris et un espace « autre ». La frontière apparaît ici en tant qu'espace d'accumulation et de précipitation de représentations et de logiques différentes d'appartenance. La frontière est un « ailleurs » dans la ville. Un ailleurs qui n'est pas l'inverse d'un ici référencé, fixé. Au contraire, il fonctionne comme confluence et prolongement de plusieurs « ici » qui s'emboîtent et se confondent selon les échelles et les contextes, un « espace entre » : l'« Ailleurs » comme forme de spatialisation d'un espace où se croisent et se brouillent différents rapports d'altérité et identité à plusieurs échelles (collectives et individuelles). En mobilisant cette notion de l'Ailleurs, on est dans une relation d'inter-spatialité qui est considérée ici dans son épaisseur, dans son extension. D'une certaine manière quand l'ici finit, l'ailleurs commence. Mais ce seuil n'est pas fixe car sa négociation participe à la "plasticité du chez nous" (De Baise et Rossi, 2006 : 24). Et alors cet espace émerge comme la possibilité d'une frontière épaisse où toute la complexité de l'« habiter » émerge dans la valse glissante des relations entre un territoire et l'identité, entre des territoires et leurs identités. Dans cet espace les gens font avec et s'inventent, produisent des manières d'habiter et d'être dans la ville. Les habitants, ici entendus au sens large, développent des compétences, de compositions d'articulations et de négociations quotidiennes. Un mouvement constant de

négociation identitaire s'installe dans cette cohabitation, stimulant les catégories d'orientation dans la diversité et de construction de soi. Cet espace, par la constante confrontation à différents degrés d'altérité qu'il impose (culturelle, sociale ou bien de genre) dynamise les constructions des catégories des "autres" et du "soi" en soulevant la question de l'ici et du là-bas. A l'opposé des espaces pacifiant tels que les définit Sennett, ici le "nous" et le "vous" aussi bien que "l'ici" et le "là-bas" se trouvent secoués. Habiter cet espace c'est éprouver l'étrangeté et côtoyer l'étrangeté des autres. Habiter Barbès, faire de la frontière un chez-soi, c'est habiter le malentendu. Mais à Barbès, les projets urbains en cours embrassent de plus en plus une rhétorique et des actions qui correspondent à la volonté de faire territoire, dans un sens précis de territoire national-français, où la mixité recherchée se confond de plus en plus avec une définition identitaire "française". Ce processus de domestication d'un lieu vise à « transformer le malentendu en entente » (La Cecla, ? : 46) et rendre visible l'enjeu de cette frontière interne (Balibar, 1996) qui suit le mouvement d'un débat dont les termes de discussion semblent se jouer dans la sphère du Politique et donc bien au-delà du quartier même. Il s'agit en effet d'un lieu au croisement entre les dynamiques internes du mouvement ségrégatif urbain et les effets locaux des dynamiques de négociations des marges nationales. Voilà qu'une autre notion de la frontière émerge, qui ne se contente pas de fixer à un endroit les limites d'un espace, mais qui prétend se déplacer plus loin. Une frontière "purgatoire" qui vise soit à absorber au dedans le "dehors" qu'elle héberge, soit à repousser ce "dehors" dans un espace encore plus loin. C'est alors qu'un autre conflit prend place quant au rythme et la plasticité de l'épaisseur de cette frontière : entre le "faire lieu" des habitants et des temporalités longues et insistantes du quotidien, et le "faire territoire" des institutions qui semblent viser la résolution du malentendu et le déplacement de la frontière.

La limite comme espace sensible.

Le boulevard périphérique de Paris, une frontière en transformation

GATTA, Federica
Architecte

Doctorante en anthropologie urbaine
UMR 194 EHESS-IRD CEAF, UMR7218 LAVUE-ENSAPLV LAA
fed.gatta@gmail.com

La limite et ses périmètres

La question de la limite de Paris a largement été au centre des débats sur l'aménagement depuis la construction de l'enceinte de Thiers en 1840, de sa successive démolition et de son réaménagement tout au long de la première moitié du XX^e siècle. De la progressive construction des logements HBM, aux équipements sportifs et scolaires, à la conception d'une série de fonctions exceptionnelles, jusqu'à l'implantation de l'autoroute urbaine¹, cette phase initiale voyait la bande de territoire annulaire comme une porte d'entrée qui devait signer la césure entre le centre ville et les communes voisines. À partir des années 1980 une préoccupation contraire, celle de l'*insertion* des banlieues, ouvre une nouvelle phase de réflexion urbaine. Les visions des urbanistes trouvent un appui politique concret seulement à partir de 2001, date de l'élection de l'actuel maire de Paris, Bertrand Delanoë.

C'est justement à partir de cette année que la Mairie de Paris commence à produire une série d'études et d'expositions sur la question de l'insertion urbaine du boulevard périphérique. Dans ces études préparatoires, comme celle commanditée par la Mairie de Paris à l'agence d'architecture TVK en 2008, *No-Limit*, l'espace physique de la limite est décomposé en une série d'éléments problématiques servant à cibler des tranches d'interventions. Le périphérique devient en même temps un élément historique, un espace vert, un élément de connexion fondamentale, un espace foncier à exploiter, une source de pollution, une limite physique ou une séquence de différents types de paysages.

Cette démarche architecturale se juxtapose à celle d'une politique sociale ayant pour but de définir des périmètres d'intervention sur la base d'une série de taux de priorité. Les données statistiques sur lesquelles s'appuient ces taux concernent le niveau de revenus, le taux de chômage, la présence de population immigrée et la situation de l'éducation, en particulier le retard en primaire. L'Observatoire de Quartiers, institué par la Mairie de Paris en 2004, représente l'outil administratif fondamental de cette politique. À cela s'ajoutent les Contrats Urbains de Cohésion Sociale qui définissent le cadre contractuel de la Politique de la Ville et contribuent à la définition d'une « géographie prioritaire »² d'intervention à travers des actions d'*intégration* et d'*aide sociale*.

Ces deux typologies d'intervention, réunissant les deux approches principales de la rénovation urbaine classique³, se traduisent, à partir de 2002, en onze Grand Projets de Renouvellement Urbain, placés sur la couronne périphérique. Leurs objectifs sont le *désenclavement des quartiers*, l'*insertion sociale*, l'*amélioration de l'habitat*, le *développement économique et environnemental*, et la *coopération intercommunale*⁴.

¹ Voir COHEN, J.-L., LORTIE, A. (dir.) (1992), *Des fortifs au péfif. Les seuils de la ville*, Paris, Pavillon de l'Arsenal et Picard.

² APUR, Mairie de Paris, *La politique de la ville à Paris. Observatoire des quartiers prioritaires. Rapport 2010*, Paris, APUR.

³ DONZELOT, J. (2001), *Faire société. La politique de la ville aux États-Unis et en France*, Paris, Seuil.

⁴ Voir le site de la Mairie de Paris : http://www.paris.fr/politiques/vie-de-quartier/grand-projet-de-renouvellement-urbain-g-p-r-u/rub_6144_stand_612_port_13817

Extraits des notes d'une première traversée flottante⁵

La chercheuse, après un premier tour motorisé, insatisfaisant mais nécessaire, à travers la « vitesse » des 35 km de l'autoroute, chargée des mythes métropolitains comme celui du Prince Noir⁶, se lance dans une véritable approche sensible de cet espace à l'apparence *anti-humain*. Objectif : marcher à pied le plus près possible de l'autoroute en faisant le tour interne en sens horaire et externe en sens antihoraire ; cette fois-ci en suivant les pas d'autres mythes, ceux des psycho-géographes⁷.

25 Juin - En arrivant de Paris vers le boulevard périphérique en direction nord, la ville change d'humeur : les piétons se raréfient et ceux qui restent marchent plus vite ou plus lentement, presque à souligner le temps de leur passage à travers les tunnels ou les ponts. Le tissu urbain prend une pause pour se retrouver identique ou complètement changé au delà du faisceau de rues, des équipements sportifs et des bâtiments qui affrontent l'autoroute en composant le système de cette « ville du périphérique »⁸.

La chercheuse traverse le marché de Clignancourt, ici la ville fait une pause pour laisser la place à une liminarité qui est à la fois spatiale et sociale. Les codes de communication changent, les rapports d'altérité s'inversent et s'exaspèrent, les interstices sont habités par des pratiques de socialisation étrangères au reste de la ville.

Le pont sous l'autoroute de la Porte de Montmartre se présente aux yeux de la chercheuse comme un lieu trop dense pour être seulement traversé. Assise sur un poteau de stationnement elle regarde les interactions et en répertorie la variété. Ici un marché illégal d'objets de récupération a lieu quotidiennement. Les vendeurs sont assis sur des chaises pliables et exposent leurs marchandises sur des toiles posées par terre. Un vendeur de boissons tunisien s'approche pour parler du fonctionnement de ce marché « *pour les pauvres* » qui, selon son avis, ne dérange pas les riverains : « *on est loin des bâtiments ici* ». La chercheuse regarde instinctivement la barre d'immeubles à vingt mètres d'elle en se rendant compte qu'il ne se réfère pas à une distance objective, mais symbolique.

Son attention reste sur ces immeubles de logement sociaux qui côtoient l'autoroute. Celui à l'Est, est en complète démolition, l'autre a l'air d'avoir été rénové depuis peu. Au pied de ce dernier, un bâtiment bas coloré qui héberge une crèche, parle le registre d'une « blob architecture » de toute nouvelle génération.

Plus loin une camionnette distribue des permis de stationnement aux vendeurs. La chercheuse découvre qu'il s'agit d'une association qui, suite à des nouvelles polémiques sur la prolifération dans les dernières années des marchés informels dans Paris⁹, opère une forme de régularisation de cette pratique à travers des opérations d'*organisation*, d'*accompagnement* et de *pacification* avec le reste du quartier. Cette démarche se base sur une volonté de reconnaissance sociale des « biffins » en tant que *citoyens* à travers un *encadrement* de leur pratique.¹⁰

La chercheuse revient vers le petit marché en se rendant compte des petits signes cachés de la normalisation de cette pratique informelle : sous les toiles des vendeurs, des carrés blancs dessinés par terre avec des numéros font écho à un imaginaire de parking.

⁵ PETONNET, C. (1982), « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien » in *L'Homme*, tome 22 n° 4, pp. 37-47.

⁶ Motocycliste qui a fait scandale dans les années '80 en parcourant l'anneau en 11 min.

⁷ DEBORD, G. (1955), « Introduction à une critique de la géographie urbaine » in *Les lèbres nues*, n°6, Bruxelles.

⁸ TOMATO ARCHITECTS (2003), *Paris, la ville du périphérique*, Paris, Le Moniteur.

⁹ Voir la recherche MILLIOT, V. (dir.) et TASTEVIN, Y.-P. (2010), *Les archipels de la Goutte d'Or. Analyse anthropologique d'une métropolisation par le bas*, Programme de recherche « CULTURE ET TERRITOIRES EN ILE-DE-FRANCE », URL : http://culture-et-territoires.fr/IMG/pdf/V_Millot_Archipels_1.pdf

¹⁰ Association AURORE. Voir <http://auroreasso.blogspot.com/2011/03/le-carre-des-biffins-comme-rupture-avec.html>

Problématisation du regard

La frontière ici c'est un constat, son épaisseur un élément évident, leur spécificité est le détournement opéré par les projets en cours.

Qu'arrive-t-il lorsque la limite se rétrécit ? Lorsqu'un espace qui a été représenté comme résiduel se retrouve au centre du discours sur l'évolution de la métropole ? Quelles forces et quels acteurs opèrent dans un processus de ce type ?

En mettant en suspension l'hypothèse qui voit la vie des marges de cet espace périphérique comme un élément en voie de domestication mis en danger par la transformation urbaine, ce qui semble intéressant dans ce contexte sont les rapports entre ceux qui l'habitent et ceux qui opèrent ou empêchent la transformation même. En partant de la nécessité d'opérer un décentrement du regard anthropologique¹¹ face à la complexité de la ville, c'est justement le mouvement temporel et physique de l'espace qui amène ma recherche à s'interroger sur le type de décentrement possible par rapport à cet objet.

L'exploration physique de l'espace d'entre-deux et de ses pratiques nous montre qu'à la marge de la limite se trouve une deuxième épaisseur. Une épaisseur différente de celle interne qui représente la zone franche où s'opère une suspension *hétérotopique* de la réalité. Au moment de la transformation, en effet, se produit aussi une frange de négociation politique qui s'arrête sur le bord avant d'y rentrer pour agir. C'est sur cette marge externe, non seulement symbolique mais aussi spatiale, que les forces de transformation se rencontrent et produisent des actions et des discours sur la légitimité et les modalités de l'action. C'est ici que les actions « top-down » des urbanistes et politologues présentées en introduction, trouvent des frottements ou des fluidisations par des opérateurs « bottom-up » locaux. Dans cette marge, les échelles de l'aménagement trouvent un point d'observation privilégié par rapport à leur articulation.

L'enquête de terrain nous montre que ce n'est que dans un deuxième temps que les « habitants » participent à cette revendication sur le processus de transformation. Elle se fait tout d'abord par des acteurs associatifs de différente sorte (écologistes, artistes, urbanistes bénévoles, historiens amateurs) qui agissent sur l'espace public pour revendiquer une « réappropriation » par le bas ou une légitimation des pratiques existantes (comme dans le cas présenté dans les notes de terrain). C'est justement face à ce constat que la recherche souhaite ouvrir deux pistes de réflexion sur la frontière : une sur l'*habitat* et l'autre sur l'*appropriation* de l'espace.

Sur ces marges d'interface, les actions collectives expriment un *habité* en pleine contradiction entre l'*auto-affirmation spatiale*¹² et la reconnaissance institutionnelle des pratiques informelles. En se proposant eux-mêmes comme des habitants, mais d'exception, ces acteurs produisent des nouvelles frontières de légitimité d'action sur l'espace.

Dans le même temps les actions de ces acteurs présentent une réponse aux inégalités urbaines à travers la construction d'espaces publics hybrides. Cette interaction entre une appropriation faite par *usage exclusif* et un type d'action basée sur le *contrôle de l'espace*¹³ amène également une réflexion sur la nouvelle frontière entre espace public et espace communautaire.

¹¹ Je fais ici référence aux thèmes développés par Michel Agier dans le séminaire « Le décentrement de l'anthropologie » (2010-12) à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

¹² ILLICH, I. (1992), *Dans le miroir du passé. Conférences et discours. 1978-1990*, Paris, Descartes et Cie.

¹³ RIPOLL, F. et VESCHAMBRE, V. (dir.) (2008), « L'appropriation de l'espace comme problématique » in « L'appropriation de l'espace : sur la dimension spatiale des inégalités sociales et des rapports de pouvoir » in *Noroi*, [En ligne], 195 | 2005/2, pp. 7-15.

Références bibliographiques

- APUR, Mairie de Paris, *La politique de la ville à Paris. Observatoire des quartiers prioritaires. Rapport 2010*, Paris, APUR.
- COHEN, J.-L. et LORTIE, A. (dir.) (1992), *Des fortifs au périif. Les seuils de la ville*, Paris, Pavillon de l' Arsenal et Picard.
- DEBORD, G. (1955), « Introduction à une critique de la géographie urbaine » in *Les lèvres nues*, n°6, Bruxelles.
- DONZELOT, J. (2001), *Faire société. La politique de la ville aux États-Unis et en France*, Paris, Seuil.
- FOUCAULT, M. (1984), « Des espaces autres », in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, pp.46-49.
- ILlich, I. (1992), *Dans le miroir du passé. Conférences et discours. 1978-1990*, Paris, Descartes et Cie.
- MILLIOT, V. TASTEVIN, Y.-P. (dir.) (2010), *Les archipels de la Goutte d'Or. Analyse anthropologique d'une métropolisation par le bas*, Programme de recherche « Culture et territoires en Île-de-France », URL : http://culture-et-territoires.fr/IMG/pdf/V_Millot_Archipels_1.pdf
- PETONNET, C. (1982), « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », in *L'Homme*, tome 22 n°4, pp.37-47.
- RIPOLL, F. VESCHAMBRE, V. (dir.) (2008), « L'appropriation de l'espace comme problématique » in « L'appropriation de l'espace : sur la dimension spatiale des inégalités sociales et des rapports de pouvoir », in *Norois*, [En ligne], 195 | 2005/2, pp. 7-15.
- TOMATO ARCHITECTS, (2003), *Paris, la ville du périphérique*, Paris, Le Moniteur.

Des frontières internes dans le travail social : entre discours et pratiques¹

David Puaud
Doctorant en anthropologie, EHESS-CEAF
Educateur Spécialisé
pauddavid@yahoo.fr

L'épaisseur des frontières peut être appréhendée à travers un objet : l'étude des *relations éducatives*² se nouant au sein du *travail social*. Les métiers propres au secteur social sont des supports privilégiés pour analyser les jeux et enjeux de ce que l'on peut appeler le processus de normalisation des déviants. Dans la relation éducative, se reconfigurent ce que l'on peut nommer des frontières statutaires et/ou identitaires.

La relation d'aide en *travail social* se caractérise bien souvent par des liens dissymétriques. L'*usager* d'un service social, ou bien *pris en charge* par une *institution*, se retrouve en situation d'asymétrie via un agent social qui a pour mission d'*orienter*, d'*insérer*, de *réadapter* la personne bénéficiant de l'*assistance sociale*. Le pouvoir normatif s'immisce dans l'écart maintenu entre ces rapports. Le professionnel devient un « signifiant » des normes sociales en vigueur, des valeurs admises dans une société. Il transmet des « signifiés » au demandeur de l'aide sociale. En ce sens, le *travailleur social* est détenteur d'une forme de puissance normative qui tend à uniformiser tout être considéré comme déviant en situation dite de *vulnérabilité*³. Le professionnel de l'*action sociale* tend à favoriser de par son *aide éducative* la mise en discours de la *problématique de l'usager*, puis il lui propose dans un second temps un *projet personnalisé d'aide ou d'accompagnement* figurant un à-venir ou de-venir pour la personne. L'ensemble de ce processus se configure dans l'épaisseur d'une frontière. La personne est maintenue dans une zone d'attente symbolique, dans l'attente qu'elle se *responsabilise*, *mobilise*, *dynamise*. L'objectif sous-jacent est la reconfiguration de ses comportements perçus comme « *anormaux* » (Foucault, 1999). Le *travailleur social* est en ce sens un « *gardien du seuil* » (Goguel d'Allondans, 2005) autorisant (ou non) par des « *check-point* » réguliers son inclusion sociale ou la plupart du temps décidant son maintien dans l'épaisseur de la frontière. Au sein de ce « *sas d'attente* », l'*usager* est bien souvent orienté vers d'autres institutions assurant ainsi un « *continuum de prise en charge socio-médico-judiciaire* ».

Tout ce processus est réalisé la plupart du temps de manière semi-consciente par les travailleurs sociaux. Il se perpétue à travers la diffusion d'un système de « *raisons pratiques* » composé de discours, de dispositifs, de gestions socio-judiciaires spécifiques.

De manière régulière, sur mon terrain je perçois par exemple à la *Mission Locale* ou à *Pôle-emploi* des lignes de tensions entre le projet initial du jeune, et sa *prise en charge* administrative. Les jeunes en situation de marginalité avancée, qui cumulent des difficultés administratives, judiciaires, scolaires, familiales (etc.), se retrouvent re-subjectivisés administrativement par des programmes d'insertion sociale, plans d'orientation professionnelle. De plus, la mise en réseau informatisée des données sociales du jeune fait que cette identité virtuelle l'assigne auprès d'une partie importante du « *dispositif socio*

¹ Cette communication est un résumé de l'article « Alter-égo pouvoir » publié dans la revue *Chimères* (Puaud, 2011).

² Les termes mis en italique sont propres au secteur du travail social.

³ Sur la notion de vulnérabilité voir l'ouvrage d'Hélène Thomas (2010).

judiciaire ». Le processus de subjectivation-désobjectivation induit un lieu de déprise situé dans le mouvement de reconstitution identitaire. En ce sens, la resubjectivation administrative s'imisce dans la réalité sociale du jeune, elle le dé-construit comme figure du désordre pour les autres et lui-même. Le travailleur social en ce sens dé-limite les perspectives du « *sujet-égo* » (qui souhaite par exemple simplement accéder à une formation), le ré-identifiant comme un cas social : « alter ». Ce lieu n'est pas un espace à proprement parler mais un « écart ».

Je fais l'hypothèse de l'existence d'une forme de micro-pouvoir que je nomme « alter-égoïste⁴ ». Cet « alter-égo pouvoir » est constitué de *lignes de fuites*, de forces actives se déployant dans l'épaisseur d'une frontière (et/ou no man's land) identitaire. C'est dans cet « écart » symbolique situé entre l'identité du sujet, son « souci égoïste » et sa reconfiguration administrative, numérique comme « sujet-alter » que se déploie cette forme de pouvoir « capillaire ». Le micro-pouvoir « alter-égoïste » a une « *fonction scopique* » au sens : « *d'enfermer le sujet sous le regard du pouvoir auquel il se doit se conformer afin d'être protégé* » (Payé, 2011 : 1-3). La « *société scopique* » se déploie donc à travers les normes, valeurs flottantes déployées entre autres par les agents sociaux pour soigner, instruire, en un mot rendre conforme socialement l'usager à *former* ou à *réadapter*. Le but principal de l'« alter-égo pouvoir » est la normalisation des conduites et des comportements. Cependant aussitôt que cette puissance est perçue, détectée, elle se déplace, se reconfigure, s'épaissit. Elle a la propriété d'être une « *ligne de fuite* » (Deleuze, 1990 : 243) permanente, silencieuse, s'agencant de manière différente selon l'identité singulière de chaque individu⁵. Pour conclure, il est sans doute possible de l'appréhender à travers l'« *horizon des événements* », la « *pointe singulière et tenue* » (Foucault, 1986 : 11) des discours employés par les praticiens et les effets consécutifs qu'il induit dans la conscience même des sujets. Ce travail devient nécessaire, à l'heure du développement exponentiel des technologies numériques dans l'*action sociale* métamorphosant à nouveau les formes de ce micro-pouvoir « alter-égoïste ».

Bibliographie

- AGAMBEN, G. (1997), *Homo sacer. le pouvoir souverain et la vie nue* [1995], Paris, Seuil.
- BERNARD, J-B. (2011), « Entretien avec François Cusset », *Article 11*, Janvier- février.
- DELEUZE, G. (1990), *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit.
- FOUCAULT, M. (1986), *La pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana.
- FOUCAULT, M. (1999). *Les anormaux. Cours au collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard/Seuil.
- GENEL, K. (2004), « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos* [En ligne], 4 | 2004, mis en ligne le 20 janvier 2012, consulté le 13 février 2012. URL : <http://methodos.revues.org/131> ; DOI : 10.4000/methodos.131
- POTTE-BONNEVILLE, M., GRELET, S. (1999), « Une biopolitique mineure – entretien avec G. Agamben », *Vacarme*, N°10, hiver 2000.
- PAYE, J-C. (2011), « LOPPSI 2 : sous le regard du pouvoir », *Sarkophage*, n° 25.
- PUAUD, D. (2011), « Alter-égo pouvoir », *Revue Chimères*, n°75.

⁴ Je me réfère ici au concept de « bio-pouvoir » développé par M. Foucault puis par G. Agamben (1997). Selon M. Foucault le « bio pouvoir » correspond aux *technologies de pouvoir* qui portent spécifiquement sur les *corps individuels* des individus avec pour objectif de les transformer (Genel, 2004).

⁵ Sur ce point l'historien des idées François Cusset indiquait récemment dans le journal *Article 11* : « *Dans un texte célèbre, post-scriptum sur les sociétés de contrôle, Gilles Deleuze énonce que l'époque est dominée par un paradigme nouveau : le contrôle a remplacé la discipline... S'y ajoute l'endoflicage, tant les individus ont intériorisé la nécessité du contrôle... Facebook, par exemple, est devenu une façon pour chacun de s'assurer qu'il a les mêmes modes d'expression et de plaisir, les mêmes soucis anodins que tous ses amis et voisins. Ce n'est pas nécessairement une homogénéisation mais cette logique de contrôle se diffuse partout* » (2011 : 7).

THOMAS, H. (2010). *Les vulnérables. La démocratie contre les pauvres*. Paris : Éditions du croquant.



Dans l'épaisseur des frontières

Coordinateurs : Clara Lecadet

Doctorante

CEAF-EHESS

clara.lecadedt@wanadoo.fr

Maria-Anita Palumbo,

Doctorante

EHESS-CEAF/LAA

mariaanitapalumbo@yahoo.fr

Giulia Scalettaris

Doctorante

CEAF-EHESS

giulia.scale@libero.it

Anne-Claire Vallet

EHESS-CEAF/LAA

Doctorante

anne.claire@paris-lavillette.archi.fr

Michel Agier

Directeur de recherche IRD

Directeur d'études CEAF-EHESS

CEAF-EHESS/IRD

agier@ehess.fr

L'atelier "Dans l'épaisseur des frontières" a proposé de considérer la notion de frontière comme un outil heuristique permettant de décrire et d'analyser des terrains et des problématiques de recherche variées. La frontière a été envisagée, non pas d'une façon statique comme une simple ligne de démarcation, un pur critère de délimitation, mais selon une approche dynamique ; il s'agissait d'"entrer" dans la frontière, considérée comme un espace à part entière, dense, épais et mobile. Zone de passage et/ou de tension, espace habité et instable, la frontière est un lieu de rapports de force, de négociations, de recomposition et de réappropriation, une réalité en devenir pouvant rendre compte des processus de transformation à l'œuvre sur différentes scènes de la globalisation.

Elle constitue une sorte de mise en abîme du thème général du colloque "Connaissance No(s) Limit(es)". C'est en se situant dans "l'épaisseur des frontières" que cet atelier a choisi de réfléchir à la connaissance, aux modalités et aux différents contextes de sa production, à sa place dans les sociétés contemporaines, mais aussi de repenser les limites de la discipline anthropologique pour tenter de les dépasser. Cet atelier a ainsi réuni des chercheurs engagés sur des terrains anthropologiques, mais qui, par leur formation, proviennent de disciplines variées : sociologie, architecture, urbanisme, sciences politiques, philosophie, littérature. C'est donc dans un esprit d'interdisciplinarité qu'ils ont cherché à faire dialoguer les apports de leurs recherches de terrain avec une réflexion plus générale sur ce qu'est une frontière et sur l'utilisation de cette notion.

Dans la première session intitulée "La ville en mouvement : les frontières de, dans la ville", la frontière est apparue comme une notion pertinente pour décrire les processus d'émergence mais aussi de transformation urbaines. Qu'est-ce que le tracé d'une ville, quelles sont ses limites historiques et en quoi les grands projets d'aménagement urbain contribuent à les

redéfinir, se demande Federica Gatta sur le rôle du boulevard périphérique dans le projet d'aménagement du Grand Paris. Mais les frontières sont également à l'intérieur de la ville. David Jamar montre à propos de Bruxelles que les processus d'urbanisation et les découpages territoriaux sont partagés entre expertise publique et formes de mobilisation citoyenne. La partition urbaine est jouée par les instances publiques mais aussi par différents acteurs qui se réapproprient et transforment les friches urbaines. C'est aussi cette idée d'une appropriation des friches de la ville qu'Anne-Claire Vallet développe à propos des interstices urbains habités par des citoyens exclus du logement. La ville a ses territoires, ses ancrages et ses appartenances, comme l'illustre une altercation lors d'un concert de hip-hop dans le quartier de South Bronx à New York, qui permet à Martin Lamotte de réfléchir sur le sentiment d'affiliation aux aires de la ville, tandis que Maria Anita Palumbo interroge le rapport du quartier parisien de Barbès à un ailleurs à la fois réel et fantasmé.

Dans la deuxième session intitulée "Frontières statutaires, reconfigurations identitaires", les participants ont cherché à montrer que la notion de frontière peut également servir à décrire les dynamiques sociales et politiques qui contribuent à l'imposition de normes, à l'octroi de statuts, à l'assignation d'identités. David Puaud montre ainsi que les négociations qui ont lieu dans le travail social participent du discours et de l'articulation entre norme et déviance et de leur légitimation. Stelio Rolland aborde à propos du conflit en Colombie les négociations qui ont conduit à délimiter des espaces protégés et à distinguer un statut de civil d'un statut de combattant. Giulia Scalettaris évoque la différence de traitement et de statut qui instaure une frontière aussi bien réelle que symbolique entre les personnels afghans et expatriés du HCR de Kaboul. Giulia Mensitieri réfléchit quant à elle à l'idée d'une frontière interne au monde de la mode, souvent perçu comme globalisé et homogène.

Dans la troisième session intitulée "A l'épreuve de la frontière : l'entre-deux des migrations, l'entre-deux des camps", les participants se sont attachés à décrire les effets de l'évolution des frontières au regard des politiques migratoires et de la création d'espaces d'exception. Les camps palestiniens en Israël décrits par Hala Abouzaki font partie de ces espaces à la limite des États. Les frontières entre les États sont par ailleurs investies d'enjeux politiques majeurs, comme le rappelle Roseline Rochereau au sujet du durcissement des politiques migratoires : les expulsions d'étrangers matérialisent la frontière sous un angle juridique, politique et policier, comme le montrent aussi les débats et les polémiques évoqués par Clara Lecadet. D'après Filippo Furri, le port de Naples constitue un excellent laboratoire pour analyser les différentes échelles et les enjeux du passage des frontières et du transit par les hommes et/ou par les marchandises.

Ces différentes entrées pour aborder la notion de frontière constituent des points d'observation privilégiés d'une anthropologie du décentrement. Que ce soit dans le contexte urbain, dans les processus d'assignation et/ou d'affirmation identitaire ou dans les frontières étatiques et leur franchissement, les différents terrains évoqués semblent participer d'une approche commune dans la construction de l'objet d'observation et dans sa problématisation. Choisir comme objet de recherche des espaces et/ou des situations à la marge correspond à une posture épistémologique particulière ; ces espaces-temps liminaux produisent un décentrement qui est à la source du regard anthropologique. Dans la différence des terrains, la frontière s'affirme comme un espace et/ou une notion permettant d'analyser une négociation, une transformation en cours, autant d'objets privilégiés de l'observation d'un monde en mutation.

“

**Pratiques musicales urbaines : processus, enjeux d'élaboration
et limites des nouvelles voies/voix de la connaissance**

”

La marque musicale distinctive, la musique Gnawa entre authenticité et changement

Meriem Alaoui Btarny

Doctorante

Université de Nice Sophia Antipolis - LIRCES EA 31 59

alaouibtarny@gmail.com

Rendant audible notre rapport au monde au travers de l'attraction plus ou moins insistante d'une mélodie, la musique est engagée tant dans des systèmes de représentations, que dans des processus émotionnels. Le fait musical, qu'il soit geste individuel ou collectif est un projet esthétique socialement signifiant : le considérer sous ses strictes composantes formelles revient à nier son efficacité et ses fonctions actives. Attribut majeur des rituels, les formules mélodiques ou rythmiques traduisent souvent l'identité des divinités, comme l'exprime l'expression des Gnawa selon laquelle la musique est « *la manière d'allier l'âme et le corps*¹ », elle raconte ce que l'on fait ensemble.

Cependant, si les rythmes passent facilement au corps et le font vibrer, les outils de description et d'analyse des pratiques musicales se révèlent d'une extrême complexité. Considéré comme fait social doté de réalité structurelle, l'analyse des pratiques musicales permet la jonction entre l'aspect technique (matériaux et outils) et l'aspect fonctionnel (représentations sociales et culturelles). Néanmoins on se retrouve rapidement confronté aux limites du discours face à la multidimensionnalité de la question des pratiques musicales. La difficulté étant dans l'exercice de traduction des signes de la performance musicale en signes cohérents du langage. En outre, la « fabrication » de la musique répond à certaines caractéristiques et procédés faisant écho au corps social dans son entier (Rouget, 1990). Se pose alors la question des modalités de production des connaissances en ethnologie : comment saisir le caractère empirique des pratiques musicales ?

La musique et la danse constituent le noyau de la vie religieuse d'une communauté au statut particulier, par rapport aux autres confréries du *tasawwuf*² marocain, il s'agit des adeptes gnawa. Constituant un groupe de personnes au statut social et professionnel souvent inférieur, les Gnawa se donnent pour origine géographique et culturelle l'ancien Soudan. Suivant le modèle des confréries religieuses marocaines appartenant au soufisme, les musiciens, voyantes et adeptes gnawa se sont constitué en communauté religieuse au travers de plusieurs villes du pays. Aujourd'hui largement métissés, leurs activités étant à la fois musicales, divinatoires, initiatiques et thérapeutiques, les Gnawa combinent harmonieusement les apports africains, berbères et arabo-musulmans.

Les sacrements administrés lors du rituel de possession, la *lila*³, se déroulent au rythme d'un répertoire chorético-musical essentiel à la compréhension de l'espace rituel et de ses configurations. Célébrée par une voyante affiliée aux Gnawa et par des adeptes, la *lila* est animée à la fois par un maître musicien, le *maâlem* et sa troupe. Pendant le rituel le *maâlem* invoque, à l'aide de son *guembri*⁴ et des devises chantées, les saints et les entités surnaturelles, les *mlouk*, permettant ainsi la possession des corps et des esprits des adeptes.

¹ Entretiens Maâlem Si Mohmmmed Chaouqui, avril 2010.

² *Tasawwuf* ou soufisme : connaissance spirituelle et élan de l'âme menant à une quête ontologique et spirituelle dans l'islam mystique.

³ La *lila* signifiant littéralement la nuit, est un des rituels centraux de la confrérie des Gnawa. Durant toute la nuit y sont célébrés des rites de possession à valeur thérapeutique.

⁴ Le *guembri* ou *hajhouj*, est un luth-tambour à trois cordes, réservé au *maâlem* Gnawa.

La dynamique culturelle actuelle tend à rapprocher mystique et divertissement, et cette évolution se situe justement dans l'intérêt croissant accordé à cette communauté longtemps marginalisée. Depuis quelques années les activités traditionnelles des Gnawa évoluent dans un espace bien différent, celui du monde du spectacle. Depuis les années 1980, l'art gnawa considéré comme patrimoine oral national, est devenu le lieu privilégié du métissage musical. Cette visibilité accrue a ouvert des possibles à investir, autant pour les musiciens-artistes que pour les programmeurs de spectacles, qui voient dans ces pratiques musicales et scéniques une identité différentielle à exploiter.

L'émergence de ces nouvelles formes artistiques amène à questionner le social au travers de l'une de ses productions les plus fécondes, les pratiques musicales. Ainsi quels changements s'opèrent, lorsqu'une pratique rituelle comme la musique gnawa circule dans de nouveaux contextes et est associée à de nouvelles pratiques ? Comment dans les discours et dans les pratiques se trouvent liées Musiques du monde et sociétés plurielles, inventivité sociale et création musicale ? Comment les musiciens gnawa réinterprètent et mettent en scène les notions d'authentique, d'exotique ou d'Ailleurs musical sans se contenter de le refléter passivement ?

Enfin l'observation et l'analyse de leurs performances musicales dans de nouveaux espaces pose la question de la posture de l'observateur : Observe-t-on l'action musicale ou les résultats de cette action ? Comment à partir d'une expérience concrète de la musique émerge un questionnement heuristique et méthodologique né de l'observation et de la description de ces pratiques musicales ? Cette perspective permet de retracer les enjeux et les processus mis en œuvre par les musiciens gnawa pour circuler entre des espaces scéniques qui semblent antagonistes, la pratique de leur musique pouvant être tout aussi rituelle que scénique.

La créativité de leur action musicale permet aux Gnawa d'intégrer une catégorie instituée, celle des Musiques du monde. Cette nouvelle culture musicale a participé à l'émergence d'une catégorie du sacré festif au sein de l'industrie du loisir, où les Gnawa sont conçus comme un patrimoine à sauvegarder. Les enjeux dépassent ainsi toujours le niveau local, il s'y joue toujours plus que ce que l'on peut observer, ce qui conduit à concevoir le « régional », le « local » ou le « global » non en termes essentialistes, mais comme des rapports construits par les acteurs, susceptibles de reconfigurations permanentes. Cette situation d'enquête met en lumière les modalités d'appréhension et de performance de la tradition, de l'identité et de l'altérité. S'inscrivant à la fois dans une trame historique et dans un régime de singularité basé sur les aléas du terrain. Or les terrains se modifient et les regards se renouvellent, ce qui permet de saisir les nuances ce sont les modalités d'enquêtes.

Les métamorphoses Gnawa, du rituel et de la scène

Un long chemin sablonneux mène aux jardins du *Chellah* à Rabat, cette large forteresse historique datant de l'empire Romain qui surplombe la vallée du Bou Regrag et offre une vue stratégique sur la ville de Salé en contrebas. C'est là que les *Oulad El Abdi* gnawa de Rabat « s'asseyent » durant la journée. Il y a là le *maâlem* Si Mohamed, son frère cadet et selon les jours deux de ses fils aînés. Monument historique et donc touristique de la ville, la kasbah du *Chellah* attire des touristes nationaux ou internationaux tous les jours, fournissant ainsi l'occasion de voir les fils du *maâlem* en représentation face aux visiteurs. Dès qu'une voiture ou un car touristique s'engage sur le chemin du *Chellah*, les fils de Si Mohammed se lèvent, le premier fait entendre le son du tambour, le *tbal*, le second fait claquer les castagnettes en fer, les *graqueb*, chacun ayant au préalable revêtu des vestes aux couleurs flamboyantes. En contrepartie de cette introduction musicale les visiteurs généreux offrent quelques pièces de monnaie. Cette quête est réservée aux jeunes apprentis qui y exécutent uniquement le répertoire profane.

Le *maâlem* Si Mohammed est un ancien Gnawa du palais royal, son aptitude à diriger les cérémonies rituelles lui a été léguée comme *baraka*⁵ par sa grand-mère d'origine soudanaise. Son parcours initiatique l'a ensuite conduit chez différents maîtres musiciens au travers du pays, le plus notable étant le *maâlem El Abdi* dont il a hérité l'art et le nom. Si Mohamed a des allures de patriarche qui contrastent avec sa saisissante vigueur durant le rituel, enchaîner tous les chants de la *lila* pendant huit heures de suite ne lui pose aucun problème. Il est l'un des plus anciens *maâlem* du royaume et fut parmi les premiers musiciens Gnawa appelés à jouer en dehors des frontières du pays.

D'un autre côté, les *Oulad El Abdi* se sont produits dans les années 1990 à plusieurs reprises en France, au *Divan du monde* à Paris, et dans le cadre de plusieurs festivals à Montpellier, Marseille, Essaouira ou encore Rabat. Cependant à la différence notable de certains *maâlem*, Si Mohammed a toujours refusé de dévoyer la musique sacrée des Gnawa en déclinant à plusieurs reprises des collaborations avec des artistes étrangers. L'engagement *du maâlem* dans sa pratique musicale le relie à un protocole de sens (Lenclud, 1998) ordonnant le monde qui l'entoure et lui permettant d'associer son action musicienne à une institution collective, le rituel ou la scène. Cette description des *Oulad El Abdi* fournit quelques éléments informatifs sur la pratique musicale des Gnawa mais ne prétend guère à l'exhaustivité. La production de données ethnographiques étant inconditionnellement liée au lieu, au temps et aux acteurs, dont l'ethnologue fait partie.

L'action musicienne se déployant dans l'instant de son exécution est un fait institutionnel, car elle dépend d'un accord entre les hommes. C'est dans cette liaison entre le sens et le geste que la pratique musicale s'articule à une action de diffusion d'idées et de représentations des Gnawa qui diffère d'un contexte à l'autre. Les *Oulad El Abdi* au travers de leurs aptitudes à se produire sur scène, témoigne d'un apprentissage et d'une habileté reconnue, leur permettant de transformer leur art selon les attentes de leurs spectateurs, faisant ainsi glisser leur activité musicale du cadre rituel au cadre scénique. Leur musique qui jusque-là était réservée à un public d'initiés, est aujourd'hui jouée sur des plateaux à l'italienne. Cet espace est à l'évidence porteur de nouveaux enjeux pour les musiciens Gnawa, où leurs pratiques musicales sont conçues comme représentatives d'une identité afro-marocaine. Les *maâlem* font l'objet d'une nouvelle forme de promotion et leurs compétences passent du statut de connaissances populaires à celui de savoir musical savant.

Ces deux sphères de la performance développent différents types de pratiques et d'apprentissages alternatifs au sein de la troupe Gnawa. Les enjeux communicationnels de la pratique musicale ne sont pas les mêmes dans ces deux espaces. Dans le cadre rituel la cohérence musicale de la cérémonie se construit par l'expérience individuelle et collective des participants. Le compte-rendu de l'expérience musicale est rendu possible par l'apprentissage des codes et des règles régissant cette forme de socialisation qu'est la *lila* rituelle. L'analyse des performances musicales gnawa sur scène s'attache à divers éléments interdépendants comme le contenu, la configuration ou encore le décor, autant de critères qui permettent de saisir la logique performative du spectacle rituel présenté sous la forme d'un concert.

Pratiques publiques de l'Ailleurs musical

Les pratiques musicales des Gnawa sont ainsi fluctuantes à l'image des mondes contemporains dans lesquels elles évoluent. Ancrés dans ce contexte mondial de circulation des Arts vivants, les musiciens Gnawa se sont aisément insérés dans le label Musiques de monde, leurs performances sur les scènes nationales et internationales ont induit des transformations du statut symbolique de leur musique. Comme tous les acteurs de la sphère magico-religieuse, les Gnawa doivent faire face aux mutations que subit la société marocaine,

⁵ *Baraka* : force bienfaitrice circulant dans le corps et dans l'âme des individus. La *baraka* reste une notion polymorphe, recouvrant un champ de pensée et d'action très large.

prise dans un système mondial de marchandisation des biens culturels. La médiatisation des Gnawa répond à des enjeux économiques et politico-touristiques de mise en évidence d'éléments exotiques pour valoriser le territoire. Ce choix découle de l'idée que chants et danses sont l'expression d'une culture différente, il fonctionne sur un schéma implicite d'opposition à la civilisation occidentale qui convient à son objectif premier : vendre de l'évasion et du dépaysement (Majdouli, 2007). Il est donc intéressant de poursuivre la réflexion sur cette disposition des musiciens à la (mise en) scène.

La pratique musicale du groupe est sujette à des modifications, qui affectent les éléments techniques et esthétiques permettant aux Gnawa de se représenter dans la sphère profane. Il s'agit donc pour les acteurs de sélectionner et de mettre en avant des traits culturels faciles à repérer, quitte à survaloriser certains aspects au profit d'autres. Les Gnawa se doivent de répondre aux exigences du monde de l'art dans lequel ils évoluent. Ainsi l'inclusion de costumes, de danses et de la transe sont des conditions nécessaires pour suggérer le monde traditionnel qui est censé être le leur. Le respect de ses standards est une règle admise par les musiciens, car leur capital symbolique est totalement lié à leurs compétences traditionnelles, exotiques et mystiques.

Il apparaît que ces éléments de mise en scène sont des référents essentiels fonctionnant en tant que critères d'évaluation et d'efficacité des performances. L'art de paraître se donne donc comme un moyen de base de la représentation de soi. Ces conditions du paraître soulignent les tendances actuelles des spectacles des Arts Vivants, d'un côté les stratégies d'attractions du regard sont devenues les conditions de la reconnaissance de la musique gnawa ; d'un autre côté la consécration d'une troupe de musiciens gnawa ou d'une individualité est devenue une valeur centrale. La visibilité semble ainsi être un attribut naturel du pouvoir et de la notoriété, l'on observe ainsi un glissement du principe de conviction à celui de séduction (Lipovetsky, 1983). Mais peut-on séduire sans conquérir ? De ce point de vue la musique des Gnawa est à la fois une substance artefactuelle dont la représentation détermine la nature et une structure accompagnée de ses moyens d'exécution.

Cette dynamique de retraduction du répertoire musical dans de nouveaux contextes permet aux Gnawa de négocier une situation paradoxale, car tout en imposant une uniformisation au global, les règles de marketing commerciales réclament dans le même mouvement des éléments de différenciation locales. Conscients du phénomène du spectacle les Gnawa garantissent les conventions du concert en respectant les notions de durée, de style et de qualité formelle. Les trois temps de la *lila* sont reproduits sur les scènes de concert, les musiciens portent les costumes aux couleurs éclatantes et les chapeaux sertis de cauris, et la mise en scène des danses respectent des gestes codifiés. La scène devient un lieu d'évocation d'une réalité, une médiation (Hennion, 2007) entre le symbolique et le théâtral. Ainsi même si ils sont accompagnés d'instruments occidentaux, la musique résonne comme une musique de transe. La participation de l'assistance est intense et laisse apparaître cette forme de « transe festive » où les mouvements des participants obéissent à une gestuelle calibrée sur les danses de possession.

Ce passage du rituel à la scène ne se fait pas de manière linéaire mais est le fruit d'un processus complexe, toujours en mouvement. La dynamique actuelle de l'industrie musicale, conduite *via* les supports techniques modernes de commercialisation et de circulation (mp3, internet, piratage...) a rendu tout à fait concevable de passer d'une esthétique à une autre. Perdant de leur efficacité sociale et symbolique à cause des mutations socio-économiques, la marchandisation de la musique gnawa transforme les musiciens en véritables professionnels de la scène. Dans une recherche d'équilibre les musiciens se doivent de maîtriser divers outils, comme les mouvements associatifs, les instruments de communications, ou encore la

recherche de producteurs. Cette réappropriation des savoirs permet dans le même mouvement aux Gnawa de reconstruire et d'esthétiser l'objet sonore de leur rituel.

Désir d'authentique et activités créatives

A partir des années 1980⁶ l'expression Musiques du Monde se développe au titre de catégorie commerciale, de label marketing à l'usage des programmeurs culturels et des producteurs de spectacle. Cette formule générique et imprécise relègue les formes de musique non occidentales à une altérité globale, s'adressant à l'imaginaire du consommateur occidental (White, 2002). Les Musiques du monde évoquent, en fin de compte les mêmes formes musicales qui autrefois étaient appelées exotiques ou ethniques. Au travers des dénominations et des catégories descriptives par lesquelles elles furent et sont encore appréhendées, les Musiques du monde forment un analyseur du rapport à l'altérité.

Les identités musicales, telles qu'elles furent analysées par les ethnomusicologues, tendent à être définies comme un bien personnel pris dans des configurations et des attentes sociales. Il n'est donc pas audacieux d'avancer que la réalité des musiques étudiées tire son sens des contextes qui la font exister, elle se construit dans les rapports entre l'individu et le groupe. En ce sens la création du label *Musiques du monde* est signifiante car elle montre la difficulté de désigner une musique venue d'ailleurs et destinée au public occidental, elle porte en elle la question de ce que nous sommes et de ce que sont les autres. En cela la terminologie Musiques du monde reste politiquement correcte (ni exotique, ni folklorique) et neutre (ni traditionnelle, ni ethnique) de toute polémique identitaire.

Les nouvelles pratiques musicales gnawa s'affirment tant dans la démarche créative qui occupe les musiciens ou les producteurs, que dans la consommation de ces nouveaux produits musicaux (Becker, 1999). Cette production musicale est bien sûr retravaillée pour ne pas choquer par une altérité trop radicale. Les musiciens Gnawa qui interprètent leur art sur les scènes occidentales sont considérés comme les représentants de leur culture et non pas comme des artistes à part entière qui puissent affirmer une créativité singulière, ils ne peuvent donc que difficilement s'émanciper de cet univers « authentique » qui les définit. Le paradigme de l'authenticité est sans doute celui qui a le plus orienté la perception des spectateurs. Il témoigne d'un certain rapport à l'altérité : l'autre n'est pas appréhendé dans la complexité des dynamiques sociales et culturelles dont il est lui-même le moteur mais dans une sorte de permanence, d'immobilisme. C'est la nostalgie pour sa culture traditionnelle, telle qu'elle existait avant qu'elle ne se mette à prendre des traits de la culture globale dominante.

Cette production musicale présentée comme authentique étant fondée sur le changement et la transformation, le label Musiques du monde est dans ce sens une invention marketing, qu'il convient d'observer et non de décrire. Il est en effet important de placer au premier rang l'observation des pratiques qui participent au dynamisme de la catégorie des Musiques du monde et lui donnent du sens. Ces pratiques créatrices collectivement pensées et vécues permettent d'objectiver la musique des Gnawa par une marque musicale distinctive (Bourdieu, 2004) au sein du champ musical. Conduite *via* les supports techniques modernes de commercialisation et de circulation (format mp3, téléchargement Internet) la musique devient un argument de lutte et de visibilité. Dans cette perspective il est singulier de remarquer que la globalisation économique et technoscientifique ramène l'exotique et le traditionnel sur le devant de la scène.

⁶ Le label World Music fut créé en 1987 à Londres (Sweeney, 1991).

S'adaptant aux différents contextes, les productions originellement locales, en adoptant les idiomes internationaux, vont circuler dans des espaces de plus en plus éloignés manifestant ainsi leur participation à la modernité. Le temps de la musique globale, en tant qu'objet qui se détache de son espace d'origine et qui tend à exister comme un fétiche culturel quasi-autonome et autosuffisant est inhérent à la circulation globale des Arts Vivants (Kapchan, 2007). Le phénomène de la globalisation musicale loin d'être un fait nouveau, est traduit dans nos sociétés par une mise en relation généralisée et par une interdépendance des cultures et des hommes de ce monde.

En peu de temps, les mécanismes de transformations économiques, politiques et sociales ont ouvert le système musical des Gnawa à d'autres sonorités, comme c'est le cas dans le genre de la fusion. Il apparaît que la fabrication d'une musique est un processus d'ensemble où le compositeur, le producteur et le public participent à activer et à créer de nouvelles pratiques musicales. Les effets de la globalisation se perçoivent à tous les stades, et il est nécessaire de prendre en compte l'interaction entre les différents niveaux : individuel, collectif, organisationnel, sociétal, local et global. Sans ignorer que ces différents niveaux entretiennent des relations intimes d'interpénétration. Si les phénomènes de globalisation ne sont pas nouveaux, la réflexion se justifie par l'émergence de nouveaux systèmes musicaux et par la création de nouveaux objets ethnographiques reliés par des réseaux de plus en plus complexes. Ces nouveaux paysages sonores et cette nouvelle forme d'action prennent place au sein d'un terrain en constante transformation.

Références bibliographiques

- APPADURAI, A. (1995), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- BACHIR-LOOPUYT, T. (2008), « Le tour du monde en musique. Les musiques du monde, de la scène des festivals à l'arène politique », in *Cahiers d'Ethnomusicologie*, 21, pp. 11-34.
- BAZIN, J. (2004), « A chacun son Bambara » in Amselle J.-L., M'bokolo E. (dir.) *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Saint-Amand-Montrond, La Découverte, pp.87-127.
- BECKER, S. H. (1999), *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion.
- BOURDIEU, P. (1998), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- CLAISSE, P.-A. (2003), *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*, Paris, L'Harmattan.
- HENNION, A. (2007), *La passion musicale*, Paris, Métailié.
- KAPCHAN, D. (2007), *Travelling spirit masters. Moroccan Gnawa trance and music in the global marketplace*. Middletown, Connecticut, Wesleyan university press.
- LABORDE, D. (1996), *Repérer, enquêter, analyser, conserver... Tout un monde de musique*, Paris, L'Harmattan.
- LENCLUD, G. (1998), « La culture s'attrape-t-elle ? » in *Enquête*, 66, pp. 165-183.
- Majdouli, Z. (2007), *Trajectoires des musiciens gnawa. Approche ethnographique des cérémonies domestiques et des festivals de Musiques du monde*, Paris, L'Harmattan.
- METALSI, M. (1999), « Les musiques traditionnelles et la scène : l'exemple des Gnaoua », in CHLYEH, A. (dir.) *L'univers des Gnaoua*, Casablanca, Le Fennec, pp 109-116.
- ROUGET, G. (1990), *La musique et la transe*, Saint-Amand, Gallimard.
- SWEENEY, P. (1991), *The Virgin Directory of music*, London, Virgin books.
- WHITE, W. B. (2002), « Réflexions sur un hymne continental : La musique africaine dans le monde » in *Cahiers d'études Africaines*, 168, pp. 633-644.

« Une minute de science », ou comment la chanson rap « réafricanise » les savoirs au Gabon

Alice Aterianus-Owanga
Doctorante contractuelle
CREA (Centre de recherches et d'études anthropologiques)
Université Lumière Lyon 2
aliceaterianus@yahoo.fr

I. Introduction

En 2007, dans leur troisième album paru au Gabon, un groupe de rap connu de la scène nationale et internationale depuis de nombreuses années chantait le refrain suivant :

« Une minute de science, pour officialiser Sa Majesté par la présente,
une minute de science, une séance avec les dieux et les anges.
Puisse la connaissance redescendre et entrer dans la danse.
Une minute de science, une séance avec les dieux et les anges.
Car c'est en le savoir qu'on croit,
apprendre et apprendre voilà mon contrat,
faire reculer ma propre ignorance mon combat,
laisser la torche éclairer mon pas »¹.

Dans ces paroles, le groupe Movaizhaleine illustre une attitude récurrente chez certains acteurs du mouvement rap au Gabon, consistant en la revendication d'une démarche singulière vis-à-vis du savoir et de la connaissance. Pour le cas de ce groupe, on remarque la corrélation étroite établie entre la connaissance et le champ religieux, présente par exemple dans la référence aux dieux et aux anges, et donc à certains termes diffusés par la religion chrétienne au Gabon. Le domaine religieux est aussi évoqué à la dernière ligne de ce refrain, par l'image de la torche indigène venue éclairer le pas de l'auteur, un élément central des rites d'initiation traditionnels du Gabon. Pour ces artistes initiés, les sociétés initiatiques sont en effet une voie d'accès vers la connaissance de soi autant qu'un symbole de particularité nationale qu'ils réinvestissent dans leurs musiques et leurs prestations scéniques.

Ma contribution vise à développer les pistes de réflexion suggérées par ces éléments de présentation, en interrogeant le rapport au savoir entretenu par les rappers du Gabon à partir de différentes données recueillies lors de mes investigations ethnographiques à Libreville. Reliant, par un recours au domaine religieux ou à des patrimoines traditionnels, la démarche identitaire à la quête des savoirs, quelques artistes font preuve d'un désir de s'afficher comme les énonciateurs de connaissances se voulant selon les cas alternatives au système scolaire, à la génération aînée ou à un dogme de connaissances eurocentrées. Je décrirai la relation observée entre l'affirmation des savoirs des rappers et leur recherche identitaire : orientée autour d'une volonté de « réafricanisation », cette démarche pose la culture et la connaissance de l'histoire comme socle du développement local, proposant parfois le champ des traditions religieuses comme pierre angulaire, ainsi que l'exemple choisi en amorce l'illustre. Après avoir présenté dans ses grandes lignes le mouvement rap gabonais et les modalités d'acquisition des connaissances qui y ont cours, je m'attacherai à décrire la fabrique d'un nouveau répertoire de savoirs chez les rappers, et la manière dont elle opère par « *branchements* » (Amselle, 2001) multiples en se connectant à des référents locaux ou transnationaux.

¹ « Une minute de science », Movaizhaleine, « *On détient la harpe sacrée. Tome 2* », Zorbam Productions, 2008.

II. Technologie, savoirs et autonomisation des jeunes artistes

La pratique du rap s'est développée au Gabon à partir de 1990, s'affichant dès ses balbutiements dans un face-à-face avec un système politique et social vis-à-vis duquel il s'agissait de s'affirmer comme une alternative. Il se déploie chez les jeunes de Libreville tandis que la société gabonaise est traversée par les troubles et émeutes qui conduiront à l'instauration du multipartisme en 1991. Bien que les premiers acteurs du mouvement rap soient d'abord des individus des classes sociales aisées, ce genre se propage rapidement dans les milieux défavorisés pour devenir le porte-parole des dominés, dans une société particulièrement inégalitaire.

Le développement de ce mouvement musical survient à partir du milieu des années 1990, avec la création de studios d'enregistrements par des acteurs de la musique variété appartenant souvent à la génération aînée. L'un des premiers *home-studios* à faire enregistrer des rappeurs est créé ainsi par un entrepreneur culturel camerounais formé à l'enregistrement de musique traditionnelle et variété. Les principales productions musicales rap des années 1998 à 2003 vont être enregistrées dans ce studio, nommé KAGE Pro. Toutefois les coûts onéreux exigés par son propriétaire² vont conduire un certain nombre de rappeurs à se former à leur tour à la conception musicale et à l'enregistrement, afin de s'autonomiser d'acteurs exerçant une domination du milieu musical du fait de leurs ressources économiques.

Le cas de l'artiste Mitch Mwana apporte un exemple éloquent des initiatives développées en vue de s'émanciper des détenteurs des connaissances et du matériel requis pour l'enregistrement musical. Chanteur de R'n'B et membre d'un groupe de rap, Mitch Mwana se forme dans un premier temps auprès du propriétaire du studio KAGE Pro avec qui il apprend les rudiments des techniques d'enregistrement. Puis il parvient, grâce à l'aide de son père et des cachets de ses prestations, à monter son propre *home-studio*. De même que Mitch Mwana, beaucoup de rappeurs ont réussi à se doter des outils technologiques nécessaires pour créer leur studio, et à obtenir par le biais d'Internet des banques de données sonores ainsi que des tutoriaux pour s'instruire des connaissances requises. L'essor d'Internet dans la ville a permis au milieu des années 2000 l'accroissement des possibilités de formation autodidacte et du développement des lieux de production de musique rap. Grâce au savoir ainsi acquis, Mitch Mwana a par exemple développé un ensemble de relations d'échange et de solidarité avec des acteurs des médias et du milieu du spectacle : il est aujourd'hui sollicité pour enregistrer les morceaux de nombreux rappeurs, mais aussi les spots publicitaires d'entreprises privées, et il produit lui-même des jeunes artistes en leur permettant d'enregistrer gratuitement.

Aujourd'hui, dans Libreville, sur dix studios d'enregistrement spécialisés dans la musique hip-hop (parmi les plus fréquentés), un seul est géré par un ingénieur du son diplômé en la matière, les neuf autres s'étant formés de manière autodidacte, ou en observant les travaux de leurs aînés.

III. Du rôle de l'histoire dans la réafricanisation du savoir

Dans le contenu de leurs œuvres et de leurs discours publics, une certaine frange des artistes du Gabon va rapidement s'insurger contre une polarisation eurocentrée des regards portés sur l'histoire et les cultures africaines, conduisant à des impasses scolaires, culturelles, et sociales dans le Gabon contemporain. Se reconnaissant d'un rap dit « conscient », engagé dans la « conscientisation » des jeunes de Libreville et du Gabon, ces artistes incitent la jeunesse à effectuer un travail d'instruction portant sur plusieurs axes. Ce mouvement dit « conscient » se retrouve au sein d'autres déclinaisons mondiales du genre rap, et des rappeurs exerçant dans le milieu musical français comme Youssoupha emploient par exemple fréquemment de

² Une heure de travail dans ce studio requérait durant cette période 150.000 Fcfa, soit 230 euros.

même que les artistes gabonais le dicton « *le savoir est une arme* »³. Chez les rappeurs du Gabon, la mission de conscientisation et d’instruction de la jeunesse prend toutefois une tournure singulière et comporte une forte signification identitaire.

Pour apporter une première illustration de cette démarche, on peut s’intéresser aux propos d’un rappeur participant de la scène de Libreville depuis 1998 au sein du groupe nommé New School, Lou Ori-J. Dans l’extrait suivant, cet artiste apporte une réponse au discours tenu par Nicolas Sarkozy à Brazzaville en 2007 :

« La culture, qu’on se le dise, ce n’est pas une danse ou un folklore.
Mais des réponses aux questions posées par la nature
à nos pères hier, et aujourd’hui à nous, yeah.
Faut que nos cultures survivent par le progrès,
jusqu’à devenir civilisation, monde noir en or, projet.
Nos sciences et techniques doivent être monétisées,
non rester dans le secret de un, deux, trois initiés, chasse-gardée des gourous,
Faut plus d’*african food industry* dans le monde, ouais faut plus de *fubu*.
sortir des clichés sport / musique. On doit respecter les connaissances,
développer la pharmacopée, ramener nos cerveaux.
Devenir pour le monde économiquement un poumon comme le bassin du Congo.
De Brazza à Dakar, le même discours de colon, 1944-2007, plus jamais ça.
Plus jamais de discours comme celui du 26 juillet,
M. Sarkozy notre présidence n’est pas à l’Élysée,
Nous jeunes d’Afrique, on ne veut plus faire partie du Pré-Carré.
Faut péter les chaînes qui depuis des siècles nous ont paralysés »

Enseignant en histoire géographie dans un collège de la capitale, Lou Ori-J adresse dans ce texte sa réponse aux déjà célèbres propos de Nicolas Sarkozy à Dakar⁴, mais aussi à ses compatriotes gabonais. Il y dépeint une conception de la culture se distinguant de celles des musiciens des générations aînées et des politiques nationales, qui depuis les années 1960 ont participé de la mise en scène d’une identité nationale considérée par ce rappeur comme une « *folklorisation* ». Il s’inspire d’initiatives comme la création vestimentaire de la marque *Fubu* (« for us/by us »), entreprise de vêtements américaine créée en 1992 par Daymond John, connue essentiellement dans le monde du hip-hop et destinée, comme l’indiquait son slogan, aux populations Afro-Américaines. En s’appuyant aussi sur l’exemple de l’« *african food industry* », il enjoint les jeunes Africains à se réappropriier des savoirs caractérisant leur origine africaine et valorisant les images de leur continent, comme la pharmacopée. Intimement lié à la volonté de rompre les clichés apposés à l’homme noir, cet hymne aux « savoirs endogènes » (Hountondji, 1994) est introduit par un extrait du discours de Brazza, et finalement conclu par les paroles de Cheikh Anta Diop, auquel ce rappeur fait appel pour contredire les idéologies avançant l’expulsion de l’Afrique hors de l’Histoire.

Dans ce morceau comme dans le reste de son œuvre, Lou Ori-J a recours aux propos de cet auteur et à d’autres figures souvent référencées dans les textes des rappeurs, comme Malcolm X, Nelson Mandela, Hayley Sélassié, Martin Luther King, Nkwame Krumah, ou Léopold Sédar Senghor. Ces auteurs sont fréquemment présentés comme des représentants d’une « communauté » auxquels les rappeurs s’identifient et comme des figures de proue d’une forme alternative de savoir à conquérir et transmettre. Bien que les rappeurs ne maîtrisent ou n’adhèrent pas toujours intégralement aux écrits, aux théories ou à l’idéologie de ces individus, ils forment un panthéon de figures de la « communauté noire » érigé en vue de

³ « Ma sueur et mes larmes », Youssoupha, « A chaque frère », Hostile/Bomayé Musique, 2007

⁴ Pour un aperçu des réactions au discours de Dakar relevées dans le milieu scientifique, voir par exemple Chrétien et Boilley, 2008.

contrecarrer une vision dogmatique de l'histoire, telle qu'elle est enseignée au Gabon. Cette volonté donne parfois lieu à l'expression d'une vision racialisée de la construction des savoirs, comme dans cet autre texte de Lou Ori-J qui annonce ainsi: « *J'te montre l'Afrique telle que je la vois avec mes yeux noirs, pas l'Afrique des livres décrite avec des yeux bleus* ». Cette phrase rend compte du cœur de la démarche contenue dans l'œuvre de Lou Ori-J et d'un certain nombre de rappers gabonais, celle de « réafricaniser » leurs savoirs et leurs référents culturels. L'entreprise de réafricanisation projette de procéder à une valorisation de savoirs locaux, ceux assimilés aux « traditions » gabonaises, pour se dissocier des marqueurs de l'emprise occidentale, mais aussi de s'instruire de connaissances académiques et universitaires développant d'autres perspectives que celles des sciences occidentales. Lou Ori-J est enseignant, mais les cadres de l'instruction scolaire ne lui permettent pas de traiter des courants d'histoire africaine des successeurs de Cheikh Anta Diop. Il emploie ici le rap comme un moyen d'instruction alternatif, permettant de proposer des savoirs distincts de ceux des « Blancs », de ceux ayant des « yeux bleus », en d'autres termes des paradigmes eurocentrés.

En ce sens, sa démarche est corrélée aux ambitions énoncées par différents tenants des mouvements afrocentristes étasuniens. Ce courant, lié aux nationalismes noirs du début de la seconde moitié du XX^e siècle, se développa principalement durant les années 1980 dans les universités américaines, en vue d'affirmer une idéologie qui mette l'Afrique et plus précisément l'Égypte Ancienne au cœur de l'histoire des Noirs-Américains (Howe, 1998 ; Austin, 2006)⁵. L'afrocentrisme académique s'est par la suite prolongé au travers de différents mouvements sociaux, culturels ou religieux militant de manière générale pour la revendication de la fierté noire, et ce par-delà les frontières étasuniennes.

A l'instar de ce courant, les rappers se positionnent en faveur d'une certaine philosophie de l'histoire et appellent à un « retour aux sources ». Ces dernières sont perçues comme les clés de résolution d'une situation de quête identitaire, manifestée pour certains rappers par une démarche de recherche historique, la lecture ou le visionnage de conférences de chercheurs afrocentristes sur Internet, et la mise en avant d'un nouveau regard sur l'histoire africaine, notamment les liens avec l'Égypte et la vallée du Nil. Une part des rappers de l'ethnie *fang*, affirment ainsi, de même que de nombreux universitaires locaux (Byiogo, 1998 ; Mvé-ondo, 2007) ou discours populaires, que les membres de ce groupe ethnique descendent des Egyptiens et que leurs migrations les ont menés à rencontrer les autres populations *bantu*. Ils réinterprètent alors l'égyptocentrisme de chercheurs afro-américains ou africains, en le corrélant avec des traditions orales du peuple *fang*, qui racontent sur un mode métaphorique les grandes migrations *fang*. Ainsi d'après ces rappers *fang*, le *mvett*, épopée mythique racontée lors de veillées nocturnes, transposerait le récit du déplacement du peuple *fang* depuis la vallée du Nil vers l'Afrique Centrale. Certains rappers appartenant à d'autres ethnies gabonaises mettent aussi en avant le fait que les Egyptiens et les pharaons étaient Noirs, se distinguant par ce moyen d'un savoir uniforme associé aux Blancs à l'enseignement scolaire, qui se consacre à des connaissances historiques éloignées des considérations sur le Gabon ou l'histoire de l'Afrique.

IV. Religion, initiation et quête identitaire

Outre le savoir historique, le second champ sur lequel s'appuient quelques rappers pour procéder à leur démarche de réafricanisation des savoirs s'étend dans le domaine du religieux, plus précisément la sphère des religions initiatiques, comme le signifiait le texte cité en introduction avec la mention de la torche indigène. Pour préciser ce propos, on peut revenir sur la production musicale d'un raper du groupe Movaizhaleine, Chef Keza, lui aussi

⁵ On citera surtout l'œuvre de Molefi Kete Asante (1988), le plus célèbre théoricien de l'afrocentrisme étasunien.

enseignant dans un collège d'une localité du Nord du Gabon. Le morceau suivant rend compte de la relation étroite établie dans la pensée de ce rappeur entre connaissance, recherche identitaire et dynamique religieuse :

« Mani [*mec*] je rappe la connaissance, dans toutes ses formes ;
Donc pour être conforme à elle, il faut que je m'informe,
Que j'élève mon *évu*, que je me transforme,
Pour que tel un super-guerrier je devienne un surhomme.
Mes textes ont le don de la sincérité.
C'est contre les *waks* [*incompétents*] du système et tous ses faux *sensés* [intellectuels]⁶.
Mais comme le CNC [*Conseil National de la Communication*] nous lorgne,
on va te faire ça malembé⁷.
On reste les champions d'Afrique comme tout le tout-puissant Mazembé⁸. »

Ce texte relève d'une terminologie liée à l'argot local, avec les mots *waks* (incompétents) et *sensés* (intelligent), ou aux langues vernaculaires gabonaises et congolaises. Le mot *malembé*, employé ici pour exprimer les précautions prises face au système de surveillance et de censure du Gabon, signifie en *lingala* « doucement ». Il est intéressant d'observer, en lien avec la thématique de notre atelier, que pour ces rappeurs, c'est par le vecteur des chansons de Koffi Olomidé, célèbre chanteur de la République Démocratique du Congo, que se sont diffusés ces éléments linguistiques.

Passée la présentation du lexique, on voit de plus que Chef Keza dépeint dans ce texte la figure d'un super-héros auquel il s'identifie et qu'il compte incarner par l'instruction. Ce personnage extraordinaire se présente comme une combinaison de plusieurs répertoires traditionnels gabonais, l'un contenu au travers du concept d'« *évu* », l'autre dans la figure du guerrier et la référence à Engong. Le terme ou « *évu* » « *évus* » est un principe aussi parfois appelé localement « *vampire* » ; il désigne au Gabon et plus précisément chez l'ethnie *fang* l'organe de sorcellerie, qui permet la sortie de l'âme en dehors de l'enveloppe corporelle pour voyager mystiquement, et ce à des fins positives ou destructrices. Souvent localisé dans le ventre de l'individu, l'*évu* est présent dans divers récits et légendes *fang* (Mvé-Ondo, 2006), où on lui prête des formes animales, comme celle d'un crabe, d'un reptile ou d'un petit singe (Akomo-Zoghe, 2010). Pour Chef Keza, il s'agit d'élever son *évu*, en d'autres termes de s'instruire de manière à renforcer son principe psychique en vue de devenir un surhomme. Pour davantage comprendre ces propos, il faut savoir que Chef Keza appartient à la classe des quelques rares rappeurs initiés à des rites traditionnels tels que le *bwiti*, société initiatique et thérapeutique fondée sur une transmission de savoirs ésotériques.

D'autre part, la figure du surhomme et celle du super-guerrier font référence aux personnages masculins du *mvett*. Ce récit mythique qui conte l'épopée du peuple *fang* se déroule entre deux univers, « *Engong* », le domaine des immortels, et « *Okù* », le monde des humains. La connaissance que Chef Keza construit, et qu'il diffuse dans son morceau procède donc par une addition et une superposition de savoirs issus d'univers géographiques et culturels composites : aux éléments linguistiques diffusés par les musiques congolaises, se joignent les

⁶ Les deux termes traduits entre crochets appartiennent au registre linguistique du *tolibangando*, un argot local mêlant des termes anglais, français, et des langues africaines, sur la structure grammaticale et syntaxique du français. Morceau « All Starz », Chef Keza featuring Young Kess, John Moussa et Khalif, in « Music For Ya Mind Volume 1 », Autoproduction, 2011.

⁷ Malembé signifie en *lingala* « doucement ». Cet élément lexical issu des dialectes des deux états congolais voisins s'est diffusé par l'intermédiaire des musiques populaires, en l'occurrence ici par le biais d'une chanson de Koffi Olomidé, « Malembé ».

⁸ Le mot *mazembé* renvoie à un club de football de République Démocratique du Congo, le « Tout puissant Mazembé ».

images d'une connaissance acquise par un travail de l'esprit et une recherche dans les sociétés initiatiques et les traditions orales, comme celle du *mvett*.

Dans le but de résoudre leurs recherches identitaires, certains rappers se font l'écho des projets d'intellectuels africains comme le philosophe Paulin Hountondji, qui dénonçait en 1994 la marginalisation des savoirs traditionnels et l'unilatéralité de la production scientifique sur les anciens pays coloniaux, consommateurs d'une science produite par l'Occident (Hountondji, 1994).

Les artistes urbains du Gabon présentés dans cette contribution s'appuient sur des modèles issus de différents horizons géographiques, culturels ou politiques pour procéder à leur tour à une sélection d'éléments considérés comme « endogènes ». Leur construction de connaissances, condition de reconquête d'un « soi » idéal ou d'une identité perdue, se révèle toutefois éminemment transnationale et hybride. S'appuyant selon les cas sur une revisite des sources historiques ou un recours aux savoirs ésotériques des sociétés initiatiques, les revendications et discours des rappers du Gabon rendent compte de la manière dont la pratique musicale constitue une alternative populaire à la construction et la diffusion de savoirs eurocentrés, dans les contextes postcoloniaux longtemps relégués aux marges de la production des savoirs académiques et dont le savoir scolaire et universitaire s'est fondé sur des modèles inspirés de l'ancienne métropole.

Bibliographie

- AKOMO-ZOGHE, C. S.-P., (2010), *Parlons Fang, Culture et langue des Fang du Gabon et d'ailleurs*, Paris, l'Harmattan.
- AMSELLE, J.-L., 2001, *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- AUSTIN, A. (2006), *Achieving Blackness. Race, Black Nationalism and Afrocentrism in the Twentieth Century*, New York and Londres, New York University Press.
- ASANTE, M., (1988), *Afrocentricity*, Third World Press, Trenton.
- BIYOGO, G., (2002), *Encyclopédie du mvett. Tome 1 : Du Haut Nil en Afrique Centrale*. Paris, Éditions Ménaibuc.
- CHRETIEN, J.P., BOILLEY, P., (2008), *L'Afrique de Sarkozy : un déni d'histoire*, Paris, Karthala Éditions.
- HOUNTONDI, P.J., et al. (1994), *Savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Paris, Karthala.
- HOWE, S., (1998), *Afrocentrism : Mythical Past and Imagined Homes*, London and New York, Verso.
- MVE ONDO, B., (2007), *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, Paris, l'Harmattan.
- MUDIMBE, V.-Y. (1982), *L'Odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- NDONG NDOUTOUME, T. (1970), *Le mvett, Épopée Fang*. Paris, Présence africaine.

“

Attrait de l'inconnu et beauté des tropiques

”

Attrait de l'inconnu et beauté des tropiques

Frédéric Bourdier
IRD/UMR92
Université de Bordeaux, France
fredericbourdier@online.com.kh

Introduction : argumentaire de l'atelier

Comme chaque discipline, l'ethnologie évolue avec son temps. Le monde change, les chercheurs élargissent le milieu d'expertise et de nouvelles problématiques voient le jour. Rien de reprochable à cela puisque l'ethnologie n'a pas pour vocation de se figer en spectacle muséographique, ni en discipline tournée exclusivement sur le passé. Science qui englobe l'histoire, le présent et l'avenir, elle ambitionne de se pencher sur les transformations qui animent les sociétés.

A ce titre, les interrelations entre le local et le global deviennent un des axes de recherche récurrents qui vient s'inscrire de plus en plus régulièrement dans les tentatives d'interprétation du fait socioculturel. Il est vrai que l'ethnologue n'a d'autres choix que de participer au décryptage d'un monde en mutation et au devenir incertain. Claude Lévi-Strauss avait déjà attiré l'attention sur un processus entropique irrémédiablement en marche (1961). Une entropie qui rappelle *L'écume des jours* de Boris Vian : un univers qui se rétracte, une vision qui s'embrume par les mélanges, une pensée qui se dilate au sein d'une culture indifférenciée, une altérité broyée par l'intensité des échanges et des communications.

I- Entre évolutions des sociétés et bouleversements au sein de la discipline : la difficile articulation

L'ethnologie doit être attentive aux bouleversements qui affectent les sociétés. Mais en s'y concentrant exclusivement, ne risque-t-elle pas de laisser de côté une autre facette de son champ d'investigation qui constitue encore son substrat, et de succomber à des effets de mode ? De surcroît, on sait que les modes attirent, conditionnent, influent profondément notre façon d'aborder notre angle de recherche. Des thématiques, actuellement considérées comme incontournables (métissage des cultures, globalisation, regard sur notre voisin de pallier), largement et brillamment débattues par Jean-Loup Anselme (1999 et 2010), Marc Abélès (2008) et tant d'autres, méritent attention, mais en même temps sont en train d'absorber, voire de laisser de côté ce qui fut initialement aux racines de la discipline ethnologique : découvrir l'Autre, pénétrer des « manières d'être ensemble » inattendues et inexplorées, capturer l'authenticité, déchiffrer autrui et décoder des mécanismes de pensée afin de témoigner de la diversité du fonctionnement de l'homme en société, tout en resituant cette diversité dans une perspective dynamique. Il est emblématique de constater que d'éminents chercheurs, qualifiés d'anthropologues culturels, avec un soupçon de réductionnisme dans cette affiliation émise par certains de leurs collègues, voient leurs travaux critiqués négativement, souvent eu égard à leur dimension prétendument « militante ». Ce fut le cas de Darcy Ribeiro (1970, 1979, 1990), le célèbre anthropologue brésilien qui a consacré sa vie et son œuvre aux Indiens d'Amazonie. Il a notamment étudié les Urubu-Kaapor, descendants des célèbres Tupinambas anthropophages, Indiens de langue tupi, qui furent décimés par les épidémies véhiculées par la colonisation. Au-delà de son œuvre scientifique irremplaçable, il a dénoncé les

conséquences néfastes de la civilisation moderne qui, littéralement, assassinait les modes de vie des peuples de la forêt. Son parcours fut également politique : persécuté par la dictature militaire, il vécut en exil dans divers pays d'Amérique latine, où il ne cessa de plaider en faveur des populations amérindiennes, un problème explosif en Amérique.

Il est nécessaire de revenir à une ethnologie « en train de s'oublier ». Pour celui qui a le temps et qui veut écouter, les messages peuvent encore parvenir, à condition toutefois que l'ethnologue s'engage à pratiquer une ethnologie de terrain, à s'immerger dans une autre culture, à observer longuement ce qui s'y passe et à dialoguer sur la vie et son sens. Encore faut-il reconnaître que cette démarche, qui devrait pourtant être incontournable en ethnologie, relève maintenant de la gageure autant pour les doctorants que pour les chercheurs seniors à qui l'on impose de faire « autre chose » que de se plonger longtemps dans une autre culture. On est subséquemment en droit de se demander si l'ethnologie, à qui l'on demande expressément d'être utile, finalisée ou appliquée, n'est pas en train de perdre ce qui la caractérisait jadis, à savoir : dresser l'inventaire des sociétés (qui rappellerait l'anthropologie d'urgence - *salvage anthropology* - consistant à prendre note de ce qui est en train de disparaître) qui continuent à subsister, à changer et à s'adapter mais sans pour autant perdre de vue ce substrat culturel qui les rend toutes uniques, tout en essayant de les présenter comme comparables certainement, mais pas homogènes. « Uniques » ne signifie pas ici dénué de toute relation avec le reste du monde ni absent de disparités internes. Que la prophétie de Claude Lévi-Strauss se manifeste ou pas, le message qu'il véhicule est une raison valide pour rappeler les limites de nos savoirs qui sont au bout du compte des limites que les ethnologues se sont créés eux-mêmes en évoquant la fin des ethnies, en insistant sur la culture-monde, et en détectant un peu partout des ethno-fictions.

Renversons donc la question. Évitions de chercher à tout prix, comme il est souvent demandé, d'être uniquement opérationnels ou de se contenter, au mieux, d'identifier des débris de savoirs dits « rationnels » dignes d'être récupérables. Une telle abdication équivaut à une intrusion méthodologique biaisée, forcément arbitraire, allant à l'encontre de la science anthropologique. Retournons, tant qu'il est possible, à ce qui reste encore d'inexploré dans des cultures dont on est encore loin d'avoir saisi la profondeur et les subtilités. La consolidation de cette démarche ne constitue-t-elle pas le socle de la richesse de notre savoir, en même temps que la forteresse imprenable de l'ethnologie ? Je n'évoque pas une approche statique : il est évident que ces cultures changent, et ce, probablement depuis leur émergence (quoique plus rapidement de nos jours), mais cette propriété n'enlève rien de leur originalité. Au contraire, les itinéraires des changements nous aident à mieux saisir l'armature culturelle interne de la société étudiée.

Nous insistons, en sorte, sur les mots que sont terrain, changement, altérité (comme instrument de perception), adaptation, connaissance de l'autre, qualité des relations sociales. Je profite du vocable « terrain » pour rappeler, et rendre hommage, les mots de Georges Condominas (1965) qui donnait une importance primordiale à la présence de l'ethnologue au sein d'une ou plusieurs sociétés, nous disant que toute culture est avant tout une manière d'être ensemble, un style de vie particulier. Jacques Ivanoff et Christian Coffier, qui l'ont bien connu, sauront mieux que moi l'évoquer.

II- Une anthropologie au cœur des sociétés refusant de dénier toute légitimité au fait culturel

Une précision cependant : notre plaidoyer, rapidement entamé dans les paragraphes ci-dessus, et loin d'être entièrement débattu par les quelques mots qui précèdent, ne signifie pas pour autant un arrêt sur image, et encore moins un déni de l'anthropologie appliquée tournée vers l'action, ou bien axée sur les effets inéluctables de la mondialisation. Nous ne sommes pas des nostalgiques d'un paradis perdu. Certains d'entre nous, l'auteur de ces lignes en premier, travaillent également sur des thématiques comme l'épidémie sociale du sida, l'alimentation, les questions de maladies émergentes comme le paludisme, et l'anthropologie du développement auprès des populations minoritaires.

Il y a aussi l'ethnologie, promue en Europe (donc dans des sociétés plus dites plus complexes) avec Martine Segalen et ses collègues, qui mérite attention. Dans son ouvrage sur l'autre et le semblable en 1989, elle revendiquait que le regard sur l'autre devait changer. Il convenait de s'interroger également sur notre semblable, et d'en saisir la diversité ethnique et culturelle.

Tout à fait d'accord. La seule chose que nous tenons à ajouter est de ne pas s'arrêter là. L'autre, qui vit ailleurs dans un espace-temps relatif, existe toujours. Ce n'est pas là le fantasme d'un ethnologue irrésistiblement attiré par le rêve exotique. Je ne suis pas d'accord avec Alban Bensa qui dénonce dans son ouvrage sur la fin de l'exotisme (Bensa, 2006) la pensée anthropologique sous les tropiques en la cataloguant comme trompeuse, qui considère l'autre comme un Autre fantasmé, promouvant de la sorte une « *magnifique fossilisation du temps, de la parole, de la culture et des personnes* ». Rien de plus inepte : les anthropologues qui s'escriment à étudier les sociétés entretenant, pour l'instant, encore peu de contacts avec l'Etat ne sont pas là pour remonter à l'utopie primitiviste, et je ne connais pas d'anthropologues qui pensent de la sorte. Certes, il faut s'empêcher de produire de l'exotisme en sélectionnant les indices croustillants, mais, à l'inverse, il serait absurde, comme l'affirment clairement Marc Augé et Jean-Paul Colleyn (2011 : 16), de prêcher la confusion de l'analyse et de son objet. Le propos est de rester dans le réel, et c'est ce réel qu'on ambitionne de décrypter. Cette réalité peut difficilement se détecter à partir de nos propres systèmes classificatoires, mais elle ambitionne, tout de même, de tenter de découvrir les catégories de l'Autre à partir de ce qui est pensé et pensable pour lui. On y retrouve l'intention théorique de Louis Dumont (1964) qui malheureusement reste toujours à l'état de projet, emportée par une anthropologie qui, sous le prétexte de se tourner sur les mondes contemporains, tourne le dos à ce qui constitue, ici et là, ce que Marshall Sahlins appelait, par un jeu de mot finement conçu, la découverte du vrai Sauvage (Sahlins, 2007).

Je ne suis pas d'accord non plus avec ce que dit ce même auteur, Alban Bensa, dans cet aphorisme : « *rien de ce qui est humain ne saurait être étranger à un autre humain* ». Il ne nous livre pas le sens qu'il confère au mot « étranger », mais tant d'exemples montrent le contraire : Jacques Ivanoff ayant travaillé auprès de sociétés nomades en Birmanie et dans le sud de la Thaïlande nous apprend, pour ne citer qu'un cas de figure particulier, que ce sont des sociétés non cumulatives qui continuent encore à se détourner de l'amoncellement de biens et de choses en vue d'accroître une propriété privée qui n'existe pas. Toute notion de compétitivité et de quête de profit, si spécifiques à notre culture occidentale, sont aussi repoussées. J'ai retrouvé une manière de concevoir la vie semblable chez les Waiãmpi en Amapa (Brésil) : ces Amérindiens estiment que dans leur court passage sur terre ils ne font

qu'emprunter à la nature. Au mieux ils détiennent, sous des conditions particulières, l'usufruit des richesses de l'environnement qui les entoure. Le type d'anthropologie que nous défendons ne s'est pas développé pour nourrir le sensationnel, pour monter en épingle une mystérieuse société confuse et insaisissable, un peu comme André Malraux décrivant les populations ethniques du Cambodge dans son roman *La voie royale* publié en 1930. Elle a pour mission de reconnaître leur originalité. Un brillant passage tiré d'un livre de Marshall Sahlins (2007 : 23-24), illustre brillamment, et mieux que nous pourrions le faire, le message que nous voulons faire passer.

Dans un passage essentiel de la *Pensée sauvage*, après avoir rendu à Marx les hommages qui lui étaient dus, Lévi-Strauss faisait une remarque allant dans ce sens : « *sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles* » (1962 : 173). Mais si la matière et la forme, n'ayant pas d'existence indépendante, se réalisent en tant que structure par la médiation du schème culturel – et sans doute de façon différente selon les schèmes culturels –, que reste-t-il alors de la « primauté des infrastructures » ? Je tirais de tout cela l'idée que l'activité économique ou la praxis omni-déterminante était une expression fonctionnelle parmi d'autres d'une logique culturelle plus générale. Le caractère total du symbolique permettait de résoudre quelques-unes des tensions entre déterminations utilitaristes de la culture et déterminations culturelles de l'utilité. Ils pouvaient même absorber la contradiction : si les peuples (selon Saint Augustin) se différencient par ce qu'ils aiment, les utilités qui les distinguent sont des préférences qui relèvent du symbolique.

Il est infondé d'affirmer que les tentatives d'interprétation issues d'ethnologues projetant leur prétendues fantasmes exotiques ne sont finalement que des moyens détournés, de se singulariser, car toujours selon Bensa, ces derniers s'entêtent à défricher encore et encore un terrain que lui prétend révolu. Moyen détourné, critique non vérifiée. Car, en somme, ce déni de l'altérité est une déclaration surprenante stipulant que l'Autre véritable n'existe pas, en dehors d'un regroupement artificiel unissant les Hommes en un lieu précis et dans des circonstances exceptionnelles. L'anthropologie, en traçant une telle voix, pêche par excès en niant à l'Autre toute existence, et permanence, ancrée dans la différence. Elle devient une anthropologie où le contexte est savamment réduit à des simples artefacts décoratifs, sans racines profondes. Une telle assertion n'est basée sur rien de convaincant et aucune des sciences biologiques ou sociales n'a apporté de preuves suffisantes allant de ce sens. Marshall Sahlins a brillamment démontré cela au cours de son œuvre (1980, 1989). A lire leurs travaux peu persuasifs, et voir leurs méthodes, tout indique que les partisans de cette tendance, désignée comme étant « *une anthropologie critique et à vocation provocatrice* », cherchent à donner exagérément apparence aux formes, au détriment des contenus.

III- Retour sur l'histoire dans le présent

Plus constructivement, Marc Augé se demandait en 2006 s'il était encore justifiable d'un regard ethnologique soucieux de repérer et de comprendre les différences ? Les processus d'uniformisation en cours à l'échelle du monde n'ôtent-ils pas toute justification, voire toute légitimité, à une entreprise à laquelle aurait donné sens, en dernière analyse, la colonisation européenne ? » (Augé, 2006 : 9)

En réponse, nous maintenons que l'anthropologie est particulièrement bien armée pour continuer à comprendre l'évolution des sociétés tout en regardant de plus près ce qui constitue les différences, mais à condition que les anthropologues gardent une idée claire de ce que sont les objets, enjeux et méthodes de la discipline. Comme l'exprimait encore Marc Augé, l'ethnologie fait face au présent, à l'actualité. Cela ne signifie pas absence de toute historicité, et loin de nous de penser à des sociétés imaginées sans histoire comme cela a pu s'effectuer auparavant. Remarquons, là encore, que l'incorporation de l'histoire multilinéaire suppose que nous la définissions comme étant la reprise intentionnelle du passé par le présent, Augé *dixit* (2006 :14). On ne reviendra pas sur ce point, si ce n'est pour signaler que la notion de temps reste fortement amarrée à notre démarche, au sein de laquelle le temps court comme le temps long, au même titre que l'espace, restent une matière première essentielle de l'activité symbolique. L'emploi du mot symbolique revient à cerner tout effort intellectuel visant à renforcer la relation entre les uns et les autres en lui conférant une forme (Augé, 2006 : 19). La parole devenant l'activité symbolique par excellence.

On s'intéresse ensuite à des cultures, à des systèmes qui témoignent de la diversité des formes de groupements humains. Enfin, même au contact de l'autre - confronté lui-même au « prétendu choc des civilisations » - on est droit de se s'interroger sur les propriétés de résilience particulières à chaque culture. C'est sur ce point que la plupart des présentateurs de ce panel reviendront, en s'attachant à des contextes particuliers, et à partir de thématiques très diverses qui se retrouvent en Thaïlande, en Birmanie, au Cambodge, à la Réunion, dans les îles pacifiques...

Et c'est là justement, qu'une première difficulté surgit à partir de l'existence d'une double ambiguïté qui s'établit, mais qu'il s'agit de surmonter, entre le changement (souvent considéré comme inéluctable) et la stagnation. Cette stagnation que l'on retrouve dans certaines sociétés (pas forcément toutes : certaines atteignant un point de non-retour se font absorber ou bien disparaissent) est exceptionnellement entière, mais il n'en reste pas moins qu'elle creuse son lit et déploie certains points et repères, et alimente, ce qui est au bout du compte, au cœur de l'identité. Ce sont justement ces points et ces repères, à partir desquelles on peut déceler une résilience plus ou moins marquée, qu'il s'agit alors d'identifier, de discerner et d'analyser. L'hypothèse de départ serait qu'il existe une tendance au conservatisme à partir duquel se greffent des contacts, des échanges, des rencontres qui, de nos jours, vont s'intensifiant. En d'autres termes, il n'y a pas incompatibilité clairement établie entre stagnation et changement : au contraire, le décryptage de l'assemblage des deux est une porte d'entrée significative permettant de remonter profondément dans les arcanes de culture, tout en redessinant les linéaments hétérogènes qui la composent. Je tiens à rappeler l'avancée en la matière avec l'œuvre considérable d'Aihwa Ong (2005).

Un autre point, déjà explicitement démontré ailleurs, mais qu'il convient de rappeler ici, est que toute société doit se transformer, changer, voire s'adapter pour survivre. A ce titre, une seconde ambivalence, à ne pas sous-estimer, règne :

1) d'un côté on ne peut s'empêcher de constater, ici et là, la présence de monde(s) en disparition, et, à ce titre, il n'est peut-être pas inutile d'aborder, le plus rapidement possible,

ces témoignages qui vont s'éteindre, ne serait-ce parce qu'ils font partie du patrimoine mondial de la diversité humaine.

2) de l'autre, on assiste à la naissance – plus exactement la renaissance – de nouveaux mondes qui évoluent et se transforment de gré ou de force. Remarquons seulement que ceci n'a rien de nouveau. La seule différence est que ce « précipité » est bien plus intense qu'auparavant, mais les sociétés, y compris celles apparemment les plus primitives, ont probablement connu dans leur histoire des bouleversements, des changements de repères, des nivellements, des périodes de répit, des retours, etc.

La position d'extériorité, impliquant le regard éloigné, est, on le sait, anthropologiquement féconde. Elle n'est en aucun cas en contradiction avec la nécessité d'immersion dans une culture qui reste un aspect fondamental de notre travail pour saisir les linéaments d'une culture donnée et la qualité des rouages sociaux qui s'y rencontrent. Il y a bien entendu des conditions à respecter, et Lévi-Strauss avançait à ce propos que l'ethnologue en situation d'observateur était censé exercer « *une capacité du sujet à s'observer objectivement* » (Lévi-Strauss, 1983).

Comme le revendiquait si bien Francis Zimmerman (1993) et Maurice Godelier (1982), l'objet de l'ethnologie est aussi bien historique que culturel, sous certaines conditions d'usage de ces termes (une histoire qui n'efface pas mais transforme, une culture qui n'exclut pas mais peut se comparer à d'autres), mais notre objet vise avant tout, comme le rappellent d'autres auteurs au sein desquels les membres de cet atelier se retrouvent, à déconstruire les lieux communs (us et abus de la notion de culture) et promouvoir une analyse impitoyable des ethnocentrismes locaux.

Comme on peut le constater, l'ouvrage est loin d'être achevé en la matière. On peut même avancer qu'il ne fait presque que commencer ; ce n'est donc pas le travail qui manque.

Références

- ABELES, M. (2008), *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 280 p.
- AMSELLE, J-L. (2010), *Rétrovolution : Essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 232 p.
- AMSELLE, J-L. (1999), *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Éd. Payot, [éd. revue et augmenté, 1e éd. 1990].
- AUGE, M. & J.-P. COLLEYN (2011), *L'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je ?).
- AUGE, M. (2006), *Le métier d'anthropologue*, Paris, Galilée, 67 p.
- BENSA, A., (2006), *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 367 p.
- CONDOMINAS, G. (1965), *L'exotisme est quotidien. Sar Luk, Viet-Nam central*, Paris, Plon (Terre Humaine).
- DUMONT, L. (1964), *La civilisation indienne et nous. Esquisse de sociologie comparée*, Paris, Armand Colin, 115 p.
- GODELIER, M. (1982), *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

- LEVI-STRAUSS, C. (1983), *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- MALRAUX, A. (1930), *La voie royale*, Paris, Poche.
- ONG, A., COLLIER S.J. (2005), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Wiley-Blackwell, 494 p.
- RIBEIRO, D. (1990), *L'utopie sauvage. Souvenir de l'innocence perdue (Utopia selvagem. Saudades da inocência perdida. Uma fibula*, 1982), Paris, Éditions Gallimard, « Du monde entier », 192 p.
- RIBEIRO, D. (1970), *L'enfantement des peuples*, Paris, Éditions du Cerf, « Terres de Feu » n°4, 128 p.
- RIBEIRO, D. (1979), *Frontières indigènes de la civilisation, (Fronteras indígenas de la civilización. Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, 1970), présentation par André-Marcel d'Ans, préface de Robert Jaulin. [Paris], Christian Bourgeois (10/18)/UGE, 10-18. Série 7, n°1316, 1979, 476 p.
- SAHLINS, M. (2007), *La découverte du vrai Sauvage*, Paris, Éditions Gallimard, 456 p.
- SAHLINS, M. (1989), *Des îles dans l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 188 p.
- SAHLINS, M. (1980), *Critique de la sociobiologie*, Paris, NRF Gallimard.
- SEGALEN, M. (1989), *L'autre et le semblable*, Paris, PUF, 236 p.
- ZIMMERMAN F. (1993), *Enquêtes sur la parenté*, Paris, PUF, 251 p.

L'exotisme d'ici et d'ailleurs

Christian COIFFIER

Maître de conférences du MNHN et chargé de mission au musée du quai Branly, Paris.
(UMR 7206 – Eco-Anthropologie et Ethnobiologie)
coiffier@mnhn.fr et cco@quaibrantly.fr,

Le mot « *exotique* », issu du grec « *exotikos* » signifiant ce qui est « *étranger et extérieur* », est utilisé depuis le XVIII^e siècle pour désigner ce qui n'appartient pas aux sociétés occidentales. Il fut un temps où étaient considérés comme peuples exotiques tous ceux qui n'étaient pas d'origine européenne, et plus spécialement les habitants des pays tropicaux. Par extension, l'adjectif « *exotique* » désigne quelque chose de bizarre. Le mot dérivé « *exotisme* » est appliqué au goût pour les cultures très différentes de celles de l'Europe. Ce mot a acquis, avec le développement des vacances sous les tropiques, une connotation plutôt positive comme symbole de soleil et de cocotiers. Celle-ci a évolué avec la globalisation, avec les migrations et avec le développement des transports aériens au point que l'on assiste de nos jours à un renversement de situation. Les peuples considérés jadis comme exotiques conçoivent parfois la civilisation occidentale comme exotique. Certains d'entre-eux se sont d'ailleurs pleinement intégrés aux sociétés occidentales et ils ont importés avec eux leur art de vivre comme la nourriture ; le couscous, par exemple, a perdu son caractère exotique pour devenir un plat commun de la cuisine française. De même, de nombreux Chinois apprécient l'exotisme des vignobles bordelais et ils considèrent Paris comme une ville romantique. Peut-on parler alors d'un romantisme exotique ?

L'un des ouvrages de l'ethnologue Georges Condominas (1965), qui vient de nous quitter au mois de juillet dernier, était intitulé *L'exotisme est quotidien*. L'auteur n'appréciait guère ce titre choisi par l'éditeur bien qu'il fut à même d'analyser l'exotisme du fait de son expérience du regard des autres sur sa propre personne de métis franco-vietnamien. Son introspection lui a permis de faire une expérience de terrain chez les montagnards du Vietnam considérés à cette époque comme des « sauvages » par les membres de sa parenté vietnamienne. Georges Condominas a formé de nombreuses générations d'étudiants ethnologues, dont je fus et il a su leur transmettre son sens du respect de l'Autre. Pour lui, la formation au métier d'ethnologue passait inévitablement par un long séjour sur le terrain d'au moins une année avec une immersion totale au sein de la société étudiée. L'apprentissage de la langue était l'élément indispensable de la rencontre de l'Autre et de la compréhension des structures de la société de celui-ci.

Il s'avère que dans les années soixante le mot ethnologie a été trop souvent assimilé avec celui d'exotisme par le grand public. Ce fut cependant l'époque où l'ethnologie était à la mode chez les intellectuels des salons parisiens. Grâce aux travaux de Claude Lévi-Strauss, reconnus internationalement, les ouvrages d'ethnologie se vendaient très bien dans les librairies. La fin des années soixante-dix a vu, cependant, le commencement du déclin de cette science qui n'en était pourtant qu'à ses débuts. Les nouvelles idées issues de la contestation des années soixante-huit ont cloué au pilori l'ethnologie qui fut accusée de tous les maux. Les accusations les plus virulentes émanèrent d'ailleurs du sein même de la profession. Michel Panoff (1977) a analysé cette période dans un petit livre intitulé *Ethnologie ; le deuxième souffle*. L'auteur se fait l'avocat de cette science dite en déclin par certains et vouée aux gémonies par d'autres. Il écrit ainsi (1977 : 9-10) : « *Que pensez alors (...) de ces ethnographes qui ne s'interrompent de vitupérer l'expérience de « terrain » (...) que pour aller solliciter les fonds qui leur permettraient de partir outre-mer, et de ces doux et humbles qui s'emparent de toutes les tribunes disponibles pour annoncer que le discours, quel qu'il*

soit, est nécessairement un instrument de domination ? Comment peuvent-ils, à moins d'être d'aveugles masochismes ou des augustes de cirque, pratiquer une seule heure de plus un métier qu'ils honnissent avec tant de passion ? ».

Plus de trente années ont passé depuis les réflexions de Michel Panoff au sujet de l'ethnologie et celles-ci demeurent plus que jamais d'actualité. Cette science a diversifié ses sujets d'étude au point de se diluer trop souvent au sein d'autres sciences humaines comme l'histoire, la sociologie, la psychologie, etc. En France, les attaques contre l'ethnologie n'ont pas cessé et leur virulence a été exacerbée par le transfert au nouveau musée du quai Branly des objets ethnographiques conservés depuis plus de soixante ans au musée de l'Homme. Le début du nouveau millénaire a apporté encore plus de confusion dans l'esprit du grand public au sujet de l'ethnologie. Journalistes, réalisateurs de documentaires, simples voyageurs s'affublent parfois dans les médias, du titre d'ethnologue dès qu'ils ont visité durant quelques jours, voir quelques semaines, des « tribus » éloignées. Il est vrai que leur métier d'homme de média leur permet de présenter, de façon plus attrayante que les ethnologues professionnels, leurs aventures de terrain. La recherche du sensationnel, du mystérieux et de l'insolite a trop souvent dévoyé la simple présentation des faits. Les agences de voyages charrient chaque jour dans les marécages, les savanes et les forêts profondes d'Afrique, d'Amazonie et de Nouvelle-Guinée, leur lot de touristes en quête d'exotisme. Et les peuples dits « Premiers » se prostituent contre quelques dollars pour leur présenter les « miettes » de leur culture. Ce type de relation avec les Autres se trouve ainsi dans le droit fil de celui des zoos humains du début du XX^e siècle (Blanchard, 2011). L'esprit et le but restent le même ; gagner de l'argent sans se soucier de l'impact de cette opération, tant sur les populations en question que sur les spectateurs ou les auditeurs. Cependant toutes les formes de tourisme ne sont pas forcément critiquables et sont même parfois dignes d'intérêt pour des recherches ethnographiques.

Le monde a considérablement changé depuis ces trente dernières années et de nombreux ethnologues n'ont guère pris acte de ces changements sur leurs terrains respectifs. Bien peu ont consacré leur vie à l'étude d'une seule société, si bien que nous ne possédons souvent que des connaissances très fragmentaires sur les sociétés étudiées. Un certain nombre de pratiques inhérentes à la profession ont d'ailleurs peut-être nui à l'évolution de la science ethnographique. Ainsi, le *tabou* consistant à ne pas travailler sur le terrain d'un autre ethnologue a empêché la pluralité des points de vue au sujet d'une même société. Heureusement, un certain nombre d'ethnologues ont repris à leur compte les travaux effectués une ou deux générations avant eux par les pionniers de la profession. Je fais partie de cette catégorie. En effet, étant rentré tardivement dans la profession après avoir fait des études d'architecture, j'ai volontairement recherché un terrain qui avait été déjà « débroussaillé » par d'autres. J'estimai que le temps m'aurait manqué si je m'étais attelé, à l'âge de quarante ans, à l'étude d'une société vierge de toute étude géographique. J'ai donc longtemps hésité entre deux terrains exotiques, le quartier de Barbès à Paris ou un village du Sépik en Papouasie Nouvelle-Guinée. J'ai finalement porté mon choix sur le second terrain et abandonné le premier car, habitant dans ce quartier, je pensais que je n'aurai pas eu assez de distance pour l'étudier. C'est donc avec les encouragements de mon directeur de thèse Georges Condominas que j'ai osé aller travailler sur les « terres » du couple Gregory Bateson (1932, 1971) et Margaret Mead (1963), devenu par la suite le fief d'un groupe de chercheurs de l'université de Bâle dirigé par le professeur Schuster. J'avais bien pris soin de ne pas empiéter sur le terrain de mes collègues suisses. Mon projet de recherche se démarquait du leur puisque je comptais étudier les relations d'une société de pêcheurs-horticulteurs (les Iatmul) avec son environnement végétal à travers ses techniques (et particulièrement l'architecture). Ces recherches ne pouvaient que compléter celles effectuées par les ethnologues suisses. Je dois reconnaître que mon désir de travailler dans cette région de Nouvelle-Guinée m'était dicté par un certain attrait pour l'exotisme et cela fait, maintenant, plus de trente ans que je mène des

recherches au sein de la société iatmul où j'ai effectué une douzaine de missions qui totalisent plusieurs années de terrain (Coiffier, 1994). J'ai ainsi pu observer les changements et les adaptations de cette société qui a su conserver son attrait exotique tant aux yeux des étrangers qu'auprès de ceux des autres peuples constituant la nation de Papouasie Nouvelle-Guinée. Ma perception de l'exotisme des Iatmul s'est ainsi considérablement modifiée avec le temps.

C'est à l'occasion de la préparation d'une exposition concernant l'expédition française de *La Korrigane* qui sillonna le Pacifique dans les années 1935 et particulièrement le fleuve Sépik et la région iatmul, que je me suis intéressé à l'exotisme (van den Broek d'Obrenan, 1939). Il m'est rapidement apparu que cette expédition présentée comme scientifique n'était finalement, pour ces jeunes organisateurs, qu'une recherche d'exotisme exacerbée par la récente exposition coloniale de Paris en 1931. Les recherches effectuées autour de cette expédition m'ont conduit à utiliser une méthode de recherche d'information, tant sur le terrain océanien dans les pays visités que sur le terrain parisien auprès des familles des voyageurs de *La Korrigane* et dans les musées conservant les objets collectés par ces derniers. Cette méthode m'a permis de mettre en relation de façon inattendue, le voyage de *La Korrigane* avec les travaux de Margaret Mead à travers une grande peinture biwat collectée par l'ethnologue et achetée quelques années plus tard par les membres de l'expédition (Coiffier, 2001 : 202-203). Mes recherches m'ont conduit d'une part à essayer de comprendre les us et coutumes des trois familles des voyageurs de *La Korrigane* par l'intermédiaire de leurs descendants. J'ai cherché également à comprendre leurs motivations pour réaliser ce voyage autour du monde de plus de deux années et quels avaient pu être leurs critères de choix dans l'acquisition des deux mille cinq cent objets ethnographiques rapportés. Mais d'autre part, je me suis rendu dans les différents villages visités par eux pour aller à la rencontre des descendants des personnes qui leur avaient vendus ces objets. Après quelques mois de navigation à travers les archipels du Pacifique, ces touristes épris d'exotisme, s'étaient révélés des apprentis ethnologues sérieux à la fin de leur périple. Ils avaient en effet recueilli des informations de terrain sur les objets du Sépik qui se sont avérés dignes d'intérêt pour des scientifiques. La recherche de l'exotisme les avait finalement incités à comprendre les hommes et les femmes qu'ils avaient en face d'eux à travers leur culture matérielle. Mais, déjà à cette époque, les Iatmul avaient acquis depuis plus d'une vingtaine d'années l'expérience du troc avec les voyageurs européens reconnus vraisemblablement comme exotiques à leurs yeux.

Comme un certain nombre de peuples océaniens, les Iatmul ont pris conscience depuis longtemps de l'attrait exotique qu'exerce leur société sur les étrangers et même leurs propres compatriotes. En effet, diverses caractéristiques focalisent l'intérêt des Occidentaux depuis les premiers contacts au début du XX^e siècle et cet attrait ne s'est pas démenti depuis un siècle. Les diverses vagues d'évangélistes de toutes religions n'ont pas réussi à neutraliser ce peuple réputé guerrier et belliqueux. Il est vrai que leur réputation de « chasseurs de têtes » a grandement favorisé leur exotisme aux yeux des étrangers. Pourtant d'autres sociétés de Nouvelle-Guinée, possédant les mêmes pratiques, n'ont pas atteint le degré de célébrité des Iatmul. Il semble que d'autres particularités aient contribué à la valorisation de ces derniers, comme l'habileté de leurs artistes pour le sur-modelage des crânes ancestraux, pour réaliser des sculptures esthétiques et pour construire de prestigieuses architectures. Plus que d'autres populations du fleuve Sépik, les Iatmul ont su capter l'intérêt des ethnologues, comme Gregory Bateson et Margaret Mead, et de beaucoup d'autres à leur suite. Pourtant de vastes pans de leur société, comme leurs conceptions religieuses, demeurent encore bien mystérieuses. Il est regrettable que certains auteurs d'ouvrages récents concernant cette société se soient laissés bercer par un certain exotisme littéraire et n'aient pas essayé de se rendre sur le terrain pour y décrypter sa réalité environnementale. Ainsi l'ouvrage *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle* de Michael Houseman et Carlo

Severi (1994), qui vient d'être récemment republié (2009), ne permet guère de faire progresser la connaissance au sujet des rituels iatmul *naven* décrits primitivement par Gregory Bateson. Ce dernier écrit ainsi (1971 : 13) : « *On accomplit les cérémonies naven pour célébrer les actes et exploits du laua (enfant de sœur). Chaque fois qu'un laua – garçon ou fille, homme ou femme accomplit un acte culturel donné, et spécialement lorsque l'enfant l'accomplit pour la première fois de sa vie, le fait peut-être célébré par son wau* » et j'ajouterai par de nombreux autres membres de sa parentèle. Le fait que divers participants à ces rituels se présentent travestis avec des vêtements du sexe opposé a exacerbé leur aspect exotique aux yeux des ethnologues, des psychanalystes et des psychologues.

Ainsi, sans jamais s'être rendus sur le terrain, les auteurs Michael Houseman et Carlo Severi (2009) prétendent renouveler les analyses faites par le célèbre ethnologue anglais de « *l'ensemble de comportement que les Iatmul de Nouvelle-Guinée appellent « naven » en montrant : « que l'action rituelle implique la mise en place de réseaux complexes de relations, engendrés par la condensation de modes relationnels contradictoires* » (extraits du texte de la quatrième de couverture). Il est regrettable que les deux auteurs aient utilisé une méthodologie de recherche qui ne pouvait mener qu'à un échec, malgré l'énorme travail d'analyse accompli, et nous allons expliquer pourquoi ! Houseman et Severi se sont contentés de la lecture des écrits des ethnographes ayant travaillé chez les Iatmul sans faire le moindre terrain en Nouvelle-Guinée. Ils se sont ainsi privés d'éléments de connaissance sensoriels qui auraient pu leur apporter un éclairage nouveau sur leurs judicieux questionnements. Ils n'ont pu percevoir l'environnement très particulier dans lequel baigne la société Iatmul ni par leur ouïe, ni par leur vue, ni par leur odorat, ni par leur toucher. Ils n'ont pu percevoir les milliers de petits éléments qui interagissent dans l'organisation cosmologique locale et qui aurait pu leur permettre de comprendre certains comportements rituels. Ils n'ont pu percevoir à travers les textes des ethnologues l'intensité des émotions exprimées par les différents participants à ces *naven*, car l'expression des émotions se trouve être une des caractéristiques principales de ces rituels. C'est pourquoi, ils évoquent la honte du *laua* face aux démonstrations de son *wau*, alors qu'il s'agit plutôt de pudeur, ce qui n'est pas la même chose.

Les analyses des deux auteurs se sont basées principalement sur les données recueillies entre 1932 et 1935 par Gregory Bateson, ainsi que sur celles collectées par les ethnologues suisses ; Brigitta Hauser-Schäublin (1977), Milan Stanek (1983), Jurg Wassmann (1982, 1988), Florence Weiss (1981) au début des années 1970, mais également sur mes propres observations effectuées à la fin des années 1980 et sur celles d'Éric Silverman (2001) du début des années 1990. Les auteurs ne présentent malheureusement pas les contextes historiques de ces différentes données, ce qui est une lacune méthodologique importante. Bateson effectua, en effet, ses recherches à un moment-cléf de l'histoire de la société Iatmul, soit quelques années après l'interdiction de la « *chasse aux têtes* » par l'administration australienne, ce qui représenta un véritable traumatisme pour celle-ci. Les ethnologues suisses travaillèrent sur le même terrain quarante ans après Bateson dans un tout autre contexte, c'est-à-dire après l'installation dans la région des missions catholiques qui agirent en profondeur sur les mentalités des jeunes générations de l'époque. Quand à Silverman et moi-même nous effectuâmes nos recherches après l'indépendance de la Nouvelle-Guinée alors que les peuples du Sépik avaient retrouvé la liberté de s'administrer par eux-mêmes. Ces trois changements ; interdiction de la « *chasse aux têtes* », christianisation et indépendance du pays avec début de l'urbanisation de la population iatmul, nous semblent représenter des données épistémologiques fondamentales pour aborder toutes analyses de rituels aussi complexes que les « *naven* ». Ainsi, les analyses de Houseman et Severi risquent-elles d'être faussées par des comparaisons diachroniques entre divers rituels qui ont invariablement changé dans le temps. Celles-ci se trouvent encore plus aléatoires du fait de leurs variations géographiques, car le peuple iatmul n'est pas monolithique, il est constitué de trois entités distinctes appelées

généralement Nyaura (à l'ouest), Palimbei (au centre) et Woliagwi (à l'est) qui chacune présente une organisation sociale propre avec un dialecte particulier (Coiffier, 1994 : 253-265). De plus, les auteurs n'ont pas tenu compte d'un fait important : plus de la moitié de la population iatmul se trouve maintenant urbanisée dans divers centres urbains de Nouvelle-Guinée. Les auteurs se sont laissés bercer par l'exotisme de la vie villageoise émanant des descriptions des ethnologues sans chercher à savoir si les rituels, sujets de leurs analyses, avaient encore lieu en ville et comment ils s'y déroulaient (Coiffier, 1994 : 266-270).

Ces critiques concordent avec celles d'un de mes informateurs, le père Charles, prêtre catholique iatmul originaire d'un village Nyaura. Ce dernier eut l'occasion, lorsqu'il se trouvait au grand séminaire de Port-Moresby, de lire et d'étudier les divers écrits de Bateson. Lors des discussions que nous eûmes en 2003 au sujet de la pertinence des recherches de Bateson sur les peuples iatmul, il me fit part de ses doutes concernant la méthodologie de travail de l'ethnologue. Pour le père Charles, de nombreuses interprétations faites par Bateson sont erronées, dans la mesure où celui-ci a utilisé, sans précaution, les données recueillies dans différents villages pour étayer ses analyses. Selon le père Charles, chacun des villages iatmul, même au sein d'un même groupe, possède ses propres coutumes pour exécuter des rituels *naven*, qui diffèrent ainsi selon la composition clanique locale. Il lui paraît donc totalement impossible de généraliser des faits et des pratiques à l'ensemble de la communauté iatmul. Nous pouvons donc imaginer, en tenant compte de cette critique, à quel point il faut être circonspect au sujet des analyses de Houseman et Severi qui les ont synthétisées, comme Bateson, en utilisant des données de niveaux diachroniques différents. Il est aisé de voir à la fin de leur ouvrage comment ces derniers se sont laissés abuser par les sirènes de l'exotisme en focalisant une partie de leur analyse sur les moins fiables des informations dont ils disposaient, celles du rituel *naven* organisé pour un jeune meurtrier ayant rapporté sa première tête. Aucun ethnologue n'a pu observer ce rituel dont la description, recueillie par Bateson, ne repose que sur des histoires transmises par ses informateurs. Houseman et Severi s'étonnent que ni Bateson, ni ses successeurs, n'aient utilisé ces données pour leurs analyses (2009 : 206). Ceci se passe de commentaires.

Conclusion

Comme les rituels *naven* durant lesquels chacun des participants joue un jeu de rôle, les personnes considérées comme exotiques s'assimilent à ceux qui les considéraient jadis comme exotiques. L'exotisme n'est plus ce qu'il était. Ainsi durant mon dernier séjour dans le village iatmul de Palimbei, l'année passée, en compagnie d'un groupe de touristes français, les habitants organisèrent une grande cérémonie pour nous remercier d'un don d'argent suscité à mon initiative et destiné à la réfection de la toiture d'une des maisons communes du village. Pour nous remercier, nos amis iatmul insistèrent pour me placer au centre du cortège des célébrants de la cérémonie, ce qui déplut fortement à l'un des touristes qui filmait la scène avec son caméscope, car je détruisais ainsi l'image de l'exotisme qu'il souhaitait rapporter en France. Il se trouve que ce touriste était d'origine cambodgienne. En analysant ma situation au sein du groupe de célébrant du rituel, je me suis aperçu que je m'y étais pleinement assimilé sans y avoir réfléchi à l'avance. Cette proximité, associée à l'émotion engendrée par l'atmosphère festive de ce rituel, car s'en était un, a totalement annihilé la distanciation nécessaire à mon analyse de la situation. Il n'est donc pas exclu que je sois devenu aux yeux de mes hôtes iatmul un élément exotique de leur société, comme je le suis devenu également aux yeux des habitants du quartier de Barbès où j'habite depuis une quarantaine d'années. L'introduction du téléphone mobile depuis deux années dans les villages iatmul devrait, selon moi, représenter une nouvelle étape importante dans les processus de changement de cette société et dans la redéfinition de son exotisme.

Bibliographie

- BLANCHARD, P., G. BOËTSCH et N. JACOMIJS SNOEP, Présentation de Lilian THURAM. (2011), *Exhibitions. L'invention du sauvage*, Actes Sud/musée du quai Branly.
- COIFFIER, Ch. (1994), *L'écorce et la moelle du rotin (tshimbekuvu, kwiya kuvu), conception iatmul de l'univers (Papouasie)*, Thèse de Doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, Paris, E.H.E.S.S., 5 vol., 2275 p., (multigraph.).
- COIFFIER, Ch. (2001), *Le voyage de La Korrigane dans les mers du Sud*, Paris, Hazan/musée de l'Homme, MNHN.
- CONDOMINAS, G. (1965), *L'exotique est quotidien, Sar Luk, Viêt Nam central*, Coll. Terre Humaine, Civilisations et Sociétés, Paris, Plon.
- BATESON, G. (1932), « Social structure of the Iatmul people of the Sepik River », *Oceania*, Vol. 2 : 245-291 et 401-453.
- BATESON, G. (1936, 1958), *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford (California), Stanford University Press, trad. française 1971 : J. P. Latouche et N. Safouan, *La cérémonie du naven*, Paris, éditions de Minuit.
- HAUSER-SCÄUBLIN, B. (1977), *Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea*, Band.18, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.
- HOUSEMAN, M. et C. SEVERI (1994), *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Fondation de la Maison des sciences de l'Homme/CNRS (1ère éd.).
- HOUSEMAN, M. et C. SEVERI (2009), *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'Homme/CNRS (2ème éd.).
- MEAD, M. (1963), *Mœurs et sexualité en Océanie*, Traduit de l'américain par G. Chevassus, Paris, Plon.
- PANOFF, M. (1977), *Ethnologie : le deuxième souffle*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- SILVERMAN, E. K. (2001), *Masculinity motherhood and mockery. Psychoanalyzing Culture and the iatmul naven. Rite in New Guinea*, The University of Michigan press.
- STANEK, M. (1983), *Sozialordnung und Mythik in Palimbei. Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft der Iatmul East Sepik Province, Papua New Guinea*, Band 23, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.
- VAN DEN BROEK D'ODRENAN, C. (1939), *Le voyage de la Korrigane*, préface de P. Valéry, Paris, Payot.
- WASSMANN, J. (1982), *Der Gesand an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der kirugu-Knotenschnüre*, Band 22, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.
- WASSMANN, J. (1988), *Der Gesang an das Krokodil. Die rituellen Gesänge des Dorfes Kandingei an Land und Meer, Pflanzen und Tiere (Mittelsepik, Papua New Guinea)*, Band 28, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.
- WEISS, F. (1981), *Kinder schildern ihren Alltag : Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik)*, Band.21, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie.

L'ethnologie et la nuit des temps

Maxime Boutry
Chercheur associé
Institut de Recherches sur l'Asie du Sud-Est contemporaine
IRASEC (CNRS-MAEE)
(Bangkok – Thaïlande)
maximeboutry@gmail.com

« Ce qui nous apparaît comme une plus grande aisance sociale et comme une plus grande mobilité intellectuelle tient [...] à ce que nous préférons opérer avec des pièces détachées [...] tandis que l'indigène est un théauriseur logique : sans trêve il renoue les fils, replie inlassablement sur eux-mêmes tous les aspects du réel, que ceux-ci soient physiques, sociaux, ou mentaux. Nous trafiquons nos idées ; lui s'en fait un trésor. » (Lévi-Strauss, 1962 : 311)

Il n'est plus à démontrer que l'ethnologie (au moins française) trouve ses racines dans les premiers récits d'explorateurs, des missionnaires et des colons qui partirent à la recherche de l'inconnu, du sauvage et de nouvelles terres dont les richesses étaient à conquérir. Or, ce qui ressort de l'ensemble des récits que nous gardons de ces hommes, peu importe leurs intentions, qui rencontrèrent l'exotisme, est que cet exotisme questionnait la nature de l'homme, et le plus souvent en termes d'évolutions. Les sociétés nomades étaient conçues comme un stade arriéré des sociétés sédentaires, les pays furent très vite classés en "sous-développés", "en voie de développement" et "développés", bref, l'évolutionnisme morganien régnait alors en maître. Autrement dit, l'exotisme devenait une histoire de "temps", au pluriel. Puis, avec la construction de l'ethnologie en tant que science sociale, les chercheurs se sont appliqués à « décentrer »¹ le point de vue sur les sociétés qu'ils observaient pour essayer de comprendre les temps de ces sociétés, hors du nôtre et donc hors de notre référentiel. Des auteurs tels que Durkheim, Mauss, Malinowski, Sahlins (pour ne citer qu'eux) permirent ainsi de "recadrer" le regard occidental sur les sociétés "sauvages". L'ethnologie, en s'emparant de la connaissance d'abord développée par les colons-explorateurs et les missionnaires, a transformé la beauté des tropiques en l'objet d'une quête d'un « autre » temps. La culture (les « freins » culturels) vient expliquer des « choix » (Benjamin, 1988), des processus conscients de différenciation de certains espaces sociaux (de groupes) par rapport à d'autres, le plus souvent dans le creuset d'espaces sociaux plus vastes, à travers des événements historiques tels que les migrations, les conflits, le commerce, les amours ou les séparations (Godelier, 2007 & 2009). Une manière de gérer le « temps » autrement, un temps se répercutant sur l'ensemble des champs de la société : la non-accumulation des nomades (les Moken du sud de l'archipel Mergui par exemple), s'oppose à la rationalisation du temps et de la production par les sédentaires (les pêcheurs birmans originaires des rizières) ; les relations de clientélisme de l'Asie du Sud-Est perdurent, autant dans les pays « capitalistes » (la Thaïlande²) que dans les

¹ En psychologie du développement, « la décentration est le mécanisme par lequel un sujet (individuel ou collectif) en arrive à contrebalancer l'information trompeuse "apportée" par une centration exclusive, "egocentrique" (ou "sociocentre"), de la perception, de l'action ou de la pensée sur un contenu de perception, de représentation ou de pensée, directement dépendante de l'orientation ou de la finalité immédiate de l'activité en cours. » (Legendre, 2009).

² Sur l'importance de ces relations patron-client dans la Thaïlande contemporaine, voir Ivanoff, 2011.

pays « socialistes » (la Birmanie³), et s'opposent à notre vision valorisant le savoir (cartésien) comme vecteur d'équité dans l'accès aux ressources (les marchés, les professions, etc.) ; ou encore, évidemment, le « fatalisme » (tout relatif mais réel) propre aux individus pris dans le temps karmique s'opposant au « consumérisme » des sociétés judéo-chrétiennes et musulmanes ; et nous n'entrerons pas ici dans le débat de la conception même du temps, cognitivement supposée universelle, par certaines populations telles que les Moken⁴.

Les différents courants de l'ethnologie se sont penchés sur la compréhension et les manières d'interpréter l'Autre, poussant toujours plus le chercheur à construire des modèles, une manière souvent de figer le temps qu'il étudie. Une méthodologie on ne peut plus légitime dans le développement d'un savoir relativement récent par rapport à bien d'autres sciences. Car, on a tendance à l'oublier, l'ethnologie reste une science, faite de méthodes, d'hypothèses, de problématiques, etc. Par ailleurs, les ethnologues commencèrent dès les années 1960 à se rendre compte que le "temps" des sociétés (Dournes aurait dit les "coordonnées"⁵) se transformait progressivement en "temps qui passe", menaçant par le contact plus fréquent des populations avec l'Autre (l'Occident en particulier lors de la colonisation), l'objet même de la science et des chercheurs. Ainsi, les sociétés sont progressivement « sorties » des modèles pour intégrer des processus, à travers le concept de *frontier* notamment, tel qu'exprimé par Leach : « *a border zone through which cultures interpenetrate in a dynamic manner* » (1960 : 50). Le souffle donné à l'ethnologie dans les années 1960 notamment à travers les études « birmanes » (Leach, Lehman) et visant à ne plus considérer les sociétés comme des objets statiques, mais des systèmes complexes et en perpétuel mouvement – consacré par l'expression « *Every real society is a process in time* » (Leach, 1954 : 5) – pressentait déjà le besoin, à raison, de resituer l'ethnologie, et de préserver sa valeur explicative, dans la dimension contemporaine d'enjeux identitaires de plus en plus « mondialisés ». Ne serait-ce que dans le contexte du contact prolongé et de ses conséquences entre pays occidentaux et pays colonisés, l'ethnologie commençait à découvrir les interfaces possibles entre « leur » temps et le « nôtre ». Incontestablement, Lévi-Strauss a largement œuvré en ce sens en restituant à la « pensée sauvage » sa fonction totalisante au sein de la connaissance humaine, tout en la désenfermant de la « prétendue continuité historique » chère à Sartre (Lévi-Strauss, 1962 : 311). Par ailleurs, certaines avancées en archéologie permettent de témoigner d'échanges aussi vieux que la fin de la préhistoire entre des continents éloignés⁶ ou encore de la tradition des échanges autant que la complémentarité entre sociétés nomades et sédentaires (Brun et Miroshedji, 1998-1999).

Le revers de ces réelles découvertes et de la progression scientifique de l'ethnologie réside dans le besoin de la discipline de prouver son « utilité » dans une gestion du monde contemporain où l'on s'évertue à manier certains concepts comme l'ethnicité, tant pour caractériser les résultats de dynamiques sociales au sein des pays occidentaux, que les conflits réifiés autour de traits culturels dans bien d'autres parties du monde. En conséquence,

³ Scott, 1972, Boutry, à paraître.

⁴ L'assertion de Jacques Ivanoff, au cours d'un reportage de la chaîne CBS (programme "60' minutes" diffusé en 2005) selon qui « *time is not the same concept as we have. You can't say for instance, 'When.' It doesn't exist in Moken language* » a suscité des réactions très vives de la part de certains spectateurs, notamment sur le blog Language Log. Certains concepts tels que le temps paraissent totalement objectifs pour beaucoup d'Occidentaux et semblent ne pouvoir souffrir aucune mise en contexte, sociale et culturelle.

⁵ « (...) *l'importance de pouvoir étudier ces sociétés en diachronie ; leur évolution comme leurs incohérences sont instructives, autant que leurs formes passées dites traditionnelles – ce qui est vraiment transmis c'est le système de base [...]. C'est ce qui permet à une société, aux structures fortement pensées, d'évoluer et de s'acculturer en restant elle-même. Les valeurs culturelles profondes demeurent [...]; le reste, c'est du folklore* ». (Dournes, 1972 : 221)

⁶ Voir par exemple Bellina, 2006, en ce qui concerne la Péninsule Malaise.

s'opèrent des « contractions » temporelles opérant sur les paradigmes de l'ethnologie. On évacue les concepts à une vitesse de plus en plus vertigineuse en même temps que s'en créent de nouveaux : Leo Mariani (ce panel) discute avec raison l'utilisation de plus en plus fréquente du concept de « trans- » (en l'occurrence « trans-national »), concept qui permet d'évacuer l'ethnique, la nation ; finalement il permet d'ôter aux sociétés leur profondeur historique, de les priver de leurs racines, de leurs identités et ainsi de revisiter l'ethnologie de A à Z.

Les échanges économiques entre les sociétés des vallées et des montagnes en haute Birmanie deviennent par exemple l'outil de destruction des catégories ethniques sans pour autant éliminer le problème : le trans- supplante l'inter-ethnique (Robinne, 2007), de la même façon que Descola (2005) ne parvient pas à se défaire de la nature et de la culture avec son « par-delà ». Pourtant, un Moken se comporte comme un Moken envers son *taukè* birman, le « sauvage »⁷ et le dominant ont leur place dans un système réciproque mais qui ne pourrait fonctionner sans l'inter-ethnicité. Or, la relation des Moken à leur *taukè*, cet entrepreneur autrefois chinois et aujourd'hui birman qui leur permet d'échanger les produits de leur collecte contre le riz à la base de la diète nomade, est structurelle puisqu'elle permet par là même de surpasser la contradiction du choix nomade⁸ (refuser la culture du riz tout en ne pouvant s'en passer), donc d'affirmer ce choix.

Les Birmans « trans-nationaux », ils sont en effet des milliers à passer chaque année la frontière du sud vers la Thaïlande, à revenir, à créer des réseaux, restent Birmans par rapport aux Thaïs. Les identités sont manipulées, renforcées, inversées parfois (cas des Mòns du Myanmar qui dominent les Dawei qui eux-mêmes dominent les Birmans du « centre » lorsqu'ils sont en Thaïlande⁹), mais l'ensemble s'organise en interactions faites autant d'oppositions que d'échanges. Toutes ces interactions se font à travers des frontières « mouvantes » (Boutry, 2011) qui sont déplacées, forcées, mais qui continuent de renfermer, même de façon diffuse, des identités.

Néanmoins, les contractions et nouveaux para-paradigmes de l'ethnologie supportent moins bien les changements d'échelles. Expliquons-nous : la Birmanie reste le symbole d'un pays « fermé », du fait de la junte militaire qui y occupait le pouvoir (jusqu'au mois de novembre 2010) depuis plus d'un demi-siècle. Les télévisions étrangères n'y sont que très peu diffusées (et censurées), il y a encore cinq ans le Star Cola se moquait des marques internationales et les investissements étrangers s'inscrivent pour la plupart dans la sphère asiatique et en dehors de Yangon, ils n'ont que peu d'incidence sur la manière de vivre des habitants de Birmanie. On pourrait donc considérer la Birmanie en dehors de ce « temps » unique rythmé par le flux des informations, des échanges, bref, de la globalisation. Voilà ce que véhiculent les représentations de ce pays au sein de l'ex-bloc de l'Ouest avec pour contrepartie de ce repli, la survivance d'un exotisme que l'on ne trouve plus ailleurs ou alors très altéré ; il n'y a qu'à comparer ce pays avec son voisin historiquement et culturellement proche qu'est la Thaïlande. Le paradoxe apparaît pourtant si l'on regarde aux frontières. Les Karen, soit disant « ethno-fiction » (Keyes, 2008) car n'existant que par leur statut de réfugiés et au nom de revendications politiques, sont l'exemple parfait d'une population prise dans les feux de la

⁷ Les Moken font effectivement partie des *lu yaing* (« hommes sauvages ») pour la majorité des Birmans.

⁸ Sur la dialectique du choix nomade, de l'apparente contradiction entre la consommation du riz et le nomadisme, voir notamment Ivanoff, 1998 et 2004.

⁹ Cf. Boutry et Ivanoff, 2009 : 128-138. Une hiérarchie qui s'inverse au sein du territoire national du Myanmar, les Birmans du centre se sentant une supériorité légitime par rapport aux Birmans du sud (Dawei, Myeik, Kawthaung) parlant un birman « dialectisé » ; quant aux Mòns, ils sont soumis à la « birmanisation » propre à l'idéologie nationale, notamment à travers l'éducation (South, 2003).

globalisation, entre missionnaires, ONG et gouvernements. Et qu'en est-il de nos Birmans émigrant chaque année par milliers vers la Thaïlande ? Font-ils le grand saut, surgissant de l'histoire pour prendre pied dans le monde mondialisant une fois la frontière passée et par là même abandonnant leur « exotisme » ?

Pour résoudre ce paradoxe, ne serait-il pas plus judicieux de capitaliser sur les découvertes de l'ethnologie, d'œuvrer à la construction des savoirs autour de paradigmes qui ne sont toujours pas maîtrisés, plutôt que de chercher sans cesse des révolutions d'apparence qui ne permettent en rien de les invalider ?

Cela permettrait de comprendre que la migration des Birmans vers le sud de la Thaïlande n'est pas trans-nationale, en ce sens qu'elle ne sublime pas les nations et leurs frontières. Elle est inter-nationale car elle joue avec les règles propres à l'un ou l'autre des deux Etats, avec les papiers d'identités, les réseaux familiaux qui se sont créés avant et autour de ces frontières (Boutry, 2011). Mais, principalement, prendre en compte l'histoire en y incluant le temps de la globalisation permettrait de voir que cette migration est en l'occurrence « régionale ». Elle s'appuie sur des identités, des ethnicités construites à partir de segmentations sociales (Boutry et Ivanoff, 2009) prenant appui sur des événements fondateurs (guerres, répressions, esclavage), des ressources (les ressources marines et le peu de terres cultivables caractérisant la Péninsule Malaise ont favorisé l'absence d'hégémonies entre les diverses populations qui s'en partagent le territoire) et le long de routes d'échanges historiques. Cela permettrait de comprendre la résilience des Birmans dans le sud de la Thaïlande dont la migration tourne à la « colonisation adaptative » (Boutry et Ivanoff, 2008) en s'incluant dans des rituels régionaux auxquels participent l'ensemble des populations (chinoises, malaises, thaïes, nomades austronésiennes¹⁰), sans pour autant qu'elles se confondent dans une identité trans-ethnique.

Alors, force est de constater que les temps ne cessent de se mélanger sans se réduire et que l'exotisme perdure. Mais cet exotisme est accessible à celui qui veut bien considérer l'altérité selon quelques méthodes et outils. Derrière le *thanaka* des Birmans des ports de Thaïlande et du sud de la Birmanie se cache sensiblement la même identité. Les contours en sont certes plus ou moins travaillés et délimités autour de la frontière « Nous-Eux », au contact avec divers Autres, une frontière dont les deux faces sont plus « en tension qu'en séparation » (Poutignat et Streiff-Fenart, 2008 : xviii).

Les rancœurs historiques qui divisent les Birmans des Mòns sont exacerbées au contact des Thaïs. L'opposition entre le nomade et le sédentaire s'estompe au contraire, et aux interfaces se créent non pas du trans-ethnique mais de la segmentation sur la voie de nouvelles ethnicités : c'est le cas des Birmans des îles de l'archipel Mergui qui se marient aux Moken pour s'approprier une niche économique (Boutry et Ivanoff, 2008). C'est également le cas de certains Birmans qui se joignent aux Moklen¹¹ dans le sud de la Thaïlande, acquérant ainsi un statut, celui de minorité ethnique aux côtés de ces semi-nomades, lors du rituel du dixième mois (Ferrari, 2009). Et tout cela se passe dans un contexte de développement touristique dans le sud de la Thaïlande, économique concernant la pêche maritime dans le sud de la Birmanie, dont les industries sont financées par des capitaux internationaux, les poissons exportés vers la Thaïlande et Singapour puis redirigés vers l'Europe et les Etats-Unis, contournant ainsi l'embargo que ces pays infligent à la Birmanie (Boutry, 2007). L'ethnologie de l'exotique ne souffre donc pas d'échelles et de limitations, à condition que l'on arrête de sans cesse vouloir la réinventer.

¹⁰ Cf. Ferrari, 2009.

¹¹ Une autre population du sud de la Thaïlande, proche des Moken mais entretenant un mode de vie adapté au littoral de mangrove, pratiquant la pêche et une forme de nomadisme plus rituel que physique.

Références bibliographiques

- BELLINA, B. (2006), « The archaeology of prehistoric trans-Asiatic exchange : technological and settlement evidence from Khao Sam Kaeo », in *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 93, pp. 249-255.
- BENJAMIN, G. (1988), "In the long term : Three themes in Malayan cultural ecology", in Hutterer, K. L. Terry, A. Lovelace, R. and G., *Cultural Values and Tropical Ecology in Southeast Asia*, Ann Arbor, University of Michigan, Centre for South and Southeast Asian Studies, Paper n° 27, pp. 219-278.
- BOUTRY, M. (2007), « L'exploitation du domaine maritime : enjeux et conditions de développement du sud de la Birmanie », in Defert, G., *Birmanie contemporaine*, Paris, Éditions IRASEC et Les Indes Savantes, pp. 389-410.
- BOUTRY, M. et IVANOFF, J. (2008), « De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques à partir de l'exemple des pêcheurs birmans du Tenasserim », *Aséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est*, 20, pp. 11-46.
- BOUTRY, M. et IVANOFF, J. (2009), « La monnaie des frontières. Migrations birmanes dans le sud de la Thaïlande, structure des réseaux et internationalisation des filières », *Carnets de l'Irasec – Série Observatoire*, n°2.
- BRUN, P. et DE MIROSCHEJLI, P. (1998-1999), « Cahier I Avant-Propos au thème 2 — Évolution des structures et dynamiques sociales » et « Cahier I - 1998/1999, Thème 2 — Évolution des structures et dynamiques sociales », *Cahiers des thèmes transversaux ArScAn*, pp. 49-52.
- CONDOMINAS, G. (1980), *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.
- DESCOLA, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DOURMES, J. (1972), *Coordonnées. Structures Jörai Familiales et Sociales*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme.
- FERRARI, O. (2009), « How to be Thai and Sea-gypsies ? Technical, cultural and ritual syncretism », in *Chaolay : ethnic dynamism and cultural revitalization*, Sirindhorn Anthropological Centre (éd.), Chulalongkorn University Social Research Institute, Ambassade de France à Bangkok, Irasec, La Fête.
- GODELIER, M. (2007), *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Idées.
- GODELIER, M. (2009), *Communauté, Société, Culture*, Paris, CNRS éditions.
- IVANOFF, J. (1998), "Manger du riz ou ne pas manger du riz ? Le choix Moken (Archipel Mergui)." *Techniques et Culture*, 31-32, pp. 331-346.
- IVANOFF, J. (2004), *Les Naufragés de l'histoire. Les jalons épiques de l'identité moken*, Paris, Les Indes Savantes.
- IVANOFF, J. (2011), "Une modernisation sans développement. Construction ethnique et ethnorégionalisme en Thaïlande", in Dovert, S. et Ivanoff, J. Eds, *Thaïlande Contemporaine*, Paris, IRASEC/Les Indes Savantes.
- KEYES, C. (2008), « Ethnicity and the Nation-States of Thailand and Vietnam », in Leepreecha, P. McCaskill D. et Buadaeng, K., *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region*, Mekong Press.
- LEACH, E. (1954), *Political Systems of Highland Burma. A study of Kachin Social Structure*, Londres, Athlone Press, LSE Monographs on Social Anthropology, n°44.
- LEACH, E. (1960), « The frontiers of "Burma" », *Comparative Studies in Society and History*, 3, 1, pp.49-68.
- LEGENDRE, M.-F. (2009), *Piaget et l'épistémologie*, Publié sur le site de la Fondation Jean Piaget.

- LEHMAN, F.K. (1967), « Ethnic categories in Burma and the theory of social system », in Kunstadter, P. (éd.), *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, Princeton, Princeton University Press, pp. 93-124.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J. (2008), *Théories de l'ethnicité* (suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* par Fredrik Barth) – 1st published 1995 –, Paris, PUF, éditions Quadrige.
- ROBINNE, F. (2007), “Postscript : Reconsidering ethnicity through Foucault’s concept of ‘space of dispersion’” (in collaboration with M. Sadan), in Robinne F. & Sadan M. (eds.), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E.R. Leach*, pp. 299-308.
- SCOTT, J.-C. (1972), “The Erosion of Patron-Client Bonds and Social Change in Rural Southeast Asia”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 32, No. 1, pp. 5-37.
- SOUTH, A. (2003), *Mon nationalism and civil war in Burma. The golden sheldrake*, New York, Routledge Curzon.

Deux à trois choses apprises chez les Tampuan à Ratanakiri dans le nord-est du Cambodge

Bourdier Frédéric
IRD/UMR92
Université de Bordeaux, France
fredericbourdier@online.com.kh

I. Entrer dans une société

J'ai rencontré et vécu avec les Tampuan en 1994, et je suis resté près d'un an dans le même village. J'y suis parti puis revenu régulièrement jusqu'à ce jour, pour de durées allant de quelques semaines à plusieurs mois. La région est plus accessible, le village a grandi, l'environnement social et économique a changé et ma manière d'appréhender les populations locales a également évolué.

Comme dans d'autres régions où j'ai vécu et travaillé (Inde méridionale, Amazonie, piémont cambodgien), j'ai rencontré, comme chacun des ethnologues a pu le faire, des interlocuteurs, j'ai tissé des relations d'amitiés, plus ou moins durables, et développé des relations de proximité. Je me suis parfois impliqué quand une demande s'exprimait, si j'étais en mesure d'y répondre.

Les premières demandes concernaient, de façon quasi-systématique, des questions de santé. Je disposais des médicaments antipaludéens car le *Plasmodium falciparum* était omniprésent dans cette région de forêts, et j'avais également d'autres remèdes plus anodins que je donnais pour des affections bénignes ; parfois j'organisais les secours en faisant venir les services médicaux provinciaux. Dans un autre registre, un autre type de demande émise par les habitants, et dirigée vers les autorités administratives, consistait à me demander en catimini de formaliser leurs attentes. En effet, à cette époque, les communautés locales, notamment les nouveaux chefs administratifs de village élus par les habitants, étaient appelées à prendre connaissance des projets provinciaux et commençaient à être sollicitées pour servir de relais entre les instances gouvernementales et les populations. N'étant pas toujours à l'aise pour manifester ouvertement leurs doutes ou, pire encore, leurs mécontentements, ils me demandaient, en catimini, « *comment cela se passait dans mon pays* » quand une semblable situation surgissait. Étant encore peu au courant de leurs droits en tant que citoyens, et ce d'autant plus que personne ni aucune institution ne venait les informer sur ce point¹, ils cherchaient tout simplement des repères, des exemples pouvant servir de mise en comparaison afin d'éclairer leur avis. Bien évidemment, je ne fus en aucun cas un prédicateur ; de toutes manières, là n'était pas leur attente. Ils voulaient, je le crois, entendre des mises en perspective les autorisant à élargir leurs points de vue.

Cette implication ne consistait pas en une intervention, à la manière de celles réalisées par les ONG, mais revenait plutôt à un échange de services, dans la mesure où la société en question mettait en exergue les valeurs de solidarité, d'échange et de troc. Lors des sacrifices annuels et au cours des fréquentes festivités qui jalonnent le cycle agraire, je contribuais ainsi à

¹ Il faudra attendre le tout début du XX^e siècle pour que quelques rares organisations non gouvernementales arrivent, non sans difficultés bureaucratiques, pour informer les populations ethniques sur leur place, de leur droit et leur devoir dans la société cambodgienne.

fournir ma part comme tout le monde (en termes d'offrande) et participais aux rituels (lorsque cela m'était demandé), où l'on commençait d'ailleurs à m'assigner un rôle.

2. Questions de méthode

Il est évident qu'être concerné par ce qui arrivait, ainsi que montrer et partager le souci de la communauté villageoise, ne constituait pas une sulfureuse option stratégique mais une condition sine qua non d'intégration au sein de la vie villageoise. Sans cela, grand était le risque de se distancier, d'être écarté d'un certain nombre d'événements, et donc d'être dans l'incapacité de pénétrer certains des arcanes sociaux qui ne se dévoilent pas comme ça, au tout venant.

A ce titre, une attention spéciale est portée au réel, à l'histoire et à l'acteur. C'est aussi bien un choix méthodologique qu'une contrainte qui s'impose pour saisir les événements sociaux comme des processus et qui se présentent tels pour les personnes que l'on fréquente. Par exemple, dans la société tampuan, la place accordée à l'histoire récente mais aussi ancienne est fondamentale. On est loin d'une société « froide » en suspension dans le temps. D'un côté, il y a le traumatisme de trente ans de guerre civile qui retrace, tristement, les premiers contacts entre les populations d'essarteurs avec les Khmers, les Américains, les Khmers rouges puis les Vietnamiens (Colm & Sim, 2009 ; Hickey, 2002). On est loin du mythe ; on rentre de plein pied dans la reprise des épisodes traumatiques du passé pour mieux saisir le présent, pour en saisir les connaissances sur l'impact vis-à-vis de l'environnement, mais aussi pour apprendre à mieux se mobiliser et se défendre contre certaines apories du développement économique imposé.

La notion d'acteur ne peut également être éludée car certains individus au sein de la microsociété tampuan ont des fonctions spécifiques et occupent des positions originales. Ils participent de ce fait au bon déroulement de la vie en communauté, et il en est qui ont pour mission et devoir de veiller au maintien de l'harmonie des lois qui régissent les rapports entre humains et non humains, ainsi que tout épisode de maladie, de malheur et d'infortune, au sens large, faisant figure de « fiche signalétique » révélatrice d'un malaise général au sein de la collectivité des humains.

Le passage du singulier - avec ses composantes que sont le réel, l'acteur et l'histoire - au global, comme le rappelle Alban Bensa (2006 : 9) donne la porte ouverte à un travail de décontextualisation qui porte en lui le problème d'extraire arbitrairement les faits sociaux des contingences dont ils sont indissociables. Mais si la méfiance envers cette démarche est légitime, est-il pour autant réaliste de dénier l'existence d'autrui et battre en brèche la notion d'altérité. Selon les tenants de l'anthropologie critique, tout se passe comme si, à partir du moment où l'on évoque l'altérité, on éludait la temporalité, le contexte.

Ma modeste contribution à l'étude de quelques peuples des forêts en Asie du Sud-est et en Amérique du Sud m'a appris que ces deux termes n'étaient pas exclusifs ni antithétiques. Au contraire, la mise en avant de la temporalité est obligatoire puisque ces populations sont irrémédiablement dans l'Histoire : leur histoire à eux (qui peut être recomposée, manipulée, mais aussi truffée de contingences réelles) est une porte d'entrée destinée à mieux saisir leur passage dans l'histoire du monde.

C'est donc une histoire du monde envers laquelle ils sont éminemment attentifs. Cette histoire n'est pas vieille : Nicolas Menut remarque que « *tandis que l'Europe conquérante se familiarisait avec la figure du Sauvage, celui-ci de son côté commençait également à intégrer*

cet Autre au teint pâle dans son propre univers, symbolique et artistique » (Menut, 2010). Ce rapprochement avec le monde extérieur a-t-il pour effet de réduire à l'illusion toute référence à l'altérité ? Je n'en suis pas convaincu et les tentatives de démonstration qui vont dans le sens d'une dynamique homogénéisatrice ne sont pas convaincantes également. Je vais illustrer ceci en mentionnant un exemple, qui d'ailleurs s'observe dans de nombreuses autres sociétés à tradition orale, et qui montre en quoi l'interrelation éveille le sentiment d'unicité auprès des personnes avec qui nous entretenons des liens.

3. Questions d'échange

Mon interaction eut, dans une certaine mesure, des retentissements sur une partie des populations qui avaient accepté de m'accueillir : chez les Tampuan au Cambodge, que personne n'avait étudié et avec qui personne n'avait partagé la vie (en dehors du sinistre épisode des Khmers rouges de 1972 à 1979), mon comportement « anthropologique » à partir d'enquêtes systématiques incita des villageois à s'interroger sur eux-mêmes. Si je m'intéressais à eux, et si je voulais apprendre d'eux, cela signifiait-il qu'il y avait quelque chose dans leur culture que je pourrais par la suite utiliser ? Plus encore, j'ai observé certains prendre une certaine distance vis-à-vis de leurs repères culturels. Je n'étais tout de même pas l'élément déclencheur car des événements récents (développement, guerre, conflits, invasion) avaient déjà ébranlé les certitudes jadis partagées par les membres du groupe social. Mais ma position d'extériorité, combinée avec une intériorité partiellement et progressivement acquise, me plaçait, tout au moins aux yeux de villageois proches de moi, en interlocuteur privilégié pour leur donner à rendre compte du processus de mondialisation (quelques-uns de mes interlocuteurs mentionnaient les notions de « grand mélange » et de « grand partage ») et d'accélération des échanges.

Au départ, j'étais parvenu, non sans peine, à expliquer le plus clairement possible les raisons qui motivaient ma venue (comprendre les relations qu'une société - qui n'est pas la mienne - entretient avec la nature), mais très vite on m'assigna un nouveau rôle qui consistait à répondre aux questionnements sur l'évolution des conditions de vie près d'ici et là-bas. On était en 1994, juste après les élections préparées par l'Apronuc, et il régnait ce sentiment qu'il fallait s'adapter et comprendre, autant que faire se peut, pour survivre. Les rebelles khmers rouges sillonnaient encore la région, tentaient d'embrigader de force de nouvelles jeunes recrues et il fallait s'en défendre. D'un autre côté, le gouvernement cambodgien renaissant commençait à déployer sa structure administrative et mettait en place les premiers projets de développement. La nécessité requise pour assurer la défense envers les guérilleros et ce rapprochement avec la nouvelle bureaucratie n'étaient pas nouveaux, et les témoignages des bribes du passé en attestaient. Mais elle évoluait et s'accélérait inéluctablement.

C'est ainsi que certains phénomènes auxquels je ne prêtais guère attention au début se sont progressivement transformés en indices incontournables permettant de mieux cerner la culture locale. Notons que quand j'emploie le mot culture, c'est en référence aux dynamiques symboliques et matérielles des relations sociales abordées dans leur singularité. Plus précisément, la façon dont les Tampuan regardaient le monde extérieur à travers leurs propres catégories devint, aux yeux du jeune ethnologue que j'étais, révélateur de la vision qu'il portait sur le monde. Tout commença dès le début : alors que je posais, en bon enquêteur de terrain, maintes questions sur des thèmes qui me paraissaient saillants et vitaux pour cerner leur société (organisation sociale, système de parenté, relation avec l'environnement naturel, mythologie couplée avec évocation interprétation de l'histoire récente), mes informateurs commencèrent à me retourner ces mêmes interrogations, puis en introduisirent d'autres complètement différentes.

Non pas par simple curiosité ou distraction, mais par volonté de resituer le monde qui les entoure et, le cas échéant, de se positionner afin de remettre en question certains de leurs fondements qui jusqu'à présent leur semblaient inébranlables. Il va sans dire que je ne fus pas le seul moteur déclencheur de ce revirement. Nombreux étaient les Tampuan à avoir été en contact avec la population khmère des vallées, nombreux étaient ceux qui avaient vécu les vingt années de guerre civile (Hickey, *op. cit.*) qui ravagèrent le pays, nombreux également étaient ceux qui se montraient désireux de connaître et de saisir l'impact des techniques modernes sur le devenir-monde. Mais cette fois-ci, ils avaient quelqu'un de disponible à portée de main. A partir de ce moment il n'y eut plus d'informateurs, mais des collaborateurs.

Tout cela procurait du sens et de l'utilité pour les Tampuan. Ils savaient fort bien qu'ils ne pourraient plus fuir dans la forêt, comme cela aurait été possible auparavant, pour se soustraire aux intempéries du monde moderne, ni s'écarter des peuples voisins qu'ils préféraient autrefois regarder avec défiance et méfiance. Somme toute, cette interrogation vis-à-vis de l'Autre - un Autre que je représentais d'autant plus que j'étais devenu leur ami et leur confident - avait non seulement pour objet d'accumuler de nouvelles connaissances (que je ne pouvais, au demeurant, pas toujours honorer étant donné mon incompetence : comment vole un avion ? de quelle manière se transmettent les ondes de radio ? pourquoi se déclenche le tonnerre ?), mais de distinguer si un transfert de savoirs demeurerait possible et pensable, sans pour autant reléguer les logiques de pensée vernaculaires dans une boîte de Pandore.

4. Confrontations

Ce que l'on apprend de l'Autre, à travers cette notion d'échange, c'est tout d'abord, comme chaque ethnologue le sait, sur soi-même. Comme Claude Lévi-Strauss le soulignait, « *j'ai voulu montrer que le sauvage persistait en nous tous. Et puisqu'il est toujours présent en nous, nous aurions tort de le mépriser quand il est en dehors de nous* » (Lévi-Strauss, 2011 : 172). Mais cette attention tourne ensuite autour de deux choses. Il y a tout d'abord ce qui constitue le substrat inaliénable de sa propre culture et qui représente un patrimoine irremplaçable. Encore une fois, introduire l'histoire ne revient pas à écarter l'hypothèse de la diversité culturelle humaine. Une référence à la culture n'a d'autre objet qu'autoriser la remise en question de l'altérité, de la sonder et de la jauger. Rien que cela vaut la peine que l'on s'y attarde.

Le propos n'est pas ici de revendiquer un exotisme qui instaure une pluralité d'altérités sous la bannière d'une pensée sauvage, ni encore moins d'ériger une barrière entre le monde de la raison maîtrisée et celui du mythe. Le propos consiste à retrouver, si elle existe, la richesse de la diversité culturelle humaine en faisant ressortir des formes de pensée et d'actions symboliques à partir de groupes ethniques qui nous sont devenus proches. Il y a néanmoins, comme je l'ai déjà dit, un nombre de précautions méthodologiques à respecter : induire la place de l'acteur, resituer les conditions d'émergence des faits sociaux à travers l'histoire, contextualiser et, surtout, ne pas chercher impunément à amalgamer les particularités culturelles à des curiosités irrationnelles du moment.

C'est pour cela que l'identification des formes de rationalités (je mets expressément ce vocable au pluriel) constitue, pour moi, une des entreprises majeures du travail anthropologique : elle peut montrer comment différentes rationalités se chevauchent et cohabitent au sein d'une même culture. Je me souviens de cette astrologue indien réputé qui, au cours des années quatre-vingt, faisait référence à la danse de Parvati (une des déesses majeures, parèdre de Shiva) pour expliquer dans sa totalité la marche du monde et le

fonctionnement de l'univers. Elle montre aussi l'extrême diversité des enchevêtrements qui, au bout du compte, reflètent l'altérité. Quand je dis altérité, je n'évoque pas le mystérieux, l'incommensurabilité ou l'Autre incernable, mais je pense à l'Autre, issu d'une autre culture, avec qui j'a probablement des points en commun et d'autres certainement qui diffèrent, et dont il s'agit de déceler les mécanismes et les rouages de fonctionnement à travers les institutions qui les couvrent. Encore une fois, soyons clairs : tout ceci n'est pas une fascination pour l'altérité qui tendrait à faire de notre discipline « une banque de rêve ». Nous sommes plutôt à la recherche de la possible existence d'un Autre qui ne peut se saisir uniquement en fonction de nos catégories d'entendement. Avec, en arrière plan, la précaution de ne pas valider le vain projet consistant à identifier des systèmes qui résistent à l'épreuve du temps.

Il y a ensuite cette manière de défier le temps, l'espace et les autres. Une posture que les Tampuan développèrent patiemment, certes non pas tous unanimement ni de la même manière, afin de poser les jalons de ce qui constitue leur identité en perpétuelle construction et en constant devenir : une identité qui repose sur des logiques et des valeurs très particulières, qui scellent l'existence et impriment la quotidienneté sans pour autant être étanches à ce qu'ils perçoivent comme les aurores du présent à naître.

Cela m'amène à estimer que l'ethnologue n'est pas le porte-parole pur et dur d'une culture. Sa mission ne consiste pas à les enfermer, les protéger aveuglément. J'ai pleinement conscience de ne pas être le premier à soutenir cette thèse. Mais plus que jamais de nos jours, ce qui compte, c'est le devenir, le futur des sociétés, comme celles des Tampuan au Cambodge (Bourdier, 1997), des Tamouls (Bourdier, 1995) et des Irular en Inde (Bourdier, 1994) ou des Waiampi au Brésil (Bourdier, 2004), qui tous expriment manifestement, et naturellement pourrais-je dire, un besoin de survivre en tant que communauté, tout en bénéficiant de nouveaux apports qu'ils estiment avantageux venant de l'extérieur.

Ils vivent comme nous dans la contemporanéité et celle-ci, est-il encore besoin de le dire, peut prendre des formes variées. Pris dans ce contexte, l'étude des choix auxquels procède le groupe constitue une porte d'entrée intéressante et constructive puisque ces sélections ne sont pas neutres et relèvent du sens social accordé à tel phénomène, à tel événement.

Il n'est pas inutile de remarquer que j'emploie indifféremment ethnologie et anthropologie. Rentrer dans une analyse critique de la terminologie est certes intéressant mais ne constitue pas le propos de notre panel. Je voudrais juste faire une remarque. Dans sa conclusion sur *L'anthropologie aujourd'hui* en 1953, Kroeber exprimait le vœu de laisser tomber le terme ethnologie, dont le propos tendrait à disparaître en raison de la disparition des cultures primitives (sans lien avec l'État-nation), de l'impossibilité de faire des comparaisons et classifications, et de la tendance à dévier sur des généralisations spéculatives (Kroeber, 1953). L'auteur entendait aussi promouvoir l'ethnologie avec l'histoire culturelle et, une fois établie, dégager le processus à l'œuvre et « généraliser l'histoire de la culture à travers ses facteurs causals » : c'était un retour au programme de Franz Boas.

Depuis, les avis se sont ventilés. Ils ont évolué en raison de la « grande transformation » à laquelle se réfère Karl Polanyi. (1944). Mais il est vrai que l'existence de cultures originelles sans lien avec l'État existe, aussi surprenant que cela puisse encore paraître, même si elle relève de l'exception : un peu en Amazonie au Brésil (Ribeiro, 1997) ainsi qu'en Asie du Sud-est (Condominas, 1967).

Quoiqu'il en soit, même si toute culture est touchée, cela ne signifie pas que tous les membres sont automatiquement touchés de la même façon. En ce sens, on peut dire qu'il y a plusieurs micro-cultures au sein d'une culture donnée. Ce prochain mélange accéléré, inéluctable, ne signifie pas uniformisation ni même homogénéisation ou encore disparition. Certes, des sociétés peuvent atteindre des points de rupture et se trouver entièrement absorbées, mais d'autres, comme celle des Tampuan et de leurs voisins, perdurent en innovant, empruntant mais aussi en résistant à certains effets de domination économique et politique. Il n'y a pas une histoire, comme celle jadis pensée par les évolutionnistes, mais des séries et des tranches d'histoire, et j'ai toujours constaté leur vivacité à la fois dans le discours et dans les pratiques. A nous donc de continuer à les restituer dans un contexte de relations interethniques.

5. Ethnographie collaborative et anthropologie interprétative

Ceci nous amène à dire un mot sur l'ethnographie collaborative et l'anthropologie interprétative dont l'américain Éric Lassiter (2005) est un des tenants. Il s'agit d'une manière de regarder qui, à ma connaissance, ne s'est pas solidement développée en France. Au départ, Marcus et Fischer affirmaient que l'anthropologie interprétative fournissait un contexte pertinent pour remédier à ce qui est appelé « la crise de la représentation » (1999). Avec la reconnaissance d'un nouveau champ bien plus « complexe » (dans lequel les cultures non touchées n'existent pratiquement plus, les anthropologues et leurs interlocuteurs sont plus interconnectés politiquement, socialement, économiquement et intellectuellement dans l'économie politique globale, et en fonction des nouveaux et changeantes directions avec de nouvelles stratégies), les ethnographes interpréteurs revitalisent l'expérimentation avec des formes ethnographiques qui doivent amener à une anthropologie plus en phase avec l'actuel tout en maintenant la promesse de représenter authentiquement les différences culturelles. Ils doivent répondre au monde ainsi qu'aux conditions intellectuelles qui le sous-tendent.

Dans ce cas, les auteurs insistent sur le dialogue en tant que clé métaphore (et non plus en tant que texte métaphore comme le préconisait Geertz en 1973). C'est un processus actif de communication avec une autre culture : c'est une double réorientation effectuée sous une double dimension : les processus sont nécessaires à la fois pour la communication interne au sein d'un système culturel et pour la communication externe entre le système et le sens.

Dynamique de créativité, soulignée par Marcus encore (*op. cit.*), en ce sens que l'auteur et ses « consultants » se confrontent et interagissent de façon créative, produisant ainsi un nouveau phénomène de Soi et de l'Autre, qui deviennent interdépendants. Parfois s'accommodant, parfois se remettant en question. C'est cette méthode, toute nouvelle pour moi à cette époque, que les Tampuan m'ont appris à développer.

Cette démarche, constructive et prometteuse, permet de mettre à l'ordre du jour différentes voix (humaines) dans le texte, afin d'encourager une lecture à partir de différentes perspectives : ainsi diverses narrations, même si elles ne sont pas nécessairement représentatives, peuvent être divulguées. C'est la notion d'interactivité qui prédomine dans le rapport avec nos interlocuteurs qui deviennent alors, comme je l'ai dit plus haut, des collaborateurs.

Références bibliographiques

BOURDIER, F. (2004), *Migration et sida en Amazonie française et brésilienne*, Cayenne, 2004, Ibis rouge, 250 p.

- BOURDIER, F. (1997), « Les populations de Ratanakiri, éléments d'ethnohistoire des Proto-Indochinois », *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, Bruxelles, 43(4), pp. 471-493.
- BOURDIER, F. (1995), « The trick of the tail: Dispossessed Shamans and Witchcraft Doctors in South Indian Villages » in Carrin Tambs-Lyche, M. (dir.), *Unity and Diversity*, New-Delhi, Manohar Publications, pp. 67-83.
- BOURDIER, F. (1994), « Perception et gestion de l'environnement chez les Irular des ghâts occidentaux en Inde méridionale », *Cahiers d'outre-mer*, Bordeaux, avril, pp. 143-178.
- COLM, S. et SIM, S., (2009), *Khmer Rouge Purges in the Mondul Kiri Highlands*, Phnom Penh, Documentation Series No 14, Documentation Center for Cambodia.
- CONDOMINAS, G. (1967), *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Goô (Hii saa brii mau-yaang Goô)*, Paris, Mercure de France.
- GEERTZ, C. (1973), *The interpretation of cultures*, New York, Basic [Institute for Advanced Study, Princeton], 476 p.
- HICKEY, G., (2002), *Window on a War, an anthropologist in the Vietnam conflict*, Lubbock, Texas Tech University Press, 395 p.
- KROEBER, A.L. (1953), "Concluding Review", in Sol. Tax and others (eds), *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 357-376.
- LASSITER, L.E. (2005), "Collaborative Ethnography and Public Anthropology", *Current Anthropology*, 16(1), pp. 83-106.
- LEVI-STRAUSS, CL (2011), *L'autre face de la lune*, Paris, Seuil, 188 p.
- MARCUS, G. & FISCHER M. (1996), *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, 194 p.
- MENUT, N. (2010), *L'homme blanc. Les représentations de l'Occidental dans les arts européens*, Paris, Hachette livre, éditions du Chêne. 256 p.
- POLYANI, K., (1944), *The Great Transformation : the Political and Economic Origins of Our Time*, First Beacon Paperback edition published, in 1957, 305 p.
- RIBEIRO, D. (1997), *Maïra*, Paris, Gallimard (L'Etrangère), 453 p.

La frontière et la valeur imaginaire de l'exotique

Constructions croisées des valeurs entre la Thaïlande et la Birmanie péninsulaires

Jacques Ivanoff
CNRS
IRASEC, Bangkok, Thaïlande
ivanoffjacques@yahoo.com

I. L'exotique et la manipulation de l'imaginaire

L'imaginaire et ses différentes formes d'expression (littérature orale, poésie, symbolique, représentation...) ont inspiré de nombreux ethnologues (Segalen, 1956 ; Dournes, 1977 ; Durand, 1969). Mais ce domaine fécond de la recherche anthropologique n'a pas eu le succès des recherches portant sur la technologie, l'alliance, les croyances, les relations interethniques et l'identité. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard ; les processus cognitifs présidant au fonctionnement de l'imaginaire sont partagés par tous et empêcheraient la "mise à distance" des objets d'études ethnologiques. Et, quand les ethnologues s'y intéressaient, ils ne mettaient que trop rarement en corrélation l'imaginaire et l'économie, deux champs apparemment bien séparés reflétant la séparation classique entre symbolisme et rationalisme. Pourtant ces deux domaines sont liés, la valeur symbolique étant une donnée incontournable dans la construction d'un système de valeurs et plus particulièrement de l'émergence d'une valeur marchande.

L'imaginaire et la représentation de l'autre qu'il induit donnent tout son sens à la recherche interculturelle que l'ethnologie doit développer. Et cette recherche sur l'imaginaire fait surgir la question de l'exotisme, cette représentation ethnocentrée et imagée de l'autre. L'imaginaire occidental, en construisant une primitivité exotique, a également attaché des valeurs à cette notion. Ces valeurs sont d'autant plus importantes que le développement des démocraties occidentales aurait, pour certains, entraîné une perte du lien avec un "âge d'or"¹ ; celui-ci serait représenté par les sociétés traditionnelles, derniers chaînons qui relieraient l'homme moderne à son histoire.

Pourtant, en même temps, beaucoup clament de façon péremptoire la fin des sociétés traditionnelles² au nom d'une victoire de la globalisation inéluctable. Les sociétés occidentales ne font alors que développer un imaginaire exotique face à des peuples soi-disant condamnés. Pourtant les sociétés continuent à s'adapter localement à ce phénomène de la mondialisation qui n'est en fait que la surimposition d'un système sur d'autres. Cette idéologie qui place les sociétés traditionnelles dans une catégorie à part (elles sont les représentantes d'un monde fantasmé ou disparu) renforce bien évidemment la valeur de leurs artefacts. Les marchands d'art utilisent cette rareté conséquente à la disparition ou au fantasme pour créer une valeur.

Mais ils font plus encore. En effet, l'objet traditionnel est investi d'exotisme, d'histoire et de cette fascination morbide du destructeur pour ce qu'il détruit. Et pourtant, en donnant aux

¹ On constate l'importance de cette idée à travers l'influence de la vague *New Age*.

² Il suffit pour s'en rendre compte d'écouter les justifications de l'interventionnisme des ONG parmi les sociétés traditionnelles qui disparaîtraient si on ne les aidait pas à s'adapter, en fait les réduire à une norme libérale, une idéologie dont les ethnologues se font l'écho (Ivanoff, 2003 ; Ferrari, 2006).

peuples traditionnels une visibilité dans les musées, en octroyant à certains de leurs membres devenus soudain des “artistes”, la possibilité de créer³, l’Occident autorise l’émergence d’œuvres d’art et ouvre ainsi un marché. Il s’agit d’une entreprise à succès utilisant l’imaginaire emprunt de nostalgie exotique des Occidentaux, dévoyant les ethnologues de leurs réflexions pour leur demander des expertises (valeur ajoutée), utilisant les contradictions du système moral actuel dans lequel chaque peuple équivaut à chaque autre. On a ainsi présenté les œuvres des peuples premiers au musée du Louvre, imposant un relativisme culturel qui permettait une mise en valeur équivalente des œuvres occidentales et des œuvres des sociétés traditionnelles⁴. Voilà les objets decontextualisés dans un espace séparé, mais des objets d’arts premiers jugés “exceptionnels”, qui auraient droit de cité au même titre que les peintres classiques de la Renaissance. Cette initiative est l’aboutissement d’un relativisme culturel et du moralisme unificateur des valeurs libérales. Pratiquement, il s’agissait plus d’une annexe du musée Quai Branly que d’une intégration au Louvre révélant simplement la volonté de donner une valeur supplémentaire aux objets.

Pourtant nous avons utilisé cette tendance valorisant les objets et les productions des peuples traditionnels pour offrir aux populations Moken (nomades marins des îles de l’archipel Mergui, Birmanie et Thaïlande) et Moklen (nomades littoraux de la côte sud-ouest de la Thaïlande) une plateforme qui permettrait de présenter ces peuples sous un angle moins destructeur que l’image imposée par les ONG après le tsunami de décembre 2004 (Ferrari et al., 2006). A l’image de la présentation des objets au musée du Louvre (mais à un niveau bien moins conséquent financièrement parlant) chargés des fantasmes et de la marchandisation des biens culturels, les expositions que nous avons organisées (*Reflets Moken* et *Un deuxième tsunami pour les Moken et les Moklen*), une fois ouvertes au public, donnent une valeur aux objets exposés.

Nous avons construit une valeur par la simple constitution d’un pedigree, c’est-à-dire d’une origine permettant de retracer l’histoire des objets en leur offrant la possibilité d’accéder au marché de l’art premier. Si l’originalité et la rareté (il n’existe pas d’objets moken dans les musées occidentaux) sont nécessaires à la constitution d’une valeur, la “traçabilité” est un autre facteur essentiel.

Cependant, c’est bien l’imaginaire qui donne, en amont de ces notions occidentales d’originalité et de traçabilité, “l’ouverture” initiale au monde marchand. Tout en jouant sur la moralisation de la valeur d’une œuvre au nom d’une égalité entre les peuples, l’argument de vente le plus fort reste bien la représentation imagée de l’autre, l’exotisme ; une valeur sûre. Le décodage ou la recherche des mécanismes et des fonctions de l’imaginaire furent donc longtemps confiés, le plus souvent aux psychologues, aux romanciers et/ou aux spécialistes de la littérature. Aujourd’hui, ce domaine revient sur le devant de la scène anthropologique suivant l’engouement esthétique et financier pour les arts premiers. Mais les ethnologues, “suiveurs” comme trop souvent, ne sont devenus que les spécialistes de l’art premier et de la certification de l’authenticité. Ils n’ont pas su développer un véritable travail sur l’imaginaire et ses conséquences ethniques. Le mouvement des arts premiers et l’inféodation des ethnologues à celui-ci ont renforcé la position “colonialiste” de la France en différenciant (derrière des critères purement occidentaux de description esthétique) les objets “premiers”

³ Colloque (11-13 mai 2006), *La création dans les sociétés “ traditionnelles” . Une perception ethnocentrique de l’art ?* Paris, Grande Galerie de l’Évolution (MNHN).

⁴ F. de Miceli, *Les arts premiers et leurs publics : une étude au pavillon des Sessions du musée du Louvre*, Paris, MNHN, 2006 et A. Dupuis (2008). Le premier auteur constate que les visiteurs arrivent là par hasard et, sans explications, ne comprennent pas la logique de la présentation.

(“exotiques” ou “primitifs” autrefois) des Occidentaux⁵. “L’étalon de référence” est donné par les arts océaniques et africains. L’Afrique, le “pré carré” de la République Française, est encore parfois considérée comme n’étant pas encore parvenue à un niveau de développement suffisant⁶. Voilà qui arrange bien les marchands d’art qui préfèrent voir un continent figé dans des traditions productrices d’arts premiers, ce qui contredit quelque peu la notion de disparition des ethnies traditionnelles. Le concept est donc manipulé pour assurer une valeur constante aux œuvres locales.

Cependant, au-delà de l’absence de réflexion ethnologique sur l’art, la création de la valeur, fut-elle imaginaire, au-delà de la récupération des ethnologues devenus les assistants des commissaires-priseurs, l’imaginaire s’est reconstitué un champ de recherche, comme le montre par exemple l’annonce du colloque de l’IULM *Les frontières de l’altérité*.

“À l’heure actuelle le processus de mondialisation – avec sa propension apparente à l’uniformisation culturelle – semble s’orienter vers une démolition des frontières symboliques de l’altérité, désormais vues comme de simples obstacles à une véritable intégration sociale et culturelle à l’échelle mondiale. En réalité, ce phénomène donne lieu à un pluralisme complexe, parfois hybride, produit d’un libre jeu de différences qui tend vers un universalisme anthropologique encore entièrement à inventer mais qui réactive aussi des processus de reconnaissance identitaire.

Il ne reste donc qu’à accepter le défi éthique de la création d’une culture singulière-plurielle grâce à une compréhension totale des catégories fondamentales de l’altérité qui se profilent dans les processus de symbolisation en cours au niveau socioculturel. Telles sont les frontières imaginaires que doit tracer une étude pluridisciplinaire dont le but serait celui de déterminer les différentes formes de manifestation de l’Autre et, en même temps, les modalités selon lesquelles ces manifestations impliquent une séparation de l’identique ou une unification du différent.” (...)

*L’exotique est à proprement parler “tout ce qui est extérieur à celui qui observe” selon la définition bien connue de Segalen. Il est source d’étonnement car il produit une rencontre inattendue avec la diversité. L’exotique renvoie donc à une ouverture au lointain et à toute une série de formes de l’Autre qui lui sont propres. Toutefois l’exotique n’existe pas vraiment avant d’être découvert. C’est précisément l’acte de la découverte qui produit l’exotique en tant que tel, avec des nuances qui vont du plus sauvage au plus domestiqué. En d’autres mots, l’exotique est le produit d’un processus d’exotisation (...). (annonce du colloque *Les frontières de l’altérité* de l’IULM, partie *Les imaginaires de l’exotique*⁷)*

Comment réfléchir le global et la survivance du local ? Comment intégrer les valeurs “ethniques” (qu’elles soient issues d’un mouvement d’*ethnic revival* ou d’une longue tradition d’adaptation) qui continuent malgré tout de fonctionner et de “créer de la société”. Ce ne sont pas les phénomènes d’ethnisation qui disparaissent mais bien les moyens de les analyser, et

⁵ Tout en clamant leur égalité au musée du Louvre, les marchands jouant sur le paradoxe pour construire une “double” valeur supplémentaire, les objets sont exotiques mais équivalents aux nôtres.

⁶ Extrait du discours du président de la république à Dakar (26 juillet 2007) : “(...) *le drame de l’Afrique, c’est que l’homme africain n’est pas assez entré dans l’histoire. Le paysan africain [...] dont l’idéal de vie est d’être en harmonie avec la nature, ne connaît que l’éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n’y a de place ni pour l’aventure humaine ni pour l’idée de progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, [il] reste immobile au milieu d’un ordre immuable où tout semble être écrit d’avance. Jamais l’homme ne s’élance vers l’avenir. Jamais il ne lui vient à l’idée de sortir de la répétition pour s’inventer un destin.*” Ainsi l’Africain resterait ancré dans des traditions qui font le bonheur des marchands d’œuvre qui ne veulent pas reconnaître la création artistique autrement que par le biais de l’art contemporain occidental.

⁷ Les réflexions sur l’imaginaire sont le sujet de travaux très “porteurs”, par exemple on se reportera au colloque *Les frontières de l’altérité. Imaginaires du proche, de l’étranger, de l’exotique* (du 22 février 2007 au 24 février 2007) à Université IULM (Cultural and Comparative Studies on Imaginary), Milan, Italie. Il s’agit d’une chaire de l’UNESCO “Cultural and Comparative Studies on Imaginary” portée par la Libera Università di Lingue e Comunicazione, IULM, de Milan. Ce mouvement s’inscrit dans une perspective de développement et de diffusion des savoirs liés aux études sur l’imaginaire. La chaire se veut un point de rencontre et de coordination, suivant l’esprit UNESCO, pour les différents centres de recherches sur l’imaginaire éparpillés dans le monde.

cela au nom d'une soi-disant nécessaire adaptation de la recherche à des normes mondialisées. Il ne faut pas confondre un objectif politique et économique avec un objectif scientifique. Mais ce travail sur l'imaginaire, sur l'émergence d'une culture singulière-plurielle (pour ne pas dire occidentale-exotique), n'a pas su interdire un retour en arrière. Ainsi, profitant du vide intellectuel, en revalorisant les notions et valeurs d'exotisme et de primitivisme, reprises en mots à peine voilés par les hommes politiques (en remettant l'homme africain, par exemple, dans un immobilisme culturel), les marchands d'art ont réussi une belle opération financière avec la splendide vitrine qu'est le musée du Quai Branly.

II. Métissage et histoire

Cette mise à l'extérieur de soi, cet exotisme qui donne une valeur au lointain, puis à "l'interdit", au "mystérieux", et au "dangereux". En Birmanie, un certain métissage culturel existe qui va de pair, évidemment, avec une influence sur les représentations. Mais cela ne va pas sans difficulté. Il existe des points d'équilibre et l'évolution des objets moken reflète cette volonté d'équilibre.

Pour qu'une œuvre d'art soit comprise à sa juste mesure, il faut donc la contextualiser. L'art premier n'est pas un art essentialiste ou spontané, il s'intègre dans une histoire et il reflète sa société. La constitution d'un corpus est donc importante pour comprendre l'objet d'art premier dans sa réalité sociale multiple. On bloque ainsi le développement d'une valeur qui suit les critères marketing de l'idéologie libérale occidentale, celui de "l'art pour l'art" et donc de l'art sans histoire par exemple.

La constitution du corpus moken s'est faite avec la réalisation d'un projet d'exposition qui, en recontextualisant les objets, les fait entrer dans l'histoire. Les pièces présentées ne sont pas issues de gestes spontanés, mais ont été conçues pour répondre à une demande et un objectif (une exposition pour valoriser la culture moken) avec des motivations hétérogènes de la part de ceux qui ont réalisé ces objets (prestige, rétribution, pression du groupe, volonté de montrer...). Au-delà des motivations initiales et réciproques, comment donc s'effectue le passage des objets d'un monde "ethnique" à un monde occidental de mise en représentation ? Tout d'abord il faut trouver celui qui est reconnu comme "artiste" (en moken, on parlera de "celui qui sait", "celui qui connaît", "celui qui sait faire"...), un homme souvent difficile à trouver et à identifier⁸. Son rôle est d'exprimer d'abord l'élan rituel de la société vers l'au-delà en représentant les ancêtres. Le consensus se fait donc autour d'une sensibilité individuelle qui respecte certains canons esthétiques (chaque sous-groupe moken a des représentations différentes de ses ancêtres). Ce respect d'une certaine vision traditionaliste (c'est-à-dire admise par le groupe) n'empêche nullement la création, l'innovation, le métissage (comme le montrent abondamment les peintures sur les poteaux ou les attributs extérieurs à la société qu'on y installe : casquettes, armes, lunettes...). Ces innovations sont soumises à l'approbation ou la réprobation du groupe lors de leur conception (un "homme sacré" peut refuser une nouveauté) car il y a une relation immédiate entre l'artiste et l'homme sacré, l'un possédant le savoir et l'autre les moyens de représenter au groupe ce savoir. L'acte créateur est donc un acte dynamique issu d'un compromis entre création et sacré. Le deuxième système d'approbation ou de réprobation d'une innovation se fait en fonction du succès ou de l'échec des rituels accomplis à travers les figures représentant le sacré.

L'innovation est un compromis entre le sens du sacré (la vision traditionnelle des poteaux aux esprits), le sens de l'histoire (métissage qui est en fait l'expression du syncrétisme nomade), le

⁸ En l'absence de spécialistes, les poteaux aux esprits, les instruments de musique, les autels, bref le matériel rituel, sont réalisés soit par les chamanes, soit par des jeunes gens sous leurs ordres.

créateur (considéré comme l'artiste), les hommes sacrés (les spécialistes de l'au-delà qui permettent l'adéquation du domaine profane et rituel) et le groupe (qui, par consensus, accepte ou refuse les innovations). Il n'existe donc pas de "censure" directe chez les Moken et la société laisse s'exprimer les individus. Chacun peut aider à la réalisation du matériel sacré, le groupe se chargeant de censurer la nouveauté si elle est dangereuse ; chacun (mais surtout les hommes) est libre de participer à la fabrication d'un poteau aux esprits, de faire une "œuvre". Mais seules les œuvres les plus accomplies sont porteuses de sens ; elles vont dans le "sens de l'histoire" moken, reflétant la relation contemporaine unissant le monde des hommes à celui des ancêtres.

Une œuvre est donc l'accomplissement d'une sensibilité esthétique particulière et la marque d'une habileté reconnue, mais qui s'inscrivent dans une volonté collective car elles reflètent des croyances communes. Mais l'acceptation d'un métissage n'est pas définitive, comme le prouve la destinée incertaine, par exemple, des poteaux aux esprits moken réalisés par des Birmans en 2003. Ils ont été faits de bonne foi par des Birmans vivant avec des Moken, d'une part pour aider ceux-ci et d'autre part pour montrer leur volonté de vivre en bonne intelligence avec les nomades. Ces poteaux ont été acceptés par les Moken pour ne pas froisser les pêcheurs dominants, mais ont posé une série de problèmes qui ont empêché le bon déroulement des rituels. Les visages n'étant pas exactement ceux des ancêtres, selon les critères moken, des questions essentielles se sont posées : peut-on prier et entrer en transe devant ces effigies ? Que faire de ces effigies "à moitié" sacrées ? Ces figures "birmanisées" des poteaux aux ancêtres ont donc posé une limite au métissage qui doit être le fait des Moken. L'esthétique rituelle est donc un marqueur identitaire fort.

III. La frontière et la représentation de "l'autre"

La représentation de l'autre est donc manipulée en Occident pour donner une valeur aux artefacts des populations traditionnelles. Mais cette représentation de l'autre nécessite aussi la construction d'un système de valeurs, et plus encore d'échelles de valeurs, mises en place par les populations "exotiques" ou "exoticisées". La frontière joue alors un rôle essentiel dans cette construction, en regard, de systèmes de valeurs ; elle agit comme un marqueur donnant une base culturelle et géographique ; elle marque la différence, emprisonne l'exotique dans un pays et lui donne ainsi un sceau d'authenticité.

Les biens de consommation, en passant d'une frontière à l'autre changent de valeur, valeur tout d'abord marchande bien sûr. Ainsi se développe un commerce frontalier entre la ville Thaïlandaise de Ranong et sa voisine birmane Victoria Point (Kaw Thaug), sur l'autre rive de l'embouchure de la rivière Pak Chan. Un intense trafic existe, concernant d'abord les ressources halieutiques. De nombreuses années durant, la Thaïlande a essayé d'exploiter, de manière plus ou moins légale, les eaux birmanes du Tenasserim et de développer une commercialisation lucrative à Ranong des produits de la pêche. La Birmanie a su récupérer sa filière pêche en 2004 en la privatisant et en contrôlant le commerce de sa frontière (Boutry, 2007). La frontière joue un rôle incitatif (création de valeur) mais aussi limitatif (volume des échanges). Ainsi les grosses compagnies birmanes de transformation du poisson sont-elles dépendantes de l'ouverture de la frontière birmano-thaïe. Quand le gouvernement birman juge menaçant l'enrichissement des compagnies, il ferme la frontière, et les stocks, pourrissant sur place, ruinent les grosses compagnies, régulant de fait le marché intérieur et décapitant toute tentative de construire un contre-pouvoir économique.

Mais le développement de la ville frontière Kaw Thaug (et notamment la création de coopératives locales vendant le poisson à la Thaïlande) a eu pour conséquence d'intensifier le

commerce de biens de consommation courante qui font cruellement défaut en Birmanie. Ainsi, la rareté des produits permet de faire de substantiels bénéfices, en dépit de l'apparente fermeture de la frontière. Apparente en effet, car les frontières vivent sur des relations très anciennes et les réseaux économiques ont toujours su s'adapter. Si les grosses compagnies, trop visibles, sont parfois victimes des aléas politiques propres aux frontières, le petit commerce, basé sur des relations préexistantes à l'imposition d'une frontière définitive, assure une relative prospérité aux deux villes.

IV. Frontières et variabilité du sens des objets

Si une bassine en plastique est considérée comme un accessoire usuel et bon marché en Thaïlande, elle devient un produit de luxe en passant la frontière et en arrivant sur le marché birman. D'usuelle en Thaïlande, la bassine est devenue un luxe en Birmanie. Quand celle-ci atteindra les Moken, elle sera une pièce rare, que l'on se prêtera dans le groupe. Mais cette bassine sera aussi multifonctionnelle, tambour, prison pour les esprits, piège... Ainsi la frontière internationale et la frontière culturelle changent radicalement la nature même des objets, établissant une échelle de valeur qui ne se base pas uniquement sur des critères de rentabilité économique car elle assure un syncrétisme rituel nécessaire à une dynamique identitaire.

Les Moken transforment le "sens" des objets, les détournant de leur usage initial, bien souvent en les intégrant dans leur monde de représentation de l'au-delà. Intégrer un objet, chez les Moken, revient d'abord à le présenter aux esprits, le sacrifier, pour le rendre efficace et utile à la société. Pour les nomades, l'utiliser pour ce qu'il est à l'origine reviendrait à s'adapter selon les codes sédentaires, et l'idéologie nomade s'y refuse. Ainsi, les filets de pêche préservent l'enclos sacré des poteaux aux esprits (rappelons que les Moken ne sont pas des pêcheurs), les bassines deviennent des tambours (le rythme est plus important que le son), les bandes magnétiques protègent les offrandes, les poupées sont les doubles des esprits... Autant de marques de cette idéologie syncrétique à propos des objets extérieurs à la société. Mais il existe un paradoxe. En effet, les objets rituels traditionnels des Moken commencent à acquérir une certaine valeur marchande parce qu'ils sont imprégnés d'exotisme et de sacralité. Mais, au moment même où se développe ce marché, les objets rituels se transforment (exemples de la bassine et de la poupée) et sont en fait sans aucune valeur dans le monde marchand qui valorise ce qui disparaît, "figeant" l'image de la société. Les Moken ont donc réussi à déjouer les pièges de la volonté du système libéral de créer un artisanat pour touriste ou un marché pour les collectionneurs.

La sacralisation moken des objets usuels extérieurs à leur société est à l'exact opposé de la valeur des objets moken, acquise à l'extérieur du pays. Les objets rituels (maquettes de bateaux, poteaux aux esprits...) et certains objets personnalisés qui ont une charge affective très grande deviennent des marchandises (nattes, paniers de collecte...), ce qui est pour les Moken, incompréhensible. Un poteau aux esprits est sacré et, même une copie de celui-ci échangé ou acheté, doit être sanctifiée. Quelle valeur marchande peut-on lui donner ? Il n'en existe pas. On ne peut "acheter" chez les Moken⁹, il faut échanger et se voir offrir les objets en expliquant les raisons d'une telle demande. C'est de ce différentiel structurel entre l'offre et la demande que peut se développer un marché des artefacts moken. En obtenant des objets moken pour valoriser la culture nomade auprès des décideurs, nous avons créé une valeur alors même qu'il ne s'agissait que d'un échange : copies d'objets rituels contre valorisation

⁹ Les Moken s'endettent (avance de riz, moteur...) et pratiquent le troc avec un intermédiaire, le plus souvent chinois, le *taukay*, mais en fait ils fidélisent leur "patron". Ils refusent l'accumulation et, dans la mesure du possible, l'argent qui apporte un déséquilibre dans le groupe.

politique. La sémantique de l'objet est donc essentielle dans la construction de la valeur, symbolique et idéologique en Birmanie.

Mais le matériel rituel moken traditionnel (les poteaux aux esprits, les autels et les instruments de musique) possède désormais une valeur marchande et cela depuis qu'il a franchi les frontières. Dans ces passages, qui transforment la nature de l'objet, se trouve l'essence de la construction d'une valeur propre aux artefacts traditionnels. C'est donc au niveau sémantique que la valeur se crée et celle-ci est dépendante du passage des frontières. La frontière donne un nouveau sens aux objets, un sens dont parlait déjà E. Durkheim (1915).

V. Le développement du “marché” moken

L'intensification des migrations de travailleurs birmans en Thaïlande est devenue très importante (les Birmans étant employés dans les grandes productions locales : étain autrefois, plantations d'hévéas, de fruits, fermes et usines diverses). Parallèlement à cette migration des hommes et ces échanges de biens, des nomades Moken passent la frontière régulièrement mais illégalement bien que tout le monde soit au courant. Ils passent la frontière tout d'abord parce que leur territoire est coupé en deux. La plus grande partie de l'archipel Mergui où vivent les nomades, au large des côtes du Tenasserim, est en Birmanie, mais la population moken essaime jusqu'en Thaïlande.

Longtemps oubliés, déconsidérés, les nomades sont devenus le centre d'un intérêt marqué depuis quelques années. En Thaïlande, les Moken et les Moklen (leurs cousins sédentarisés, Cf. O. Ferrari, ce volume) sont devenus un enjeu économique et idéologique après le tsunami de décembre 2004. En effet, les ONG les ont utilisés pour “vendre” leurs projets (construire des maisons, détruire les relations patron-client au nom d'une idéologie libérale, endetter les nomades par l'emprunt, séparer les familles en obligeant les enfants à une scolarité imposée, (Ferrari *et al.*, 2006). En Birmanie, les Moken sont devenus une marche indispensable dans la conquête de la mer par la première vague de pêcheurs birmans venus dans les eaux du Tenasserim. Pour s'adapter, ces nouveaux pêcheurs se sont mélangé aux Moken et ont institué une exogamie culturelle, en pratiquant notamment des intermariages généralisés avec les nomades (Boutry, *op. cit.*).

Bien que ces nomades aient été soudain au centre de toutes les attentions, qu'ils soient parfois reconnus par les deux États, rien n'a véritablement changé pour eux. Et la vision ethnocentrique du sédentaire venu d'Occident imposer ses règles de bonne gouvernance, de démocratie, d'enrichissement, de confort, n'a pas touché en profondeur les nomades. En fait, il s'agit d'un jeu de miroir, les Moken offrant aux dominateurs (Anglais autrefois, ONG aujourd'hui) ce qu'ils veulent voir, les flattant pour mieux survivre. Les visions portées sur les Moken aujourd'hui sont similaires aux clichés des Anglais du XIX^e siècle qui furent les premiers à les rencontrer. Quel que soit le domaine de la culture envisagé, pour les colonisateurs anglais et japonais ou néo-colonisateurs (ceux qui imposent le christianisme et l'idéologie libérale auxquels il serait obligatoire de s'adapter sous peine de disparition), les Moken sont jugés “archaïques” : l'hygiène (ils n'ont que peu de soins et n'ont même pas développé une pharmacopée traditionnelle), technique (ils vivent sur des bateaux et ils ne pêchent pas), éducation (ils ne savent et ne veulent pas apprendre à écrire¹⁰)... Les Anglais, les parcs nationaux, les ONG, rien ni personne n'a évolué dans la manière de considérer l'autre, le nomade, le Moken. Le tourisme, qui permettrait aux économies régionales de se développer (selon la Banque Asiatique du Développement et les autres grands organismes

¹⁰ Il s'agit bien entendu, de stratégies nomades qui ont toutes des explications dans le système idéologique des Moken (Ivanoff, 2004).

internationaux), a évidemment touché les Moken. Tout d'abord, on a essayé de les chasser de leurs îles de résidence pour laisser la place aux touristes. Puis, les autorités ont accepté le fait qu'ils pouvaient être une valeur ajoutée au paysage. Les Birmans, poussés par les Thaïlandais, ont essayé de développer le potentiel touristique du Tenasserim. Mais il n'existait aucune infrastructure et les Moken, devenus attraction potentielle, n'étaient ni prêts, ni préparés. Pourtant on a voulu développer des attractions touristiques (le *Festival Traditionnel Moken* par exemple). Aucune préparation n'ayant été faite, les reproductions de poteaux aux esprits, les danses et les chants ont donné lieu à des trances spontanées, des psychodrames et donc à un ressentiment tenace entre Birmans dominateurs et Moken qui "refusaient" de s'intégrer. Les traditions d'une société et ses objets-phares ne peuvent être exposés sans danger ; il faut une distance. C'est pourquoi les marchands d'art évitent soigneusement de favoriser l'accès à l'art premier aux populations qu'ils pillent, profitant de l'impossible mise en représentation de l'objet culturel ici et d'art là-bas.

Depuis le tsunami de 2004, des dizaines de projets de développement et d'intégration ont émergé. On a essayé, par exemple, de développer l'artisanat moken pour que les nomades s'adaptent à ce que l'on considère comme l'inévitable domination économique du tourisme et des modèles de développement qu'il impose. Ainsi apparaissent des productions moken en Thaïlande, qui ne sont qu'une pâle copie des véritables capacités des artistes moken puisque les modèles ont été imposés par les développeurs occidentaux. C'est globalement un échec, car les Moken ne trouvent aucun intérêt pour la production artisanale ni pour l'accumulation d'argent, et la mauvaise qualité des produits qu'on leur impose de construire ne trouve guère d'amateurs. Ces projets ne servent qu'à valoriser les activités des développeurs auprès de leurs financiers, éventuellement à faire un peu d'argent.

Mais cette reconnaissance ethnocentrée des Moken post-tsunami leur a donné une existence et une reconnaissance "internationale", donc une valeur ; les voilà à la merci du grand marché libéral. Deux systèmes de valeurs ont donc été imposés aux Moken, celui d'inspiration libérale favorisée par les ONG appliquant les recettes proposées par les grands organismes (marketing, artisanat...) et celui que nous proposons de valorisation culturelle. Les expositions et les projets de musées¹¹ que nous développons prouvent que la valeur des objets "primitifs" existe et qu'un marché pourrait se développer. Les objets collectés, venus essentiellement de Birmanie, ont une résonance "exotique" puissante et favorise la construction d'une valeur.

Il existe donc une valeur imaginaire et imaginée attachée aux objets moken. Pourtant, ni masques océaniques ni sculptures africaines, ils ne sont pas encore dignes d'être exposés au musée du Quai Branly par exemple. Pourquoi ? Tout d'abord parce que les critères esthétiques des Occidentaux, les coloniaux en premier lieu, ont d'abord porté sur ce qui avait marqué ou choqué culturellement les découvreurs. La valeur des objets est donc dépendante de l'histoire des découvertes coloniales. Certaines formes d'art océanien et africain ont eu les faveurs des colons, puis des premiers chercheurs. Un réseau entre les populations, les chercheurs et les marchands d'art s'est ensuite construit. Les productions d'autres sociétés, comme celle des Moken, il est vrai matériellement assez pauvres (ce sont des nomades), ont été niées car jugées trop "sauvages". Il fallut attendre l'arrivée en 1936 de H. Bernatzik (2003) pour que la valeur exotique des nomades soit reconnue. Mais il s'agissait d'une valeur

¹¹ Par exemple, Exposition de 2002, *A Journey Through the Mergui Archipelago*, 22-28 avril, Yangon (Hotel Pan Sea, exposition organisée par le *Mergui Archipelago Project* en partenariat avec le CNRS, Diethelm, Total, l'Alliance française, le Center for History And Tradition – centre régional de la Seameo-, le ministère birman du Tourisme et de l'Hôtellerie) ; Documentaire : 2004, *Les Moken. Les fils de la tortue*, 54', diffusion Thalassa (Pixie TV production, réalisation Pascal Sutra-Fourcade).

imaginaire et qui ne s'exprimait pas à travers des objets, seulement des images, véhiculant des idées préconçues sur ce que doit être un nomade marin, sauvage et libre. Ce fantasme ne s'est jamais démenti et les photographes ou cinéastes courent après le mythe de l'homme libre vivant en harmonie avec une nature sauvage qu'ils reconstruisent à travers leurs photos. La plupart des photographes venus partager la vie quotidienne des nomades ont, d'une part, profité de leur hospitalité sans vergogne et ont, d'autre part, imposé leur vision du nomade. Les photos qui eurent du succès sont celles qui ont manipulé le réel et correspondaient à ce que le lecteur occidental voulait¹².

VI. Exotisme de la dictature et du monde nomade

La Birmanie, pays replié sur lui-même, susceptible dans ses relations internationales, pratiquant idéologiquement la ségrégation raciale sans arrière-pensée et, politiquement, les déplacements de populations (des traditions qui, sous une forme ou une autre, existent ailleurs en Asie du Sud-Est) attire évidemment les amateurs d'arts "exotiques". La fermeture du territoire a ralenti l'influence de la "mondialisation" et préservé les ethnies (pourtant dans les faits largement acculturées par des Birmans dominants). Mais les agences de tourisme occidentales, de même que les chercheurs qui ont réussi à pénétrer le pays, reproduisent ce système de valeur birman. Les premiers permettent à la dictature de valoriser une certaine "protection" de la biodiversité et de résistance à la globalisation. Cette image de résistance, et donc de protection des espèces et des cultures qu'elle induit faussement, a offert des arguments aux généraux et a permis d'engranger des profits substantiels pour les *tour operators*. La recherche agit de même en se refusant les moyens d'action de collaboration ou de coopération proposés, qui remettraient en cause des avantages acquis sur des territoires parcellisés, chacun préservant "son" aire birmane, garante d'une homogénéité culturelle nationale. Le sud de la Birmanie, qui a subi depuis très longtemps des influences malaises, est donc coupable de ne pas être birmanisé correctement, selon les Birmans bien sûr ; mais, puisque la recherche suit la politique birmane, il est aussi jugé indigne par la communauté scientifique car il ouvrirait une brèche sur l'identité birmane. La mer, les techniques, les interactions avec les nomades, les rituels non bouddhistes, la mobilité et les mouvements identitaires sont jugés avec partialité comme étant des phénomènes extérieurs à la culture birmane. Et, quand les habitants ne sont pas jugés "hérétiques", ils sont considérés comme étant un reliquat bientôt destiné à entrer dans le grand jeu de la mondialisation. Politiquement et scientifiquement le sud a été déconsidéré et donc aussi "exoticisé", ce qui lui offre aujourd'hui son intérêt particulier et une valeur supplémentaire. Et les nomades vivant dans cette aire "périphérique" ajoutent encore une valeur exotique à l'archipel Mergui et au littoral. La Birmanie, interdite, dirigée par une dictature, "mystérieuse" avec ses peuples "sauvages" est donc idéalement constituée pour captiver l'imaginaire exotique des Occidentaux, celui-ci étant d'autant plus avide que le monde global ne satisfait pas à l'imaginaire individuel. Le sud apporte le nomadisme et les îles "vierges" à cet exotisme. Rajoutons la fascination-répulsion présidant à la relation des nomades et des sédentaires (que ce soit des Birmans vis-à-vis des Moken, ou des Occidentaux vis-à-vis des Moken), et nous obtenons les ingrédients idéaux pour donner une valeur à la culture des Moken et à ses artefacts.

¹² Les vacances du "photographe" Franco Zecchin sur l'île de Surin en Thaïlande, mandaté par l'Unesco pour mieux soumettre les nomades et son marketing outrancier (voir son livre *Nomades*, 1998, La Martinière). Il a su trouver des ethnologues - les équivalents des experts des commissaires-priseurs pour les marchands d'art premier - pour authentifier son travail ; voir aussi P. Perrin (photo de couverture du *Courrier de l'Unesco*, 1994, réutilisée par le magazine *Ushuaïa*, 2003) qui a imposé le style "caravane" pour une mise en scène des bateaux moken répondant ainsi aux visions occidentales du nomade, calquées sur celles inspirées par les Tziganes. L'exotisme doit aussi renvoyer à une reconnaissance culturelle de la part du lecteur. Il s'agit là de marketing.

VII. Intégration et valorisation

Nous avons d'ailleurs nous-mêmes joué cette carte de la reconnaissance de l'ethnie moken par les Birmans en valorisant leur culture (films, livres, expositions). Notre objectif¹³ était une valorisation culturelle pour permettre une intégration dépassant la simple volonté de mettre les Moken dans des camps (Ivanoff et Lejard, 2002). Pour atteindre cet objectif, nous avons profité de la vague d'engouement pour les arts premiers et réuni les objets spécifiques de la culture nomade¹⁴ et avons mis en avant les valeurs morales moken que le système libéral encourage sans pour autant les développer (solidarité, non-violence, harmonie avec la nature...). Nous avons donné d'abord une valeur culturelle reconnue nationalement (les objets de l'exposition sont devenus des "trésors nationaux" en Birmanie). En Birmanie, rappelons que la richesse est réservée à certains affairistes et hommes proches du pouvoir, mais que la valeur des objets et des hommes n'est pas dans l'accumulation de richesses, elle est dans le respect des valeurs asiatiques. Ceci est d'ailleurs un trait général des pays membres de l'Asean (*Association of South-East Asian Nations*). Mais cette "valeur culturelle asiatique" (que doivent favoriser les bureaux régionaux de la Seameo, *South East Asian Ministers of Education Organisation* de l'Asean) se vend également sur les marchés. L'objectif birman d'intégration nationale est de valoriser une notion de patrie et d'attachement au pays ; l'exposition *A Journey through the Mergui Archipelago* (Yangon, 2002) et son recyclage dans l'idéologie birmane (collection donnée à un organisme officiel, le *Center for History and Tradition*, centre régional de la Seameo) a permis une meilleure acceptation des nomades, sans préjuger de leur sort cependant.

Pour contrebalancer cette reconnaissance par trop "nationaliste" des Birmans à propos des Moken, nous avons voulu ouvrir le pays au moyen d'expositions (présentant aussi bien objets, photos que dessins¹⁵). Inévitablement nous avons donné une valeur marchande aux objets exposés et présentés en Europe¹⁶, ne serait-ce que pour des questions d'assurances et de douanes. En faisant venir les objets en France pour une exposition, la question se posait de la propriété des objets. C'est d'abord la douane, qui en acceptant le contenu "culturel" des marchandises (en fait parce qu'elles ne rentraient dans aucune des "cases" de l'administration), a transformé les objets en collection privée. Il a fallu ensuite proposer une valeur d'assurance, nécessaire pour permettre les prêts à différentes villes. La collection "vaut" donc maintenant entre 15000 et 30000 euros, mais la valeur est arbitraire et a été fixée sans connaissance du marché. Le fait même d'avoir été exposé et d'avoir bénéficié d'une couverture médiatique associée à l'originalité (il n'existe pratiquement aucun objet moken dans les musées) a augmenté sa valeur. Celle-ci ne pourra qu'augmenter puisque l'exposition est itinérante, des catalogues seront imprimés et un musée est prévu pour abriter les collections, l'objectif étant de retourner ces expositions dans les pays dont dépendent les Moken. Ainsi, les objets réalisés à l'origine pour valoriser une culture et son savoir-faire, reviennent dans leur pays d'origine avec une valeur marchande importante. La mobilité internationale et le passage des frontières, en donnant une visibilité aux Moken et en offrant une vision moins dévalorisante que celle offerte par les ONG, a multiplié la valeur des objets moken. La globalisation permet les échanges et accessoirement la création de collections. Ces objets "birmanes" pour l'essentiel (ils ont été fabriqués par des Moken de Birmanie) ont d'abord passé la frontière birmano-thaïe. Si les biens de consommation courante prennent de

¹³ Association *Mergui Archipelago Project-Research and Integrated Development* (www.mapraid.net).

¹⁴ Cf. le documentaire *Moken : l'aventure birmane d'un ethnologue*, 78', (réalisateur G. Juherian, 2003, 109 production).

¹⁵ Il s'agit de l'exposition *Reflets Moken, un siècle de découverte chez les Moken* et de l'exposition *Un deuxième tsunami pour les Moken de Thaïlande et de Birmanie*.

¹⁶ Exposition, 2007-2008, *Reflets Moken* (Ivanoff et Mohamed).

la valeur en allant de Thaïlande en Birmanie, il se produit la même chose dans le sens inverse pour les productions “artistiques” et artisanales. Il est bien évident que les objets traditionnels birmans (*kalaga*, marionnettes, laques, pour les plus connus) sont plus “beaux” et plus chers que leurs pâles imitations faites en Thaïlande. C’est le même principe qui s’applique aux objets moken : artisanat en Thaïlande (objets destinés à la vente) et art en Birmanie (objets destinés à être exposés).

Il s’agissait pour nous de donner une visibilité de la culture moken, autrement que celle offerte au public par le prisme d’ONG qui vendaient de l’artisanat moken de mauvaise qualité, fait par des Thaïs et imposé par des spécialistes du marketing. Mais pour donner une valeur à ces médiocres objets, le NATR a trouvé la parade et vend la production moken imposée au nom de la solidarité. La valeur morale est ainsi devenue une valeur marchande. Les valeurs esthétiques et sacrées n’existent plus, il n’existe qu’une valeur marchande, celle de la solidarité occidentale qui, en dévalorisant l’artisanat moken, le rend plus touchant encore.

Le *North Andaman Tsunami Relief*, organisation locale qui gérait au niveau national les projets de reconstruction, a mélangé les genres, communautés et ethnies (femme, Moken, enfants, Birmans...), créé des groupes socioéconomiques pour briser les dynamiques culturelles et ethniques. Ainsi des artisans thaïs, pour fabriquer des maquettes de bateaux moken, représentent bien tristement la société.

“NATR has been supporting the community through the implementation of a variety of projects. Toys were also delivered to the children in the camp and an art therapy activity carried out with them. An extremely successful Community Centre has been set up where the community is attending course, carrying out income-generating activities, receiving medical treatment and holding meeting. There are at present two highly successful, on-going projects. The first is the Artisan’s Cooperative, where a groupe of skilled Moken model boat makers are working together to produce exquisite noats for sale. The second is a paper and Card-Making Cooperative comprised how local women, who produce high quality gift cards on recycled paper. NATR is now in the process of marketing these pructs, bothy locally and abroad. (cf. site de l’association, <http://69.233.191.126/bj.html>).” (Ferrari et. al., 2007 : 54-55).

Cet extrait du manuel du parfait désintégréateur culturel qu’est l’action du NATR explique en fait ce qui doit être valorisé : faire de l’argent, asseoir des groupes sur des projets de développement économique qui segmentent la société en détruisant son harmonie et sa structure ; le système d’éducation obligatoire, l’accès aux soins, l’endettement venant pérenniser ce système.

VIII. La valeur du sacré : de l’art à l’artisanat

Les objets “premiers” sont souvent des objets sacrés. Les nouvelles représentations moken de l’au-delà ne valent rien du point de vue des marchands d’arts premiers. Pourtant elles pourraient trouver une place dans les musées d’art contemporain. Elles expriment en tout cas un syncrétisme et une capacité d’évolution extraordinaire, qui n’est en fait que le reflet de l’idéologie d’une société nomade.

L’évolution de l’art rituel moken est vecteur d’identité puisqu’il évolue et que les représentations des ancêtres, moyens collectifs de communication vers l’au-delà, laissent la place à des autels individuels où la récupération et l’imagination moken peuvent se donner libre cours.

Cette individualisation des croyances (des poteaux aux esprits collectifs aux autels individuels schématiquement parlant) permet donc la récupération de tout un matériel hétéroclite qui compose des fresques imagées de l'idée que se fait le Moken de l'au-delà. Il existe ainsi une "démocratisation" de l'art chez les Moken, et pour l'ethnologue apparaît soudain une expression visuelle de ce monde sacré et mystérieux des ancêtres. Cette mise en image de l'au-delà à travers un matériel de récupération, en faisant disparaître une partie du "mystère" fait perdre une valeur esthétique (selon nos critères) aux objets, d'autant que ces représentations utilisent les rebuts de la civilisation échoués sur les plages moken.

En détournant la fonction de l'objet étranger, les Moken se le réapproprient tout en bloquant son influence "néfaste" (ici le capitalisme créant un besoin et un marché). La frontière internationale permet donc un accroissement de la valeur marchande des biens, mais associée à une frontière ethnique, elle change la valeur initiale en la calculant sur des critères différents. Il ne s'agit plus de la rareté, du matériau, mais de son utilisation symbolique et rituelle, utilisation d'autant plus forte dans sa nouvelle valeur que la transformation opérée par les Moken de l'objectif premier de l'objet est systématique. Les Moken valorisent dans leurs autels le matériel sans grande valeur en Thaïlande d'abord, puis en Occident et, inversement, leur matériel sacré traditionnel prend une valeur importante en Thaïlande car il change de sens aussi. De sacré, il devient une marchandise pour être vendu au nom de l'artisanat ou de l'art. C'est donc la transformation du sens qui donne une valeur et cela dans les deux sens de franchissement de la frontière.

Enfin dernière question : que deviendront les objets moken dans le rapport de force qui se dessinent entre les ONG, développeurs et autres néo-colonialistes et la volonté de préservation, pour ne pas dire de fixation, des ethnologues ? C'est l'évolution de ce rapport de force, construit sur la valorisation d'une culture et la vision ethnocentrée que l'on porte sur elle qui déterminera la force de résistance de l'identité moken.

Références

- AMSELLE, J.-L. (1999), *Logiques Métisses*, Payot, Bibliothèque Sciences, 257 p.
- AMSELLE, J.-L. (2005), *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Coll. Champs, 265 p.
- BERNATZIK, H. (2004), *Bernatzik, Asie du Sud-Est*, Imago Mundi VI, 5 Continents éditions, Milan, 303 p.
- BOAS, F. (2003), *L'Art primitif*, Paris, Adam Biro (1^{ère} édition, Etats-Unis, 1927, *Primitive Art*).
- BOUTRY, M. (2004), "Dynamique d'un système symbolique en construction : l'exemple du bateau birman", in *Techniques et Culture*, n°43-44, *Mythes. L'origine des manières de faire*, CNRS, Paris, pp. 261-275.
- BOUTRY, M. (2007), *L'archipel Mergui, Croisée des Mondes. Dynamiques d'appropriation du territoire et expression identitaire des pêcheurs birmans*. Thèse de Doctorat non publiée, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 453 p.
- DOURNES, J. (1981), "Médiateurs et intermédiaires. Leurs fonctions et leurs moyens chez les autochtones indochinois", in Bonnefoy, Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, vol. I : 618 p., vol. II : pp. 80-82.
- DOURNES, J. (1987), "Entre histoire et rêve : le mythe épique. Un imaginaire indochinois étendu ailleurs", in *Colloque de Cerisy, Le mythe et le mythique*, Albin Michel (Coll. "cahiers de l'Hermétisme"), pp. 111-124.

- DOURNES, J. (1977), *Pötao, une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jörai*, Flammarion, coll. "Nouvelle Bibliothèque Scientifique".
- DOURNES, J. (1978), *Forêt, Femme, Folie. Une traversée de l'imaginaire jörai*, Paris, Aubier-Montaigne (Coll. "Étranges Étrangers"), 288 p.
- DUPUIS, A. (2005), « Ethnologie française et Anthropologie de l'art. Réflexions à propos de l'ouvrage *Les cultures à l'œuvre. Rencontre en art* » ? *Techniques et Culture, Chroniques & commentaires*, MSH, pp. 187-196.
- DURAND, G. (1987), "Permanence du mythe et changement de l'histoire", in *Colloque de Cerisy, Le mythe et le mythique*, éd. Albin Michel (Coll. "cahiers de l'Hermétisme"), pp. 17-28.
- DURAND, G. (1969), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 501 p.
- DURCKHEIM, E. (1915), *The Elementary Forms of the Religious Life*, (English translation by Joseph Swain), The Free Press, (new translation by Karen E. Fields 1995).
- FERRARI, O., IVANOFF, J., HINSHIRANAN N., UTPUAY K. (2006), *Turbulence on Ko Phra Thong (Phang Nga Province, Thailand)*, coll. Kétos Anthropologie maritime/SDC (Swiss Agency for Cooperation and Development), 183 p.
- IVANOFF, J. (2003), "La mort de l'ethnologie ? Réflexions à partir de l'ouvrage *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*", (sous la direction de M. Segalen), Paris, Armand Colin, 2001, 320 p., *Techniques et Culture*, pp. 169-190.
- IVANOFF, J. (2004), *Les naufragés de l'histoire. Les jalons épiques de l'identité moken, Les Indes Savantes*, Paris, préface de Georges Condominas, 593 p.
- IVANOFF, J. (2005), "Moken. Les derniers nomades des mers birmanes", photos Philippe Bourseiller, *Géo*, n° 311, Janvier 2005, Paris, pp. 90-100.
- IVANOFF, J. (2005), "Sea Gypsies of Myanmar", photos Nicolas Reynard, *National Geographic*, April, Washington, pp. 36-50.
- IVANOFF, J. (2005), "Les nomades des mers", photos Nicolas Reynard, *National Geographic*, Mai, Paris, pp. 36-50.
- IVANOFF, J. (2005), "Après le tsunami", *National Geographic*, Mai, Paris, pp. 22-23.
- IVANOFF, J., BOUTRY, M. et HINSHIRANAN, N. (2005), "Que sont devenus les Moken ?", *Géo*, n° 312, Février 2005, Paris, pp. 32-41.
- SEGALEN, V. (1956), *Les Immémoriaux*, Paris, Plon, Coll. "Terre Humaine", 278 p.
- SEGALEN M. (dir.) (2003), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin, 2001, 320 p.

“

Pratiques de l'écrit en migration

”

« Vider le sac des dames » : une ethnographie des écrits disqualifiés

Delphine Leroy

doctorante

laboratoires Experice, Univ. Paris 8 & Anthropologie de l'écriture-IIAC, Ehess

Paris - France

delfleroy@gmail.com

Certaines migrantes, catégorisées comme analphabètes ou peu alphabétisées, disent ne pas avoir d'usages de l'écrit ou, en tous cas, fort peu et pas de leur propre production. Dans le cadre d'une recherche en cours, par des histoires de vie de femmes migrantes, des personnes ont accepté de vider leur sac à main afin de montrer et de s'apercevoir de quels écrits elles disposaient quotidiennement dans leur environnement familial. Ainsi une quantité importante de documents a été dévoilée : papiers d'identité, documents divers permettant l'accès aux services de soins, documents de transport, courriers administratifs et médicaux, agenda, guide de langue française, revue...

Cette contribution se focalisera essentiellement sur deux types d'écrits rencontrés : le guide de conversation en langue française détenu par une migrante bolivienne de langue maternelle quechua et n'ayant que très peu été alphabétisée en espagnol - rebaptisée Mari-Sol - et l'agenda d'une Colombienne, Anna, peu scolarisée dans son pays d'origine mais inscrite à des cours de langue en France depuis plusieurs années.

La fouille : une effraction dans le récit

Il est intéressant de noter que c'est en voulant rompre le discours attendu ou préparé des deux interlocutrices que ces supports sont apparus. D'elles-mêmes aucune n'a souhaité exposer ces écrits : ils ne correspondaient certainement pas à l'image qu'elles projetaient des attentes d'une chercheuse. Anna par exemple passera un temps infini à montrer ses cahiers, ses livres des différents cours qu'elle a suivis. La demande d'observation de ces écrits, presque cachés au fond de leurs sacs vient déjouer leurs attentes, comme une effraction dans l'histoire racontée. Ces écrits sont alors dévoilés sans aucune préparation préalable et donc sans discours institué à leur égard. Ils jouent le rôle de déclencheur d'un récit - non comme chez Gonzalez - Monteagudo (2011) qui les demande au préalable pour élaborer le discours narratif de la personne - mais comme objet surprise et surpris dans le vif, dans l'instantané. Il annihile par son immédiateté toute pré-construction à son sujet. Il paraît ainsi tout aussi inédit pour sa propriétaire, contrainte de recomposer ou ré-agencer le récit en cours, que pour la personne l'observant pour la première fois.

Le lieu de « fouille » ou de découverte est crucial. Il ne s'agit pas d'un lieu exposé, ouvert, à la vue des autres, même des familiers. C'est un lieu clos, caché, enfermé, parfois secret même pour les proches. L'espace d'un interdit : « on ne fouille pas dans le sac des dames ». C'est le lieu d'une intimité transportée quotidiennement. Un accompagnement de soi, un réconfort. Pour les femmes ayant l'habitude de transporter un sac à main, ne pas l'avoir peut conférer au sentiment de nudité. Qu'est-ce donc qui au fond du sac, habille les dames ? Dans ces deux sacs il n'y avait pas de vêtements textiles diraient les nudistes, mais quelque chose de plus intime, des projections de soi inavouables, des trésors en écriture.

Demander aux personnes l'autorisation d'observer le contenu de leur sac à main revient d'une certaine manière à franchir une barrière sociale, un empêchement « moral ». Cette tension assumée n'enlève pourtant rien à la quête éthique dans la pratique de la recherche, du respect

des personnes et de leur intégrité, une certaine forme d'éthique de la relation¹. Bien évidemment, les personnes ont accepté, sans pression autre que la demande, de montrer les objets contenus dans leurs sacs à main. Mais bien souvent avec un moment de surprise ou d'incompréhension lié à la nature non conventionnelle de cette demande. Ce moment d'indécision commune (oser demander ou pas, garder pour soi ou partager) lié au « dilemme » que la situation de recherche provoquait induit une terminologie de la fouille qui peut être aussi comprise comme investigation. Cette exploration est mutuelle, l'inventaire du sac, n'est pas une assignation mais bien une quête de sens, co-construite. Ce contretemps dans le récit marque une rupture et épaissit le discours sur soi. Tout n'est plus si linéaire, si évident, l'intime dévoilé complexifie la mise en intrigue préparée du récit de soi.

I - L'histoire de Mari-Sol²

Mari-Sol est bolivienne, a grandi dans un petit village où le quechua était la langue d'usage. La rencontre avec elle a lieu alors qu'elle réside depuis trois ans en France. Elle ressent le besoin d'être accompagnée d'amies à ses rendez-vous avec des Français (rendez-vous médicaux, etc.), de peur de ne pas comprendre. Ainsi ce premier entretien se déroulera en présence d'Amalia.

Mari-Sol évoque très vite son aversion pour l'écriture et surtout pour la scolarité. Elle n'a jamais aimé lire, petite fille elle ne voulait pas aller à l'école. Elle dit y être allée seulement deux années, en ayant redoublé et ce sera dans cette enceinte qu'elle côtoiera la langue espagnole pour la première fois. Cela ne fait pas partie de ses bons souvenirs, elle ne s'y sent pas à l'aise, ne s'y investit pas (elle dit rêver, s'ennuyer, ne rien comprendre et vouloir s'amuser avec ses amies) et n'a pas eu le désir de poursuivre.

On pourrait supposer qu'en ne voulant pas s'y inscrire pleinement, elle revendique son appartenance forte à sa langue et culture d'origine (quechua) et une forme de non-trahison filiale. Ses parents ne parlaient absolument pas espagnol et comprenaient uniquement quelques expressions liées au commerce de leurs produits (agriculture). Cependant, les choses sont un peu plus complexes, car elle est la seule de sa fratrie à ne pas aimer, ne pas aboutir à de bons résultats à l'école. Elle a le souvenir que sa maman pensait qu'elle n'était pas faite, pas douée pour l'école et donc qu'il était inutile de l'y inscrire plus longtemps.

Mari-Sol semble en garder un peu de honte, voire le doute de ne pas être faite pareille que les autres, pour les études, les choses de l'esprit. Un double mouvement est lisible dans son discours que l'on pourrait résumer de la sorte : « *non je n'aime pas l'école car on parle une langue que je ne comprends pas et qui m'ennuie, oui j'admire ceux qui parviennent à y réussir - au moins de manière minimale - et me sens moins bien qu'eux* ». Cette dévalorisation l'isole des autres et même de ses proches. C'est ainsi qu'elle parvient à expliquer à la fois la rupture avec son mari (« *Me dejo tambien como yo no se nada* », « *il m'a aussi quitté parce que je ne sais rien* ») et donne un motif de consolation à l'éloignement de ses enfants. Maintenant qu'ils savent lire et écrire, elle se sentirait seule face à eux. L'isolement géographique est finalement un pis-aller à l'éloignement linguistique et scriptural, dont elle connaît bien la douleur au sein du couple et qu'elle ne souhaite pas réitérer avec ses enfants. Pour elle, cette capacité à apprendre relèverait du don, de la génétique. Sa fille dont elle a un

1 Jacqueline Feldman (2000 : 13) évoque le terme d'« éthique pratique » qui se démarquerait de la morale définie socialement et une fois pour toutes, à une réflexion constante et personnelle de la place du chercheur en référence à Hume. Eric Chauvier (2011) évoque lui le terme de « savoir de la rencontre ».

2 Les éléments biographiques relatés s'appuient bien évidemment sur des entretiens effectués avec les personnes dans le cadre de la recherche en cours. Pour faciliter la lecture du présent texte, les extraits supérieurs à une ligne des transcriptions sont traduits par la chercheuse (et donc déjà interprétés) en français lorsqu'ils sont originellement en espagnol. La version non traduite est mise en bas de page.

moment craint pour sa santé (tant physique que mentale) se révèle être en parfaite possession de tous ses moyens. Pour Mari-Sol c'est donc que sa fille a pris du côté paternel.

On peut supposer qu'elle a intériorisé une déqualification très forte de ce que Jack Goody nommait « *les effets de l'écriture* », comme passage à la pensée abstraite que permettrait le passage à l'écrit et qui accompagnerait l'émergence de « civilisations »³. Ces effets seront dénoncés par le courant des News Literacy studies⁴ comme étant variables d'un contexte à un autre, mais la hiérarchisation perdure dans les imaginaires surtout lorsqu'ils veulent mesurer deux systèmes de pensée ou opposer deux systèmes culturels. Il convient de noter que le mari de Mari-Sol, étant lettré dans sa langue, trouve un moyen supplémentaire d'asseoir sa domination sur elle. Leur fille, en apprenant à lire facilement, démontrerait une capacité intellectuelle supérieure à la sienne.

*MS : (...) Tout va bien pour elle du côté des études, ils disent qu'elle est bonne. C'est parce qu'ils ont pris du côté de leur père, parce que, je ne sais presque rien, je n'ai rien pour les études. (...) Je me sentais malheureuse avec. Je me sentais malheureuse quand je pensais toute seule. (...) Mais ils n'ont rien (ils vont bien). Ils savent lire, ils savent tout... c'est pour ça. »*⁵

C'est à l'âge de seize ans que Mari-Sol dit avoir été vraiment confrontée à la langue espagnole par son travail (commerce de légumes), puis à vingt ans, en vivant en ville, avec le père de ses enfants, elle sera réellement immergée dans la langue espagnole qu'elle pratique de manière personnelle. Plus tard, en France, elle ne s'inscrira dans aucun dispositif de formation linguistique formelle. Elle n'en manifeste aucun désir dit-elle. Si apprentissage il y a, il doit se passer dans l'informel, dans une relation amicale, d'aide, de soutien.

« D : C'est elle qui a voulu aller à l'école ou non ?

MS : Je ne voulais pas y aller. Je n'aimais pas étudier.

D : Tu ne voulais pas ?

MS : Quand ils me disaient « lis un livre » je n'aime pas lire, je ne sais pas à quoi ça tient. Je n'aime pas lire un journal, rien, je ne sais pas (pourquoi), je n'aime pas je ne sais pas (pourquoi).

D : rien.

*MS : Je suis très distraite, je ne sais pas pourquoi je suis comme ça. C'est pour ça, je ne peux pas... »*⁶.

Son désamour de la lecture est donc d'une certaine manière assumé puisque correspondant à son identité personnelle : elle n'aime pas lire, elle est très distraite, c'est ainsi, comme un trait de sa personnalité qui la suivrait depuis l'enfance.

Quelle n'est pas ma surprise après ce discours, lorsque je m'aperçois que dans son sac il y a non seulement un livre, mais qui plus est, un livre d'apprentissage du français. Cette

3 Ainsi lorsqu'il retrace une histoire de l'écriture il conclut : « D'un point de vue cognitif aussi bien que sociologique, l'écriture était la « civilisation », la culture des cités. » (*Opus Cit.* : 304)

4 On pourra se référer à ce sujet à Fraenkel et Mbodj, 2010.

5 MS : « (...) *Ella esta bien para estudios, bien dicen que es ella. Porque de su padre yo creo que han salido porque casi no se, no tengo para estudios. (...) Yo me siento mal con. (...) Allí me siento mala eso cuando yo pienso solita (...) Pero no tenían. Saben leer, saben todo... por eso. »*

6 « D : ¿ Es ella que ha querido ir a la escuela o no ?

MS : Yo no quería ir. No me gustaba estudiar.

D : No.

MS : No.

D : Tu no queries.

MS : Cuando me dicen : « Lee un libro o » no me gusta leer, no se porque sera. No me gusta leer un periódico, nada, no se, no me gusta, no se.

D : Nada.

MS : Estoy muy distraida, no se porque soy así. Por eso no puedo... »

découverte semble a priori déconstruire tout son discours précédent. Mais ce livre est loin d'être ce qu'il paraît être, non seulement par son usage, mais également par la place symbolique que Mari-Sol lui fait revêtir.

« D : C'est de l'écriture ?

MS (visiblement contente) : Oui, oui, ça c'est moi. C'est tout ce qu'ils m'ont montré pour que j'apprenne le français. (...)

MS : C'est mon livre, celui que j'ai « Espagnol Français », je lis le journal, j'ai le dictionnaire »⁷.

Mari-Sol qui dit quelques instants plus tôt ne pas aimer lire ni étudier est de fait très contente, fière de me montrer ces documents.

La possession de ce document transforme virtuellement sa place dans le monde vis-à-vis de ses interlocutrices. Elle ne se situe plus uniquement du côté d'un oral ancestral et culturel mais également par l'écriture, en référence à Michel de Certeau (2002 : 198), à « une pratique "mythique" moderne ». En effet dans l'Occident moderne, oral et écrit sont organisés comme antagonistes « Est "oral" ce qui ne travaille pas au progrès : réciproquement, est "scripturaire" ce qui se sépare du monde magique des voix et de la tradition. » (Ibid. : 199). On peut supposer que Mari-Sol au carrefour de ces deux directions, a été contrainte de choisir une image mythique. La découverte de ce support, bouleverse le récit mais réintègre avec joie la complexité autrement plus intéressante de la vie de Mari-Sol.

L'histoire de ce manuel n'est pas neutre, elle le tient d'une amie migrante qui elle est parvenue à apprendre le français très rapidement. Ce manuel peut symboliser la passation, d'un statut à un autre lors d'un cheminement commun. Mari-Sol est accueillie dans la communauté des migrants latino-américains à Paris par le don de cet ouvrage, dont la propriétaire précédente n'en a plus l'usage puisqu'elle a franchi une nouvelle étape. C'est un objet vecteur de réussite, un objet en transit - il est prêté et non donné - aux vertus bienfaitrices. Il sert de passation, à la fois entre personnes mais aussi entre différents moments de la vie du migrant.

« D : Et depuis quand est-ce que tu as ça ?

MS : ça fait longtemps, un, une, ce n'est pas à moi, une amie me l'a prêté.

D : Elle te l'a donné ?

MS : Non prêté, pas plus. Pour que j'étudie. Une fille du Pérou.

D : Une fille du Pérou ?

MS : Si, si, une amie du Pérou (...) Elle a appris très rapidement avec ça. Elle disait qu'elle était infirmière au Pérou, c'est pour cette raison aussi elle disait, je pense. »⁸

On pourrait même penser que pour Mari-Sol il relève de l'objet transitionnel de Winnicott, le doudou sécurisant entre deux mondes. Il est sécurisant car il a fait ses preuves, sur sa propriétaire précédente, il est la preuve et le témoin d'une réussite accessible, à portée de main. On peut arriver à parler, à vivre en autonomie dans ce monde. Car Mari-Sol a un besoin énorme des autres pour l'accompagner dans la vie quotidienne : Amalia pour aller aux rendez-vous médicaux, pour parler avec moi, etc. Le manuel sert alors qu'il n'y a plus personne pour

7 « D : ¿ Es escritura ?

MS (visiblement très contente) : Si, si eso yo. Es todo si me enseñarón para yo aprender el francés (...).

MS : Esta mi libro lo que tengo Español Francés, leo el periódico, tengo el diccionario.

8 « D : Y desde cuando tienes esto ?

MS : Eso hace tiempo, un, una, eso no es mio una amiga me lo presto.

D : ¿ Te lo dio ?

MS : No me lo presto, no mas. Para yo estudiar. Una chica de Perú.

D : Una chica de Perú.

MS : Si, si una amiga de Perú (...) Ella aprendió con este rapidito, ella decía que era enfermería en Perú, por eso dice, yo pienso.

l'accompagner, il est ce qui permet de ne pas perdre pied, juste à portée de main, comme une béquille, une canne. Le livre joue un rôle lié à l'écriture, à la langue mais aussi à la situation spécifique de migration. Il est un relais entre une migrante insérée et une primo arrivante, un accueil dans une nouvelle communauté. Il est aussi la trace d'un parcours et peut servir de balise.

II - Anna

Anna est colombienne et vit à Paris depuis plus de vingt ans. Elle n'a été scolarisée en Colombie, à son grand regret, que deux années et a passé la majeure partie de son enfance dans un milieu rural, agricole. Elle s'est inscrite de manière discontinue et sporadique à des cours de français dès son arrivée en France. Au début elle dit que cela était très difficile à cause de sa grossesse - intervenue peu de temps après son arrivée - puis de la garde de son fils. Maintenant qu'il est jeune adulte cela est moins contraignant et elle a repris de manière plus continue ses cours en soirée. Elle travaille dans la journée chez des particuliers comme femme de ménage et parfois dans un hôtel où elle espère pouvoir être embauchée à plein temps.

Elle possède chez elle, une bibliothèque de taille moyenne où divers ouvrages sont rangés. Elle tient spécialement à montrer de nombreux écrits scolaires : cahiers, livres, photocopies, issus de ses cours. Ses écrits sont uniquement ceux de son apprentissage, de ses exercices minutieux et répétés.

« *Écrit ? (silence) rien. Je n'écris rien dans mon sac* » dit-elle, lorsque la question est posée.

Quand elle accepte « enfin »⁹ de regarder et de sortir des éléments de son sac à main c'est une véritable foison de documents qui jaillit. Courriers, magazines, etc. Et puis tout au fond un carnet, le carnet. Un carnet qui apparaît banal, un agenda suivi d'un répertoire. En le regardant de plus près l'observateur attentif s'aperçoit qu'il ne correspond pas à l'année en cours, que ne sont pas annotés de rendez-vous. Des colonnes de chiffres apparaissent sur certaines pages (ils correspondent à des décomptes d'heures travaillées chez tel ou tel employeur), sur d'autres un numéro de téléphone, un code suivi d'un nom, sur une autre, une liste de courses, une recette de cuisine, un rendez-vous ne correspondant forcément ni à l'heure ni au jour, etc.

La question de la langue d'écriture est centrale dans la qualification de la trace comme écrit. Ainsi, une recette de cuisine n'est pas vraiment jugée écrite si elle l'est en espagnol. La question de l'écriture est minorée par la langue : « *Oui... mais je l'ai écrit en espagnol je pense.* »¹⁰ L'écriture « vraie » serait celle qui n'est pas encore maîtrisée complètement, celle qui est en cours d'apprentissage

« *Non pas si elle (est) en espagnol, pas en français (elle n'est pas en français). Je voudrais apprendre, écrire bien en français.* »¹¹

Le carnet renferme des écritures quotidiennes d'éléments utiles qui ponctuent ses journées. Anna dira qu'elle ne se sépare pas de ce carnet et dès qu'elle doit noter quelque chose elle l'inscrit à l'intérieur pour être certaine de ne pas perdre l'information. Il est hors de question pour elle d'écrire quoi que ce soit d'un tant soit peu important sur un autre support que sur son carnet. Les informations éparpillées peuvent se perdre : le carnet en est le gardien, le coffre des renseignements écrits, le garde-mémoire d'Anna. C'est l'anti-post-it, l'anti bout de feuille

9 L'affirmation était telle qu'elle avait été prise pour un refus d'aller plus avant dans le sac, renforcée un peu plus tard par une double négation. Or il n'en était rien, Anna voulait prouver à son interlocutrice qu'il n'y avait rien d'écrit dans le sac. Le refus ne portait pas sur l'observation du contenu mais sur la qualification des objets détenus. Le magazine observé ne pouvait pas être considéré comme un écrit car il avait été ramassé dans une poubelle de chambre par exemple. La chercheuse attendait/craignait une résistance sur le lieu d'observation mais c'est la désignation, la catégorisation des documents qui focalise la tension et l'attention d'Anna.

10 « *Si... pero yo lo escribi en Español yo pienso* ».

11 « *No pas si en español, no en frances. Y yo voudrais apprendre, escribir bien en frances.* »

égarée, une collection d'informations sur la vie ordinaire d'Anna. Peut-être à bien y réfléchir une forme de journal intime non chronologique.

« D : D'accord et vous arrivez à... par exemple le code vous savez à quelle page il est marqué ?

A : Bah je sais que yo, por exemplo, como cet code c'est pour ce jour seulement. Ça veut dire que ce jour elle me dit : "Anna" por exemplo elle partit jeudi matin. Y elle me appelé à 10 heures y elle me dit : "Anna, avant de vous partir vous faites cet code comme ça", "vous fait le code comme ça". Alors je lis l'agenda comme ça¹², y voilà. Me dit "Y après que vous part, vous me appelez, vous me appelez, si, si il y a un problema", yo le appelé. »

Les éléments - contrairement à un journal intime ordinaire - ne sont ni datés ni classés par chronologie dans l'écriture. Ainsi, le code d'entrée d'une « patrona » peut être inscrit à la page du 20 novembre tout simplement car cette page contient un espace vide. Anna retrouvera ensuite la page par mémoire visuelle globale, en se souvenant par exemple que le code était écrit en bleu, en haut à droite de la page, précédée elle-même d'une page remplie d'écriture.

La date formelle pré-imprimée, n'est pas utile pour Anna, donc elle est presque invisible lors de son écriture, *a fortiori* dans la lecture future.

C'est un système performant puisqu'elle le pratique au quotidien. Peu d'erreurs semblent ponctuer ses recherches d'information, mais quand elles surviennent c'est le désarroi le plus complet qui la saisit. Anna se souvient d'une fois où un code d'entrée inscrit à la hâte semblait introuvable dans le carnet. Elle avait attendu un long moment devant la porte cochère sans pouvoir y entrer.

« Y un jour je reste à la fenêtra, usted no se puede imaginar combien de temps, parce que je l'ai noté ici et je ne l'ai pas trouvé. Y je dis c'est pour ça, parce que me lo donno, me lo donno une petite feuille y je la perdi. Je lui ai dit, dans l'a, "c'est mieux dans l'agenda." ».

Elle accuse la feuille volante que le monsieur a voulu lui donner avec le code, elle a été obligée de la recopier par la suite. Elle a eu beaucoup de difficultés à le retrouver car cela ne correspondait pas à sa manière de classer et ranger les informations.

Dans la partie répertoire, les noms ne sont pas classés par ordre alphabétique mais avec un système de groupement des personnes. Ainsi sur la première page - qui correspond à la dernière pour la majorité des lettrés occidentaux - elle me dira que sont regroupés les étrangers (en fait des Colombiens).

« A : Je n'ai pas le temps, de, de finir.

D : Ah oui de recopier.

A : ça c'est à Colombia, ça c'est la tanta, la Colombia.

D : Mais c'est pas non plus par ordre alphabétique en fait.

A : Non.

D : Non.

A : Non, parce que je commençais à escribir ici, por exemplo, el estrangère, ça c'est ma tante.

D : Ah oui vous...

A : De la Colombie, ça c'est ma tanta à la capitale. Ça ma sœur qui habite par los Estados Unidos, c'est, c'est una copina ».

Ce n'est pas si simple car plus tard elle s'apercevra que des amis colombiens apparaissent sur d'autres pages. Son codage n'est pas déterminé au préalable, il n'est pas régi par une norme ou une loi fixée à l'avance et sur laquelle on pourrait s'appuyer pour composer d'autres séries, il relève *a priori* de l'intuition, elle évoque « la place ». Cependant, elle retrouve instantanément les personnes qu'elle cherche sans avoir à feuilleter les pages du répertoire, elle paraît

12 « Entonces yo lee l'agenda, comme ça. »

« savoir » où se situe précisément l'inscription de chaque personne. C'est donc qu'une forme de tri a ordonné l'emplacement dédié à chacun et que ce même tri est au travail au moment de retrouver, par la lecture, ces informations.

Anna ne se trompe pas dans ses classements, elle a regroupé des personnes sur des critères qui leur confèrent un point commun, une bonne raison de se retrouver ensemble sur la même page. C'est une autre manière de chercher et de se représenter le répertoire, non pas comme ordre alphabétique lié au nom des personnes mais comme un ordonnancement des connaissances qui tient à l'histoire de chacun. Les uns sont côte à côte car elle les a rencontrés au même moment, les autres car ils sont amis entre eux ou ceux-là encore car ils sont collègues.

Des indications importantes ne sont pas reportées, par exemple, lorsqu'un numéro devient caduc il n'est pas barré mais le nouveau est ajouté en dessous.

A : « Y toujours elle demanda pour vous ». Voilà, c'est... cet téléphone n'existait pas. Cet téléphone n'existait pas parce que cetta dama elle changé de téléphone. Ça veut dire que je commence ça ici, aussi il n'existait pas. Ça aussi no existe, ça veut dire qu'il y a beaucoup de téléphones, cet monsieur. No existe, cet monsieur no existe, tout ça n'existe pas.¹³

D : Ah d'accord. Mais ça vous le savez mais vous ne l'avez pas barré, c'est marrant ça.

A : Non, je ne sais pourquoi, je fais comme ça mais...

D : Mais vous vous souvenez très bien, vous vous souvenez très bien.

A : C'est pour ça je commence por allí hay un...

D : Un nouveau ?

A : Voilà (me montre le nouvel agenda).

D : Ah...

A : Je n'ai pas le temps, de , de finir.

D : Ah oui de recopier ?

A : ça c'est à Colombia, ça c'est la tanta, la Colombia.

D : Mais c'est pas non plus par ordre alphabétique en fait ?

A : Non.

Le carnet est le lieu d'une réelle intimité. Il paraît beau, chic, soigné. La remarque lui ayant été faite, Anna en semble toute émue comme si elle avait été complimentée sur son aspect physique à elle. Son carnet lui est associé de manière tout à fait personnelle.

Dans la couverture intérieure de petites fentes permettent de glisser des cartes et des petits papiers. Aucune photo n'est glissée dans cette partie par Anna, mais une multitude de cartes surtout téléphoniques : « *il y a la place cette carta là si je voudrais telefonar à quelqu'un* ». Cet élément paraît essentiel : « *c'est pourquoi que j'adore cet... cet truco (...) Mmm et qu'il y a autre chose aussi, je pouvais garder des choses intéressantes allí* ». D'un usage quotidien, il est un compagnon discret mais fidèle. Sa présence qui côtoie de manière très proche, au fond du sac un autre objet, la partie d'un porte-bonheur, semble le compléter. Une sorte de protection contre les coups durs est cachée au fond du sac. Le carnet est le fétiche d'une intimité coquette qu'Anna souhaite masquer au plus grand nombre.

Celle qui dit détester apprendre, transporte un manuel dans son sac et celle qui annonce adorer les cours, les dictées et les exercices, les range sur les étagères...

13 Ce passage avec le statut des numéros de téléphone et donc de ce monsieur (qui n'existe pas) exprime très clairement la problématique et le jeu de la trace écrite. Ce jeu d'absence-présence qu'Anna ne veut pas barrer ou effacer. « *Ce n'est pas l'absence au lieu de la présence mais une trace qui remplace une présence qui n'a jamais été présente, une origine par laquelle rien n'a commencé.* » (Derrida, 1967 : 430).

Dans un premier temps, chacune de ces deux femmes a affirmé ne pas détenir d'écrits dans son sac à main. Mari-Sol a même revendiqué le fait de ne pas aimer lire et de ne pas vouloir apprendre, ne pas aimer, ne pas être faite pour cela.

Or, de manière inattendue pour l'observateur ce sont des écrits importants pour chacune qui se trouvaient positionnés au fond de leur sac à main.

Un premier niveau d'analyse montre le décalage entre un discours institué et instituant une forme de rapports aux objets et aux savoirs et une pratique en marge, voire en opposition avec la catégorisation autoproclamée des personnes. Cette tension importante entre une forme narrative et la matérialité d'une pratique ordinaire est source de questionnements à la fois méthodologiques (cet aspect ne sera pas développé dans cette courte contribution) mais également sur l'objet même de l'enquête. En effet, cette distorsion, aussi étonnante soit-elle, interroge de manière forte le rapport aux écrits des personnes.

Que représentent donc ces supports pour elles s'ils ne sont pas des traces scripturales ?

Serait-ce un indice d'une survalorisation scripturale : n'est un écrit légitime qu'un ouvrage ou un document incontestable à leurs yeux, et qui ne pourrait être de leur propre production ou même possession ? Comme si catégorisées comme illettrées-analphabètes ou peu lettrées elles ne pouvaient affirmer ou démontrer leurs compétences et savoirs ordinaires ?

Les usages de l'écrit sont bien réels pour ces deux femmes, les inscriptions laissées sur ces deux supports en sont la trace et la preuve. Cependant, ces usages apparaissent comme singuliers par rapport à ceux habituellement rencontrés avec les mêmes supports par des personnes plus lettrées en France. Ce sont donc des appropriations marginales par rapport à un standard attendu ou perçu comme tel, dans un lieu donné. C'est certainement ce qui est à même de déqualifier ces usages aux yeux de leurs propres auteurs, comme incorporation à une norme sociale (Goffman, 1973).

Deux manières d'entrevoir ou de lire ces écrits se juxtaposent. La première serait celle du cheminement géographique et social des personnes à partir de la possession de ces supports. Ainsi le manuel passe de main en main entre le migrant installé en France depuis quelques temps et qui a acquis une certaine aisance avec la langue et celui ou celle dernièrement arrivé ; alors que l'agenda est personnel et ne se prête ni à l'échange ni à la passation. La seconde serait celle des usages particuliers qui en sont faits. A la fois ce que disent les personnes de leur élaboration et de la manière de les utiliser, mais aussi de ce qui visiblement transparaît de leurs manipulations quotidiennes.

Mari-Sol, qui dit ne pas aimer étudier et ne pas être « faite » pour ça, transporte un manuel linguistique et un cahier. Malgré (ou grâce à) des annotations non attendues sur ce manuel (numéros de téléphone, adresses, etc.) on peut percevoir que cet ouvrage est régulièrement utilisé et manipulé. Il ne se trouve pas par erreur ou accident dans ce sac-là.

Anna qui affirme ne rien avoir d'écrit dans son sac transporte un carnet, précieux et joliment enveloppé où elle a inscrit nombre de choses importantes, de manière quotidienne, et qu'elle consulte couramment.

Une autre hypothèse non antagoniste à la première pourrait voir le jour par une idéalisation tellement forte de l'écrit qu'il devient inaccessible, tel le dicton « l'herbe est toujours plus verte dans le pré du voisin », on pourrait énoncer « l'écrit est toujours plus véritable sous la plume du voisin ».

Cette déqualification à l'œuvre, à la fois sur le support scriptural mais en lien avec son auteur ou son détenteur, serait une trace de cette mésestime de soi, facteur clé dans les difficultés d'apprentissage. Cet élément n'est d'ailleurs pas exclusivement réservé aux personnes dites peu lettrées. Rapport à l'écrit et rapport à soi sont intimement liés et cette fouille dans

l'intimité des sacs dévoile des écrits qui y seraient demeurés inconnus au chercheur trop respectueux des protocoles et attentif uniquement aux paroles des personnes.

Peut-être que dans ce silence, ce non-dit des écritures cachées dans les sacs, il y avait trop de rêves et de projections. Une part d'ego à peine dicible à soi-même. Que pourrait-on en dire à une chercheuse en écriture ? Confinés dans ces sacs se terrent des désirs, des possibilités d'être : être différente, être meilleure, être autre ou être ailleurs, une autre soi. Au creux des objets choisis et quotidiennement transportés se révèlent des pensées intimes.

Dans le sac de ces dames il y avait des trésors, des choses précieuses, inavouables, tout juste bonnes à être rêvées secrètement. Des fragments de vie, des porte-bonheur, des voyages... N'est-ce pas une définition d'effets possibles de l'écrit ?

Bibliographie des ouvrages cités

CERTEAU de, M. (1980-1990), pagination : tirage 2007) *L'invention du quotidien, I arts de faire*, Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Gallimard, Folio Essais, Paris.

CHAUVIER, E. (2011), *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*, Toulouse, Anarchasis.

DERRIDA, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Le Seuil, Paris.

FELDMAN, J. (2000), *L'éthique dans la pratique des sciences humaines : dilemmes*, L'Harmattan, Paris.

FRAENKEL, B. et MBODJ, A. (2010), "Les new literacy studies, jalons historiques et perspectives actuelles" in *Langage et société*, N° 133, 2010, *New Literacy Studies, un courant majeur sur l'écrit*, Édition de la Maison des Sciences de L'Homme, Paris, pp. 7-24.

GOFFMAN, E. (1959, 1973), *The presentation of Self in Everyday Life*, ACCARDO A. (trad.), La mise en scène de la vie quotidienne, 1- la présentation de soi, Les éditions de Minuit, Paris.

GONZALEZ-MONTEAGUDO, J. (2011), *Les histoires de vie en Espagne. Entre formation, identité et mémoire*, Paris, L'Harmattan.

GOODY, J. (1993, 1994), *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, trd. Franç. par PAULME, D., *Entre l'oralité et l'écriture*, PUF, Paris.

WINICOTT, D.W. (1971, 1975), « Transitional objects and transitional phenomena », in *Playing and Reality*, Londres - New York - Tavistock Publications, Basic Books, MONOD, J-C. & PONTALIS B. (trad.), « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », in *Jeu et réalité*, Gallimard, Paris.

Liens globaux, écrits locaux. Une généalogie de clan dans la diaspora chinoise

Anne-Christine Trémon
Maîtresse d'enseignement et de recherche
Université de Lausanne
Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale
Lausanne – Suisse
anne-christine.tremon@unil.ch

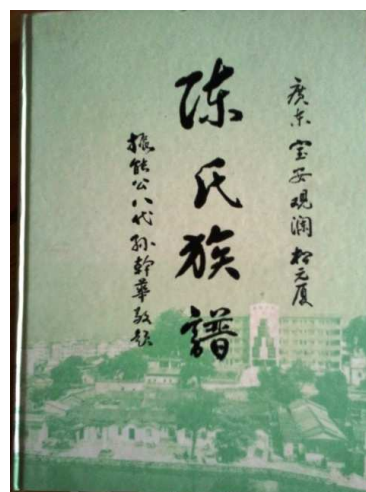
Ma contribution porte sur un document généalogique produit par les membres d'un village lignager du sud de la Chine, 松元厦 Song Yuan Sha, Chung Yan Ha en hakka, ci-après « Fort-les-Pins ». Il est situé au nord de l'actuelle Zone économique spéciale et ville de Shenzhen, dans la province du Guangdong. C'est de cette région que sont issues les vagues massives d'émigration en provenance de Chine et en direction d'Asie-Pacifique et de l'Amérique au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Les membres de ce village, qui forment une communauté d'émigration (*qiaoxiang*), ont, à la fin des années 2000, compilé une généalogie incluant les descendants des émigrés dispersés de par le monde. C'est auprès de l'arrière-petite-fille d'un de ces émigrés, vivant aujourd'hui dans le XIII^e arrondissement de Paris, que j'ai recueilli ce document qui se présente sous la forme d'un livre généalogique *shizupu*, registre, table, charte (谱 *pu*) du clan (氏族 *shizu*). (photographie n°1) L'obtention de ce document est à l'origine d'un nouveau projet de recherche qui m'a amenée à séjourner dans ce village, à Shenzhen, en août dernier.

Ma communication proposera un retour réflexif sur les premières étapes de ce projet. Elle rend compte du travail effectué sur ce document en préparation au terrain. L'abordant comme source et produit fini, j'en analyserai le contenu et la composition. Je confronterai ces premières conclusions à ce que j'ai observé *in situ*. Sur le terrain, dans le village de Fort-les-Pins, je m'étais donné pour objectif de tenter de reconstituer les circonstances entourant la genèse de cette entreprise généalogique et la production de ce document.

Je présenterai le document lui-même, à partir de ce qui lui sert de préambule, tout en faisant au fur et à mesure des excursions afin de rendre compte du rôle qu'il a joué lors de mon terrain. Je tenterai ainsi de mettre en perspective ce que l'on peut dire de la généalogie comme pratique de l'écrit et pratique de connaissance à partir de ce que disent de ce document ses auteurs eux-mêmes, et des usages que j'ai pu en saisir dans la relation d'enquête. En guise de conclusion, je proposerai quelques pistes de réflexions que je soumettrai à votre avis. Je me demanderai comment on peut l'aborder dans la perspective d'une anthropologie des pratiques de l'écrit et ce qu'il peut apporter à la compréhension des phénomènes diasporiques.

Un document collectif sous le sceau de l'écrit singulier

Le document apparaît d'emblée comme une entreprise collective. A la première page figure un tableau en deux colonnes présentant la composition du comité de compilation 编委会 *bianweihui* et les *zeren bianji* responsables de la compilation 责任编辑 (photographie n°2). *Bian* 编, c'est compiler, tisser ensemble, écrire, composer, fabriquer, et c'est en même temps



une partie d'un ouvrage ou un ouvrage, un volume. *Bian* est l'acte et le résultat. Le livre généalogique résulte d'une entreprise commune, c'est un ouvrage collectif. Le comité de compilation est présidé par deux anciens du lignage (aujourd'hui décédés), enseignants de l'école de Fort-les-Pins, et comprend un ensemble de quatorze conseillers; les responsables de la compilation sont au nombre de huit. Ils sont présentés aux pages suivantes avec leur photo et une biographie en quelques lignes. Sur la page de gauche figurent tous les compilateurs, pour la plupart des gens qui résident à Fort-les-Pins ou à Shenzhen. Ils n'ont pas été sélectionnés en tant que représentants des diverses branches du clan, mais en vertu de leur ancienneté dans le lignage, et, surtout, de leur statut de lettré («这些都是有知识、文化，有点文化的人»

« Ce sont des gens qui ont du savoir, de la culture, qui sont assez cultivés »). Ce sont eux qui ont effectivement composé la généalogie et édité le livre. Fait exception un Chinois de Tahiti, Chong Chang, qui tient une place singulière dans le clan – émigré tardivement, il était, avant son départ, enseignant à l'école du village et cumule donc prestige du lettré et fortune de l'émigré. Sur la page de droite, les conseillers, *guwen*. Tous sont des Chinois d'outre-mer (Canada, Belgique, Tahiti) et de Hong-Kong qui ont financé l'entreprise et ont livré des données généalogiques, dont il est parfois mentionné qu'ils ont réussi dans les affaires, mais dont il est plus généralement précisé qu'ils sont à la tête d'une association. Cette mention est en général suivie d'une formule standard, «一贵热心支特振祖事业», « il contribue avec ardeur à l'affaire (ou l'entreprise) de Zhenneng ».

Pour chacun de ces 24 personnages, le nom personnel est suivi de sa génération par rapport à Zhenneng, l'ancêtre fondateur 始祖 *shizu* du lignage des Chen au village de Fort-les-Pins. Il s'agit de la huitième ou de la neuvième génération dans 23 cas sur 24, la dixième dans un cas, celui d'un artiste peintre, Binglin, auteur du portrait de Zhenneng que l'on trouve reproduit à la page suivante. C'est avec ce portrait, dont l'original est suspendu dans le temple aux ancêtres à côté de l'autel, que débute réellement le livre (mais non la généalogie qui est elle signalée par la numérotation des pages); il en constitue la première section.



La deuxième section est elle aussi « hors généalogie ». Elle comprend cinq pages sur lesquelles sont figurées des calligraphies produites par quelques membres éminents du comité de compilation ou des compilateurs. On y trouve notamment celle de Chongchang, de Tahiti, calligraphe réputé (photographie n°3), et celle de Binglin. Ils ont fait don de ces calligraphies au clan lors de l'anniversaire de l'ancêtre, en 1999. Ces calligraphies sont des œuvres qui valent pour leur style et leur beauté visuelle; l'un des calligraphes est Binglin, le peintre, qui est connu pour avoir désigné et dessiné les affiches de propagande à l'occasion des voyages de Deng Xiaoping dans le Sud. Mais ici elles tiennent lieu avant tout d'inscriptions, ce sont des 题词 *tici* (*ti* question/sujet/inscrire et *ci* mots, mots d'encouragement,



dédicace). J'ai cherché les originaux dans le village, mais personne n'a su me dire où ils se trouvaient. Le contenu de l'écrit en lui-même n'a rien de personnel, ce sont des extraits de poèmes classiques, des paroles édifiantes. Elles tirent leur valeur de l'auteur qui les a choisies et dont elles tiennent leur style unique, singulier. La calligraphie est une pratique individuelle qui obéit néanmoins aux règles de l'art. On ne peut être bon calligraphe qu'en maîtrisant d'abord les canons établis par les maîtres les plus réputés. Mais une calligraphie n'est réussie que si elle porte la trace de la singularité de son auteur et du moment particulier où il l'a mise sur le papier. L'exécution doit être rapide, spontanée, de façon à ce que le trait de pinceau exprime l'état mental momentané. Ainsi que l'a souligné Maurice Bloch, la calligraphie est « *une action d'un moment* » (action of a moment) (Bloch, 1998 : 167). Dans le même temps, les caractères tels qu'ils sont choisis, et tracés, reflètent la compréhension qu'en a le calligraphe. Contrairement à notre théorie profane de l'écrit, et celle, savante, de Goody (1979), pour lequel l'écriture est un moyen de communication qui est, dans l'idéal, indépendant de la pensée qu'il permet de fixer, les caractères chinois contiennent en eux-mêmes de l'information, ils ont un sens profond.

C'est une pratique courante en Chine pour les hommes politiques et les personnalités importantes d'offrir ainsi une calligraphie ou de calligraphier quelques mots, une expression, un court poème. Et il est aussi de coutume de faire figurer au début d'une généalogie la ou les calligraphies de membres éminents du lignage dont la compétence, le talent de lettré et la personnalité singulière exprimée dans le style rejaillissent sur le lignage tout entier. La présence de ces calligraphies (et la biographie et explications qui les accompagnent) confère de l'individualité au collectif qu'est le lignage, au sens où il lui donne un style particulier qui et celui des membres qui le composent, style qui rejaillit sur le collectif : le collectif en tire sa singularité et son prestige. Ces calligraphies, dans la mesure où elles sont accompagnées de photos de leurs auteurs prises pour la plupart au moment d'une réunion du clan au village en 1999, viennent également souligner « l'événement » qu'est la compilation de la généalogie. Si la calligraphie est une action momentanée, la collecte et mise par écrit des données généalogiques l'est aussi. J'emploie le terme « événement » dans la mesure où il s'agit d'une entreprise menée ponctuellement, à un moment déterminé, et qui n'a rien de régulier ni de routinier même s'il se réitère sur la longue durée.

La périodicité de l'entreprise généalogique

Les pages suivantes comportent un texte qui rend compte de cet aspect séquentiel de la rédaction généalogique. Il porte le titre "松元夏“陈氏族谱”修订本序", *xiudingbenxu* 修订 *xiuding* réviser, 序 *xu* ordre, séquence. La mise par écrit de la généalogie y est présentée comme un processus de correction permis grâce aux connaissances acquises. Y sont mentionnées les versions successives de la généalogie, la première en 1822, puis 1839, 1842, 1925, 1987, 1996, 2000. On peut donc dégager trois périodes d'activité généalogique les décennies 1820 à 1840, 1925, et 1980 à 2000. Les parutions successives des années 1990 pointent l'existence d'un climat favorable, dans lequel plusieurs personnes ont entrepris simultanément ou à très peu de temps d'intervalle, des recherches généalogiques. Il y a là une forme d'effervescence collective propice à la mise en commun du savoir et son actualisation. Les documents circulent et permettent l'édition de nouveaux documents en nombre croissant. La généalogie a été tirée à 1000 exemplaires en 1996, 2000 exemplaires en 1999.

Il y a rassemblement des informations sur le clan dans ces périodes là, informations détenues par les individus des différentes branches, mais non mises par écrit. Il peut donc être intéressant de réfléchir à cette événementialité en même temps que de périodicité de l'écrit. Ce d'autant que ce caractère périodique ne concerne pas que la généalogie ; en réalité, la révision de la généalogie accompagne d'autres types d'activités claniques. La construction du hall aux ancêtres, dans les années 1830 ; sa reconstruction, vers 1925 ; la restauration de l'autel et

des rites en même temps que la construction d'un mausolée autour de la tombe de l'ancêtre au tout début des années 2000. Sur ce point, c'est la généalogie qui permet de documenter toutes ces activités puisque dans sa partie centrale, après le préluce, elle contient toute l'histoire du clan, depuis celle des ancêtres lointains et de leurs migrations jusqu'au nord de la province du Guangdong (à Wuhua, Meixian) jusqu'à l'installation de l'ancêtre Zhenneng et la fondation de Fort-les-Pins, puis la croissance du clan jusqu'à aujourd'hui et les directions à prendre pour son développement futur. Elle est également racontée sous une autre forme dans le cahier photos, qui contient des photos de classe de l'école Zhenneng, des photos du vieux Fort-les-Pins, d'autres calligraphies, des photos de groupe prises lors de l'inauguration de la maison des anciens ou du mausolée, etc. Le livre généalogique de ce point de vue agit comme un document-témoin qui accompagne les activités successives du clan. Il est comme un album de famille. La coïncidence entre les éditions de la généalogie et les « pics » d'activités claniques souligne encore qu'il ne s'agit pas là d'une entreprise régulière qui se renouvellerait à intervalles réguliers de façon à stocker les nouvelles données généalogiques, mais une entreprise qui s'inscrit dans un ensemble d'activités relatives au clan dont l'occurrence dépend d'autres facteurs. Elle leur est contemporaine et en fait partie en même temps qu'elle en témoigne.

En outre, l'entreprise généalogique est pensée comme un acte de renouvellement ou de révision, et comme un acte « nouveau », créateur de nouveauté, plutôt que comme situé dans le prolongement de la tradition ou de la coutume. Il est d'abord et avant tout question de révision concernant les liens ascendants à partir de l'ancêtre fondateur du village, vers l'ancêtre de tous les Chen de Chine. Ce dont il est question d'abord, et qui est considéré comme de première importance, est l'information généalogique en amont de l'ancêtre fondateur, plutôt qu'en aval. La généalogie des Chen concerne un segment localisé d'un lignage, créé suite à l'installation dans une nouvelle localité de l'ancêtre fondateur, en l'occurrence Zhenneng au milieu du XVIII^e siècle. Comme toute généalogie chinoise locale, elle fait remonter cet ancêtre fondateur à un ancêtre de tous les Chen en Chine, inscrivant ainsi le clan dans la grande histoire chinoise. Chaque patronyme chinois remonte à un ancêtre fondateur qui est généralement un roi ou un empereur mythique. Dans le cas des Chen, je cite « *il est généralement reconnu en Chine que l'empereur 舜 shùn est la source des Chen, et que Guiman est la racine du clan Chen [je respecte la tournure de la phrase].* » Tout le problème est d'établir la ligne généalogique de l'empereur Shun jusqu'à l'ancêtre fondateur du village : « *从舜帝至振能公，世系衔接贯* » « *tracer une ligne continue de Shundi a Zhenneng* »). Il est souligné que des conditions favorables ont permis de mettre au point cette généalogie corrigée.

" Aujourd'hui, à l'intérieur et à l'international (guonei he guowai) il y a des transmetteurs, des lettrés, qui ont fait des recherches approfondies sur histoire des origines, les branches, etc., particulièrement il y a au district de Wuhua M. Chen Liqin (...) ainsi que M. Chen Guohui directeur de l'association clanique Zongqinzonghui de la Réputation éternelle qui ont effectué des recherches systématiques sur le clan des Chen de la Chine du Sud. "

Les versions antérieures sont renvoyées à un passé révolu, dépassé. La nouvelle version de la généalogie est présentée comme le fruit d'un processus de correction des erreurs du passé. Celles-ci sont justifiées par le fait que jusqu'à récemment, les rédacteurs des généalogies ne disposaient pas d'accès à ce savoir, ne disposaient pas d'information fiable.

Cette considération ne vaut pas uniquement pour la généalogie en tant qu'elle expose des informations sur les liens ascendants à partir de l'ancêtre Zhenneng. Elle vaut également pour la présentation des données sur les descendants depuis Zhenneng. En effet, la dernière version diffère des précédentes par deux aspects :

- elle inclut les femmes : les épouses des ancêtres ainsi que les filles de la dernière génération,
- elle adopte les caractères simplifiés.

Ce double aspect lui confère un caractère moderne qui est revendiqué, et qu'il faut évidemment comprendre au regard du contexte chinois, puisque ce type d'activité est toujours et encore considéré comme relevant d'une époque féodale, et les lignages et les clans ne sont pas des organisations légalement reconnues. Poser la généalogie comme moderne, c'est la rendre acceptable dans ce contexte. C'est aussi participer à la modernité de Shenzhen, dans un village dont les habitants autochtones (*cf. infra*) se sont vus attribuer, il y a dix ans, un hukou de citoyens.

A priori, on pense à la compilation d'une généalogie comme un processus cumulatif, reposant sur l'ajout de strates de savoir, à mesure que se succèdent les générations et que s'agrandit le clan. La raison d'être principale des révisions successives serait alors l'actualisation, le rajout des données généalogiques nouvelles à mesure que les générations se suivent. Mais ce n'est pas ainsi que l'entreprise généalogique est perçue par les compilateurs de Fort-les-Pins. La dernière version de la généalogie est présentée comme nouvelle, fruit d'une révision radicale qui l'impose comme la seule valable. Sur le terrain, j'ai tenté à plusieurs reprises, auprès de ceux d'entre les compilateurs que j'ai pu rencontrer, de mettre la main sur les versions antérieures. On n'a pas voulu ou pas pu me la montrer. Pourquoi d'ailleurs vouloir la voir ? Seule est digne d'attention la généalogie présente, bien meilleure que celles qui l'ont précédée, me faisait-on comprendre.

Objet anodin, savoir quotidien

J'ai été introduite dans le village par un Chinois de Tahiti (Trémon, 2010), Matthieu, qui effectue des allers-retours mensuels à Shenzhen pour affaires. Cela faisait longtemps qu'il n'y était pas retourné. A l'arrivée dans le village, nous sommes allés directement à la maison des anciens, *Laorenyiyuan* (photographie n°4), qui occupe le rez-de-chaussée d'un immeuble à dix étages, l'immeuble Zhenneng, Zhennenglou, est écrit en grands caractères au sommet de



l'immeuble. Nous entrons dans la salle et Matthieu repère immédiatement un monsieur âgé assis en train de lire le journal. Il me confiera un peu plus tard, en aparté, qu'il est vraiment content d'avoir "retrouvé ce vieux", dont il s'avèrera qu'il était celui qui entretenait la correspondance avec les Chinois de Tahiti, principalement avec Chongchang. Comme il apparaît que Marcel Matthieu ne connaît pas son nom, j'ouvre la généalogie que je portais sous le bras en guise de sésame, et l'identifie très vite sur les photos des premières pages ; il s'agit de Koiliang, l'un des compilateurs en chef. Pendant ce temps, Koiliang discute avec une vieille dame qui s'est approchée de la table autour de laquelle nous nous tenons debout, de la possibilité de nous héberger dans l'immeuble, mais il s'avère que toutes les chambres sont occupées. Nous nous asseyons et Koiliang se met à feuilleter la généalogie à la

recherche des pages où sont figurées les branches de Tahiti. Je comprends qu'il m'y cherche et lui indique en mandarin le prénom à consonance française de la personne qui m'a confié son exemplaire de la généalogie. C'est alors, sans doute, que s'est noué le malentendu dont je mettrai une semaine à prendre conscience : Koiliang me prend pour une descendante des Chen venue de Tahiti pour découvrir ses racines (ceci est un point important que je ne suis pas en mesure de développer dans l'espace de cette communication).

Cette situation d'enquête où mes interlocuteurs recouraient au document généalogique de leur propre initiative ne s'est pas reproduite au cours de mon séjour. Toutes les autres fois, c'est moi qui l'ouvrais pour demander à mon interlocuteur où il se trouvait. Ainsi dans cette même maison des anciens, lorsqu'un COM¹ revenu du Surinam est venu me voir pour me dire qu'il avait des cousins à Tahiti, je lui ai donné la généalogie afin qu'il me les pointe. Cela a suscité de sa part une réaction un peu gênée « *je ne suis pas très familier* » « *bu shuxi* », mais il l'a tout de même feuilletée et a retrouvé sa branche beaucoup plus rapidement que je ne m'y attendais au vu de sa réaction. La généalogie était donc pour moi un instrument de travail et la manière dont je m'en servais était en décalage avec le non-usage quotidien qu'en faisaient les habitants du village – membres du lignage. Avant d'approfondir ce point, je voudrais insister sur ma surprise de constater le peu d'égards avec lequel était traité ce livre. Je ne l'ai vu exposé nulle part, rangé de manière un peu visible ; au contraire, la seule fois où je le rencontrais par hasard, ce fut dans le mausolée sur une pile d'ordures (photographie n°5).

Il n'est pas d'usage, dans ce milieu d'interconnaissance, de se présenter par son prénom, encore moins par son nom. Le village comptait, en août 2010, 59 980 habitants. Selon les statistiques officielles, seules 1 441 personnes (soit 2,4 % de la population) ont le statut de *Yuancunmín*, villageois autochtone. Le ratio autochtones/immigrés est même plus faible que celui de Baoan, un des districts de Shenzhen. En 1982, au tout début de l'ère des réformes, la population de Baoan était de 129 900 habitants dont 73.50 % étaient des paysans (农民). En 2006, elle atteignait 3,15 millions (315 3700) dont 2,9 millions venaient de l'extérieur (外来人口) soit 93,1 % de la population totale (cf. tableau en annexe). Le district de Baoan est donc une aire de haute concentration de population immigrée venue des provinces de l'intérieur (Li 2006) 李. Si le cantonais ou le hakka sont les langues les plus parlées de la province du Guangdong, à Shenzhen, l'on parle le mandarin. Dans le village, seuls les habitants « autochtones » parlent le hakka.

Ils constituent collectivement le *cunweihui* qui détient la propriété collective des terres du village (je simplifie) et tire des revenus très importants des loyers versés par les entreprises étrangères qui y ont installé leurs usines. Ils occupent toutes les positions administratives importantes (dans la station de travail du village, *gongsuozhan*, tous étaient des Chen) et sont les propriétaires des immeubles qu'ils louent aux immigrés – et. Les Chen constitueraient plus de 90% de ces *yuancunmin*.²



La communauté villageoise des *Yuancunmin* constitue une société d'interconnaissance. Mais le village au sens plus large, avec tous ses nouveaux habitants, ne l'est pas, ou plus. L'implantation d'usines, la construction d'immeubles résidentiels, l'aménagement d'une voie rapide ont modifié le paysage et fait disparaître le village comme entité physique. Il a été absorbé dans le tissu urbain. Durant la journée, il peut y régner une atmosphère alanguie de village campagnard, les anciens s'installent sur des tabourets en plastique à l'ombre des longaniers. Les rues sont si étroites et encombrées que l'on y croise que rarement des voitures. Mais à partir de 17 heures, lorsque le soleil décline et que l'on suffoque moins (la

¹ Chinois d'outre-mer.

² Je n'ai pas obtenu de statistiques officielles à ce propos, mais des estimations m'ont été données par plusieurs personnes dont le chef du *gufengongsi*, qui s'occupe des terres détenues collectivement par les *yuancunmin* et doit donc en avoir une idée assez précise. Le reste des *yuancunmin* seraient des porteurs du patronyme Wang.

température atteignait 35°C.) une marée humaine déferle soudain sur Fort-les-Pins. Les ouvriers et ouvrières, revêtus de leurs uniformes, vont dîner et surfer dans les cafés Internet, puis retournent à leurs ateliers ou dortoirs en empruntant les avenues rectilignes bordées de palmiers tracées jusqu'aux usines. Les immigrés déambulent le long du boulevard et examinent les étals installés par d'autres immigrés, plus récents, sur lesquels s'alignent les articles de contrefaçon, caleçons Calvin Klain, chaussettes Niki, montres, jouets. On flâne en comparant les menus des restaurants du Sichuan ou du Hunan, les chaussures et les sacs des magasins tenus par les Wenzhou.

Je naviguais entre des points de repères qu'étaient la maison des anciens, le mausolée, la « station de travail » (*gongzuozhan*), le hall aux ancêtres. Pour me rendre de l'un à l'autre, je traversais à chaque fois un vaste terrain recouvert de gravats. Seules tenaient debout quelques maisons, dont celle de Koiliang, et quelques tours construites par des Chinois d'outre-mer ; toutes les autres avaient été rasées. Je traversais le village dans tous les sens, mais je repassais toujours, à un moment de la journée, par la maison des anciens. J'y faisais des rencontres fortuites en y « traînant » à mes heures perdues (qui ne le furent jamais vraiment). Et, suivant la méthode de la « boule-de-neige », je laissais un interlocuteur me conduire à un autre. Les personnes ne m'étaient que rarement nommées. Elles m'étaient présentées ou se présentaient à moi de deux manières : soit par la fonction ou l'occupation – le chef du village, le chef du *gufengongsi* – soit par la provenance « *lui revient des Etats-Unis* », « *elle du Panama* ». Lors des quelques rencontres plus formelles avec le chef du village, de la fondation ou de la *gufengongsi*, des personnes restaient présentes sans jamais s'identifier. Mais il était évident qu'il s'agissait de cousins, proches de la personne en question, à qui ils étaient venus rendre une visite informelle et dont il n'était nul besoin de préciser l'identité. Le degré de cousinage n'était jamais précisé ; tous étaient *shuboxiongdi*, 叔伯兄弟 une expression que j'ai notée à plusieurs reprises dans mon carnet. C'est une manière de dire qu'un tel est un parent, un Chen. Littéralement, elle signifie « oncle cadet-oncle aîné-frère aîné-frère cadet ». C'est une façon de nommer la relation entre mâles, entre oncles/neveux, frères et cousins, sans préciser la nature exacte de la relation de parenté. Elle ramène ces relations à un lien de fraternité. Alors même qu'elle est construite sur les distinctions hiérarchiques des termes de la parenté chinoise en fonction du rang de naissance (*shushu/bobo*), cette expression en tant qu'elle juxtapose ces quatre morphèmes tend à effacer ces distinctions. Leur juxtaposition a pour effet de faire ressortir ce qu'elles ont de commun, le lien de fraternité. Ainsi lorsque je demandais au monsieur (Daoxiang) qui était venu me voir dans la maison des anciens en me disant qu'il connaissait Chongchang de Tahiti, de préciser le lien de parenté, il commença par dire de manière évasive, « *nous sommes shuboxiongdi* ». C'est alors que je lui tendis la généalogie et qu'il se montre un peu gêné ; mais, chaussant ses lunettes, il ne mit qu'une minute à trouver la page et à me donner des précisions.

« Chongchang se trouve page 75, Daoxiang connaît le frère de Chongchang et son fils. Ils se voient entre cousins à Shenzhen, ils boivent du thé entre descendants de Guobaogong le jour de son anniversaire. Chongchang est de la branche de Guobao, lui-même d'une autre branche mais voisine (page d'à côté sur la généalogie). A la génération de Chongchang, son frère aîné est mort, a migré à HK puis aux US. Parmi ses cousins, n°3 est à CYH. Parmi frères de Daoxiang, 1 à CYH, mort, 2 à HK, mort, 3 à CYH, Gancong, est ici, 4 est à Foshan, il désigne une des femmes assises à la table de mahjong, c'est sa (première) épouse, dit-il en riant, et n°5 est Ganwan. Ganwan est son oncle, shushu. Lui-même est revenu du Surinam. Il est né en 1951, parti à HK en 71, puis en 77 au Surinam. Son 2^e frère aîné y était déjà. » [Notes de mon carnet de terrain, prises pendant que Daoxiang me détaillait la généalogie]

J'ai fait le même type d'expérience avec plusieurs personnes sur le terrain. A chaque fois, elles se prêtaient volontiers au jeu, mais il était évident que ce n'était pas une forme d'usage fréquent de la généalogie mais bien un exercice imposé par la situation d'enquête et volontiers accepté à ce titre (que je fus identifiée comme chercheur ou chinoise d'outre-mer en quête de ses racines, cela revenait au même). Il y avait donc un décalage entre les usages (ou non-

usages) de la généalogie au quotidien et l'usage que j'en faisais à des fins de connaissance. Mais cela révélait également un décalage entre leurs propres pratiques de connaissance généalogique. Les personnes rencontrées, hormis les plus âgées d'entre-elles, s'y situaient assez facilement, et ne semblaient pas se livrer sans déplaisir au compte-rendu détaillé de la situation des uns et des autres que déclenchait la lecture des ramifications généalogiques. Les précisions qu'elles donnaient alors étaient rarement biographiques, surtout géographiques : un tel a émigré à Hong-Kong, un tel à Tahiti, un tel est ici, un tel à Foshan, un tel est revenu, un tel n'a plus jamais donné de nouvelles, etc. Le décalage perceptible sur le plan de la connaissance et de la pratique de connaissance associée à la généalogie était donc logé entre l'usage souple au quotidien des relations de parenté résumée sous l'expression *shuboxiongdi*, et le savoir précis contenu dans la généalogie. Il ne passait pas par une division entre ce que ces villageois savaient ou ne savaient pas ; ils savaient, mais ne mobilisaient pas de la même manière ces connaissances généalogiques. Cela n'est pas surprenant, pour deux raisons. Premièrement, dans le contexte de la vie au village les relations de parenté sont réduites à des interrelations entre trois ou quatre générations au maximum, et même plutôt deux dans le contexte de la vie professionnelle où ce sont des gens de la même génération qui sont actifs ; dans le contexte de la généalogie, ce sont des relations plus distantes qui sont évoquées, dans le temps et dans l'espace. L'espace-temps est celui de la diaspora : plusieurs générations, dispersées en différents endroits du monde.

Ce dernier point doit néanmoins être nuancé : le décalage cognitif n'est pas très prononcé en ce sens qu'il apparaissait clairement dans les conversations, en l'absence de référence au document généalogique, que deux principaux points de repère étaient utilisés pour se situer dans le clan : l'appartenance à l'une des trois grandes branches à partir de la seconde génération, celle des fils de Zhenneng (donc la branche aînée, du milieu ou cadette), et la descendance à partir d'un ancêtre de la cinquième génération, c'est-à-dire généralement le grand-père ou l'arrière-grand-père de mes interlocuteurs. Ainsi, l'ancêtre Guobao auquel se référait Daoxiang (cf. plus haut) est de la cinquième génération et c'est lui qui définit les contours d'un sous-groupe culturel à l'intérieur du clan, puisque les descendants de Guobao boivent du thé ensemble à l'occasion de son anniversaire. C'est en référence à Guobao que Daxiang me jugeait proche en tant que venue de Tahiti, puisque la personnalité tahitienne la plus connue, Chongchang, est un petit-fils de Guobao. C'est également un ancêtre de la cinquième génération dont mon proche contact à Tahiti (par qui j'avais obtenu la généalogie) me demanda par email, au cours de mon séjour, de photographier l'urne funéraire au mausolée. Je rendis donc une seconde visite au mausolée, spécialement pour prendre en photo l'urne de cet ancêtre. Cette fonction des ancêtres de la cinquième génération comme point de repère à l'intérieur du clan était tout à fait concordante avec l'organisation de la généalogie au sein de laquelle ils sont un principe de division majeur.

En conclusion, je soulignerai deux points :

- L'écrit comme mise en forme du clan : La place de la littéracie pour la constitution et la gloire du lignage. Elle est saillante dans la mise en scène qui en est faite au sein du document écrit lui-même (calligraphies, mise en avant des lettrés et des diplômés, importance de l'école du clan dans l'historique des activités lignagères). On peut soutenir une perspective anti-fonctionnaliste dans le sens où ce n'est pas la mise par écrit qui sert de fonction à l'affirmation des liens de parenté, mais où l'écrit est le produit de moments d'effervescence collective où les liens sont réactivés et les circonstances favorables à la mise en commun du savoir. Nulle trace d'une utilisation instrumentale de ce livre si ce n'est que son existence paraît revêtir une importance sociale dans un contexte où les villageois d'origine sont devenus minoritaires, mais au même titre que le mausolée et les anniversaires de l'ancêtre. (La

présence dans la généalogie n'est nullement un critère pour être reconnu comme *yuancunmin*).

- Le document moins comme une source historique que comme matériau ethnographique pour une anthropologie des connexions diasporiques. La périodicité des connexions, et des reconnexions est à mettre en rapport avec les « cycles » d'activités claniques d'intensité variable. Mais on peut également mesurer la place importante des Chinois d'outre-mer dans les initiatives prises, puisque la généalogie souligne leur apport décisif. Enfin, restera à mener un examen minutieux du matériau généalogique qui y est exposé au regard de ce que j'ai pu mesurer au village de l'intensité des relations avec tels ou tels Chinois d'outre-mer. Il serait envisageable de tenter de les comprendre, au moins partiellement, en rapport avec leur situation généalogique au sein du clan.

Références

BLOCH, M. (1998), *How we think they think, Anthropological approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Oxford, Westview Press.

GOODY, J. (1979), *La raison graphique la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Editions de minuit.

LI, (2006), 若建, « 地位获得的机遇与障碍: 基于外来人口聚集区的职业结构分析 » 中国人口科学, 2006 年第5 期

TREMON, A.-C. (2010), *Chinois en Polynésie française. Migration, métissage, diaspora*, Nanterre, éditions de la Société d'ethnologie.

Annexe

分類	房間棟數 Nombre de personnes vivant en maison	房間套數 Nb de personnes vivant en appartement.	摸底居住人口數 Nombre effectif
松元廈居委會 Songyuansha			15547
南大富居委會 Nandafù			18110
福兴围居委會 Fúxìngwéi			13001
工厂企业宿舍 Gōngchǎngqìyèsùshè	170	3399	11881
非居住類	1351	0	0
原村民 Yuáncūnmín.	694	360	1441
总数	3835	25081	59980

居委會 = comité de résidents

Source : 松元廈工作站, août 2010

“

L'ethnopragmatique

”

"Surprise, inconnues et disparition : la part d'aléatoire en archivistique"

Anne Both

IIAC (UMR CNRS 8177-EHESS), équipe du Lahic
(Paris – France)

bothanne@yahoo.fr

Dans quelle mesure la consultation d'une liasse d'archives, pratique ordinaire en salle de lecture, relève-t-elle tout à la fois d'une succession de hasards et de l'aboutissement d'un pari fou¹ ? Les matériaux recueillis pendant une vaste enquête ethnographique de six mois dans trois services d'archives publiques (municipales, départementales et diplomatiques)² sur les métiers du patrimoine montrent que le fait pour un lecteur d'avoir accès au « bon » document, ou tout du moins celui qu'il a commandé, ne relève pas du tout de l'évidence. Si pour l'historien ou le généalogiste, l'archive est une source, un point de départ, elle se révèle un point d'arrivée (Morsel, 2003). Le parcours du document est en effet jalonné d'une multitude d'étapes insérées dans un faisceau complexe de normalisation. Encadrée par un appareil législatif, qui remonte à la Convention³, la mise en archives des papiers publics - collecte, tri, élimination, classement, délais de communication - est entièrement subordonnée à des directives et au contrôle scientifique et technique de l'Etat. Trivialement dit, à l'obligation des administrations de verser leurs fonds répond celle des services d'archives de les accepter et de les traiter selon des modalités précises.

Pourtant, les observations prouvent qu'à chaque étape se loge une part d'aléatoire non négligeable. A commencer par les conditions de conservation *in situ* des documents qui ne vont pas de soi : inondations, vols, mauvaise manipulation, perte, grignotage de rongeurs, attaques de microorganismes et autres vrillettes quand ce n'est pas l'encre métallogallique ou l'acidité intrinsèque qui détériore le papier. Sans compter que certains documents étaient systématiquement jetés comme la correspondance au Moyen Âge entraînant ainsi d'énormes lacunes dans les fonds. A cela il faut rajouter la réticence de certains chefs de services à confier leurs dossiers et les habitudes des archivistes : ceux qui avaient la main lourde, ceux qui collectionnaient les doubles ou ceux qui reclassaient tout systématiquement dans une logique thématique⁴... Quant à l'origine et à l'identification des documents, elles ne sont pas toujours flagrantes (« *Je ne sais pas depuis quand c'est là.* », « *Quelque chose que personne ne connaît.* », « *On sait pas si c'est à nous.* »). Comme il demeure une part d'inconnue, il y a dans chaque service des surprises : là un conservateur découvre par hasard dans un dépôt une table de chiffres - équivalence pour

¹ « *Conserver pour l'éternité ? C'est une folie ! Quel sens ? C'est pas possible. Cela n'existe pas. Alors qu'en fait, oui : c'est notre objectif quotidien. L'archiviste est le seul à percevoir l'immensité de son champ d'action.* » (conservateur d'un centre d'archives départementales).

² Cette recherche a bénéficié du soutien en 2009 de la mission Ethnologie et en 2010 de celui du Département du pilotage de la recherche et des politiques scientifiques, du ministère de la Culture et de la Communication. Elles ont donné lieu à la rédaction de deux rapports (2009, « *Ce qui est fait n'est plus à faire* ». *Ethnographie d'un service d'archives municipales*, 104 p. ; 2010 « *Un travail de fonds pour l'éternité* ». *Anthropologie comparée des pratiques archivistiques*, 152 p.). S'en sont suivies deux autres lois, une en janvier 1979 et une en juillet 2008.

³ La loi du 7 messidor an II (25 juin 1794) définit la collecte le triage et la consultation des Archives nationales. Il en sera de même peu de temps après pour les archives départementales avec la loi du 5 brumaire an V (26 octobre 1796), quand il faudra attendre le code des communes avec la loi du 5 avril 1884 pour les archives municipales.

⁴ Les archivistes s'intéressent d'ailleurs de plus en plus aux trajectoires des fonds, aux archives des archives afin d'en « fournir une archéologie documentaire » (Delmas, Margairaz, Ogilvie 2008 : 12), induisant ainsi une autre lecture des archives, non plus préoccupée par les traces auxquelles elles renvoient, mais par celles qui témoignent de leurs pérégrinations.

des messages diplomatiques codés - qu'il cherchait depuis des années, ici une archiviste un terrier du XVI^e siècle avec grotesques et drôleries. L'aléatoire se glisse aussi dans le classement - terme le plus polysémique relevé sur le terrain - où malgré des typologies (série, sous-série...) établies par des circulaires nationales, on note des divergences entre deux collègues sur un même fonds concernant le tri comme sur ce qu'il faut garder. Des différences existent aussi d'un service à l'autre sur l'interprétation de la loi concernant ce que l'on peut communiquer ou non (Combe 1994). Enfin, la masse des documents - qui se compte en kilomètres linéaires - est animée par un perpétuel mouvement ; elle bouge, se déplace chaque jour ainsi qu'à l'occasion de grands chantiers (numérisation, déménagement, campagne de dépoussiérage, élimination) à tel point que dans chaque service le récolement est daté et que personne ne peut précisément évaluer le volume total. Or, cette masse en perpétuelle évolution se caractérise par une double immensité matérielle - elle est infinie - et temporelle puisque sa conservation est éternelle. Par conséquent, les personnes qui en ont la charge se trouvent confrontées à une double échelle non humaine, qu'elles tentent de fractionner de manière réelle ou symbolique afin de la réduire. Dispensées la plupart du temps⁵ de délais - quel sens auraient-ils face à l'éternité ? - elles s'inventent des repères, car « *l'essentiel, c'est d'avancer. Ce qui est fait n'est plus à faire.* » Face au risque de découragement, qui mettrait en péril le projet archivistique et induirait le doute sur leur propre utilité, elles ont « *l'obligation d'y croire* », « *d'avoir la foi* ». Cette croyance repose sur l'hypothétique lecteur, celui qui dans 50 ou 300 ans ouvrira la boîte d'archives qu'elles auront classées. Après tout, à l'échelle de la temporalité archivistique, l'utilité s'affranchit aisément de l'immédiateté. L'engagement des personnels varie selon la nature du service enquêté - l'histoire aux archives municipales, le patrimoine aux archives départementales, la diplomatie aux archives du Quai d'Orsay - mais la logique demeure inchangée. Ainsi le chercheur - généalogiste, étudiant, historien ou simple citoyen - qui pense accéder à une source grâce à un système normalisé et imparable, participe *in fine* à l'aboutissement d'un long processus aléatoire et d'un pari voltairien.

Bibliographie

- BOTH, A. (2010), « *Un travail de fonds pour l'éternité* ». *Anthropologie comparée des pratiques archivistiques*, rapport pour le ministère de la Culture et de la Communication/Idemec (UMR CNRS 6591), 152 p.
- (2009), « *Ce qui est fait n'est plus à faire* ». *Ethnographie d'un service d'archives municipales*, rapport pour le ministère de la Culture et de la Communication/Idemec (UMR CNRS 6591), 104 p.
- COMBE, S. (1994), *Archives interdites. Les peurs françaises face à l'histoire contemporaine*, Paris, Albin Michel.
- DELMAS, B., MARGAIRAZ, D., OGILVIE, D. (2009), « Avant-propos », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 166, pp. 5-14.
- MORSEL, J. (2003), « Les sources sont-elles « le pain de l'historien » ? » *Hypothèses*, 1, pp. 273-286.

⁵ En effet, on distingue le travail de fonds inscrit dans la temporalité archivistique de celui qui n'a de cesse de l'interrompre avec des délais (liés aux expositions, aux prêts, à la numérisation, aux recherches administratives...), délais du monde extérieur.

Retour à l'ordinaire. Anthropologie et tournant linguistique Autour du livre de Richard Rorty, *Le tournant linguistique*

Éric Chauvier
Chargé de cours
Université Bordeaux 2
echauvier@free.fr

Qu'il me soit permis d'évoquer le livre de Richard Rorty, *Le tournant linguistique* (1967) en fonction de quelques enjeux propres à une discipline, l'anthropologie, qui a déjà retenu l'attention de certains philosophes¹. Je ne prétends pas ici engager de débat concernant la place que Rorty occupe dans la philosophie contemporaine, mais montrer en quoi sa pensée est fondatrice d'une certaine façon de pratiquer l'anthropologie. La parution de cet ouvrage dans la collection « Études culturelles » des Presses Universitaires de Bordeaux trouvera là sa principale justification. Qu'il me soit également permis d'évoquer ce livre à l'aune d'un autre ouvrage, *L'homme spéculaire*, qui advient quelques années plus tard, en 1990, en marquant un "achèvement" du tournant linguistique. Le premier livre, en partie renié par son auteur, est fondateur d'une démarche qui, bien que très répandue aux États-Unis, n'a trouvé que très peu d'écho en France. Si cette observation en dit long sur le retard pris - ou les stratégies d'évitement adoptées - de l'anthropologie dans ce pays, cela peut en partie s'expliquer par le fait que celle-ci est très largement constituée à partir d'un modèle que Rorty a très largement critiqué.

Anthropologie et *linguistic turn*

Comprendre les enjeux anthropologiques du « tournant linguistique » revient d'abord à définir la « philosophie linguistique » et le tournant radical qu'elle opère dans l'histoire de la philosophie. Rorty la définit comme une « conception selon laquelle les problèmes philosophiques peuvent être résolus ou dissous, soit par une réforme du langage soit par une plus ample compréhension du langage que nous utilisons actuellement ». C'est à un changement épistémique que convie la philosophie linguistique. Elle renonce à apporter « la connaissance de nouveaux faits au profit d'une nouvelle connaissance des faits par l'analyse du langage ». C'est admettre, avec Rorty, que le langage n'est pas un "médium de représentations structuré", mais une pratique sociale *stricto sensu*. Dans le prolongement de Wittgenstein, les mots « vrai » ou « faux » n'ont pas de valeur extérieurement aux situations inter-discursives (la conversation ordinaire, en somme), par le biais d'accord entre des locuteurs. La valeur de vérité n'est donc pas "dans le monde", en présupposant une ontologie, mais dans le langage, validant ce que qu'Austin nommait – du bout des lèvres – « une phénoménologie linguistique ». Cette rupture est déterminante, car elle suppose que les penseurs n'échangent plus de concepts dans un cadre dé-contextualisé, mais *in situ*, au moyen de mots pratiquement échangés. Ce débat, Rorty le pose dès le début de son ouvrage, *Le tournant linguistique*, lorsqu'il dissocie deux écoles philosophiques : un courant non wittgensteinien, au sein duquel les problèmes philosophiques peuvent faire l'objet d'un consensus minimal, une base conceptuelle à partir de laquelle il est possible de postuler un langage idéal ; et un courant d'inspiration wittgensteinienne, dont Rorty se revendique, qui se fixe d'examiner de façon illimitée les usages faits du langage avant d'engager une réflexion philosophique. Le langage ordinaire demeure *in fine* la seule limite recevable, le seul critère de validation philosophique et le seul matériau exploitable.

¹ Cf. l'ouvrage que Wittgenstein consacre à l'anthropologie de Frazer et à l'anthropologie de Kant.

Je voudrais montrer ici, d'une part la légitimité d'initier un tel débat en anthropologie (sachant que la plupart des anthropologues freinent des quatre fers à cette idée, presque exclusivement pour des raisons de "moralité"), d'autre part pourquoi un tel débat est nécessaire dans cette discipline qui, depuis sa naissance, semble ne pas douter de l'immutabilité de sa base conceptuelle – autrement dit de ses outils analytiques et de ses catégories classificatoires –, dans un monde à observer qui ne cesse de se réinventer.

Langage idéal et langage ordinaire

Si le débat qui ouvre *Le tournant linguistique* n'a jamais été initié dans des conditions satisfaisantes en anthropologie, la pensée de Rorty permet de caractériser quelques motifs de cette exclusion. Un premier tient au fait suivant : les contre-arguments proposés à une anthropologie pragmatique (j'utiliserai le terme d'"ethnopragmatique" en référence à l'œuvre d'Alessandro Duranti et à Bernard Traimond, qui réintroduit ce mot en France), soient la crise identitaire de la discipline et la nécessité d'une homogénéité théorique contre l'éparpillement et le relativisme, ne peuvent être infirmés sans êtres examinés – précisément – au moyen de leurs propres usages langagiers. Dit autrement, les courants anthropologiques refusant le tournant linguistique tiennent tous à leur refus de concevoir leur autorité comme des conventions relatives, soumises à des contraintes conversationnelles, soient des accords négociés *in situ* avec des témoins ou avec des confrères. Cette fiction du témoin mutique, Rorty la condamne en d'autres termes en philosophie : le penseur silencieux doté d'un langage idéal et exempté des "mésusages". Ce ne sont pourtant là que des « habitudes », ce que Rorty nomme aussi des « réseaux de croyances ». Sans doute convient-il, sur ce point, de rappeler la pensée de Rorty :

« La dureté des faits n'est que la dureté des conventions préalables d'une communauté. »

La philosophie non-linguistique (ou "traditionnelle") et une partie de la philosophie linguistique prétendent pouvoir utiliser un "langage idéal", qui reposerait lui-même sur des conventions préalables faisant consensus. C'est un des enjeux centraux du *Tournant linguistique* formulé par Rorty : un langage idéal est-il possible ? Le seul recours au langage ordinaire n'est-il pas à préconiser pour philosopher ? Je soutiens ici que les anthropologues ne peuvent faire l'économie d'un tel débat ; ils y sont directement confrontés au travers du choix de leurs catégories classificatoires, peut-être plus directement encore que les philosophes puisqu'ils sont dans l'obligation de recueillir des discours naturels. En anthropologie, les tenants d'un langage idéal sont identifiés : structuralistes, culturalistes, fonctionnalistes, poststructuralistes. Tous prétendent définir la culture humaine à partir d'un ensemble de conventions censées faire consensus, tous d'une certaine conception plus ou moins essentialiste de la culture ; or les conditions de tels accords sont largement occultées dans la mesure où sont obstruées les voies d'accès aux « sources » - ce que Wittgenstein (rappelé par Rorty) nomme « *les usages ordinaire du langage* » (*everyday use*) :

"Lorsque les philosophes utilisent un mot – "connaissance", "être", "objet", "moi", "proposition", "nom" – et essayent de saisir l'essence des choses, il faut toujours se demander : ce mot est-il effectivement utilisé de cette manière dans le jeu de langage de son pays d'origine ?"

Outre le fait que les anthropologues sont détenteurs de langages idéaux incompatibles (en dépit d'un projet de système global unifié, pensé notamment par Lévi-Strauss, mais qui n'a jamais semblé efficient), plus fondamentalement, ils ne peuvent éluder la question que pose Wittgenstein au moment de postuler un langage idéal. Des catégories telles que « culture », « structure », « tradition », « modernité », « identité », « shaman », « chasseurs-cueilleurs » engagent initialement et spontanément des jeux de langage, le plus souvent entre des locuteurs (observateurs et observés) dont les pays d'origine obéissent à des codes langagiers divergents. Partant, il semble à la fois naturel et nécessaire de questionner la fabrication d'une catégorie

classificatoire : est-elle le fruit d'une négociation, d'un accord ou bien d'une décision péremptoire prise « *at home* », comme le dit Quine ? Si les anthropologues rechignent à se poser cette question et surtout à tenter d'y répondre, c'est au nom d'un « réseau de croyances » qui constitue la face refoulée de l'anthropologie contemporaine et, paradoxalement, le gage de son autorité académique. En anthropologie, les partisans du langage idéal occultent le tournant linguistique (géographiquement éloigné et donc plus aisé à délimiter dans une *terra incognita* du savoir) au motif qu'il confond toute recherche à son examen systématique, lequel suppose effectivement une recontextualisation permanente des usages faits des catégories classificatoires. Il faut reconnaître que cette contrainte désamorce d'emblée une « croyance » première, largement dénoncée en philosophie et récurrente en anthropologie : « la signification », soit la croyance en un mythe autrefois identifié par Quine confondant le mot et la chose. Déniant que l'objet de la recherche puisse être constitué par la recherche, il leur reste comme alternative (second niveau de croyance) la découpe entre l'enquête anthropologique et ses coulisses, se contentant même la plupart du temps de présupposer l'existence des coulisses – obligeant alors le lecteur à créditer ces jeux de croyances (troisième niveau). En anthropologie, ce refus d'adhérer à la conception pragmatiste de la vérité (culturelle) défendue par Rorty fait ressembler la discipline à un cimetière illimité de « shifters » (Jakobson ; Barthes ; Traimond), soit la dissimulation, sur le mode du déni ou de l'ellipse, d'embrayeurs permettant d'effectuer des transitions des contextes ordinaires d'observation aux contextes, non moins ordinaires, d'analyse et d'interprétation.

Une pensée thérapeutique

Contre ces dérives, *Le tournant linguistique*, cette « découverte philosophique » « la plus importante » comporte sans doute une dimension thérapeutique (comme en philosophie, Wittgenstein l'avait mentionné) : elle pourrait permettre de “soigner” les partisans du langage idéal en anthropologie ; elle pourrait les guérir de certaines habitudes de signifier la culture en essentialisant des pratiques confondues à un monde-objet. Le tournant linguistique propose aux anthropologues de se débarrasser des tics hypothético-déductifs pour revenir à leurs enquêtes et, par là, aux ressources du langage ordinaire qui nourrissent l'interlocution entre observateurs et observés. L'ouvrage de Rorty peut être lu par les anthropologues (enfin !) comme une possibilité de mettre formellement en questionnement leurs catégories classificatoires, cela contre une attitude qui prétendrait les stabiliser *ad nauseam*. Une telle proposition devrait susciter le soulagement, car il s'agit de se sentir plus à l'aise avec ce qui se dit, à hauteur d'hommes ou de femmes, s'observant mutuellement. Le point de vue essentialiste, largement décliné en anthropologie, reposait sur le paradigme lévi-straussien d'une intériorité humaine inaccessible au langage. Restaient les structures et les mythes. Concédonsons que ce constat comportait quelque chose de crispant pour l'anthropologue confronté à des témoins déployant des trésors d'inventivité pour lui résister, le séduire ou le tromper. Au fond, Rorty met indirectement en garde ceux qui voudraient identifier un fonds stable des choses observées (des invariants ayant trait à la nature, à la culture, aux symboles, etc.), mais pas seulement au nom du caractère fallacieux de ce type de raisonnements, mais plutôt parce que ce présupposé d'un langage idéal constitue une entrave, un malaise, au moment de penser la grouillante vivacité du monde. Le soin prodigué réside dans ce renoncement à présupposer ce qui est « vrai » ou « réel » au profit d'un examen, à la façon d'Austin, des conditions d'usage des mots « vrai » ou « réel ». Ce retour à l'ordinaire ne doit pas constituer un problème, mais une tentative de guérison. Sur ce point, l'enseignement de Rorty rejoint les préconisations de Garfinkel : l'observateur théoricien est aussi et avant tout un locuteur naturel ; sa théorie ne peut émerger que dans la praxis communicationnelle, ce qui doit l'amener à se mobiliser pour conserver l'intégrité du langage ordinaire. Si cette

reconnaissance de sa condition inaliénable d'interlocuteur a traditionnellement été tenue au secret par l'anthropologue, c'est sans doute au nom d'une sorte de honte de laisser penser qu'il pourrait être, à l'instar de son témoin, un non-spécialiste. Le tournant linguistique offre une forme de "libération psychologique" en autorisant l'anthropologue à revenir dans l'ordinaire pour faire l'examen de ses catégories et, dans une même démarche, enclencher son processus d'enquête. La plupart du temps, cette initiative, qui pouvait sembler évidente, était rejetée dans les coulisses, presque toujours ignorée purement et simplement. La reconnaissance de cette révolution épistémique ne doit donc pas intimider le chercheur, mais au contraire le rassurer : l'existant catégoriel n'est plus un système à vénérer, mais une jungle trop dense à éclaircir. De façon plus concrète, si j'évoque la « culture » de tel ou tel « groupe », je ne peux prétendre à la justesse de ces catégories sans restituer leurs conditions de possibilité : Comment ai-je décrété les contours du groupe observé ? A partir de quels témoignages ? De quelles catégories produites par mes confrères ? Par extension, qu'est-ce que la culture à l'aune de ces arrangements langagiers locaux et de ces héritages ? C'est là l'enseignement majeur du *linguistic turn*, son projet thérapeutique et heuristique : en examinant la validité de mes catégories dans leur *everyday use*, je ne cesse de produire du savoir, inédit, stimulant, inventif, mais toujours en déconstruisant l'usage que mes confrères font des catégories classificatoires – admettant aussi que ceux-ci déconstruisent de la même façon mes propres catégories. C'est à ce niveau que la guérison semblera difficile pour les anthropologues partisans d'un langage idéal : comment admettre en effet que le projet heuristique de l'anthropologie ne relève plus d'une vision constructionniste mais d'une entreprise nécessaire de déconstruction ? Comment admettre que le langage idéal n'est qu'une carte, aussi peu en adéquation avec le monde observé que la cartographie de Las Vegas avec la fièvre du jeu ? Si Rorty est à l'initiative d'un retour à l'ordinaire, c'est en tant que celui-ci constitue un contexte d'examen du langage naturel, soit un lieu d'accord entre différents locuteurs utilisant, selon Cavell, des énoncés d'exemplification, d'explication ou de généralisation. Dès lors, les anthropologues ne peuvent plus décréter l'essence des pratiques des observés (en évolution, en diffusion, en structure, en fonction, etc.) ; ils ne peuvent plus être les « juges suprêmes » (selon les mots d'Austin) des pratiques des observés. Les leçons de Rorty paraîtront douloureuses aux anthropologues qui, à l'instar des philosophes, prétendraient détenir un langage idéal de rationalité, car la rationalité n'existe pas : elle est une fiction sans cesse réincarnée dans la diction. Les catégories anthropologiques (l'identité, la culture, la nature, les chasseurs-cueilleurs, etc.) attachées à faire émerger des « représentations » ne font l'objet d'aucun consensus suffisamment étayé. Elles ne peuvent que maintenir une muséographie des mondes disparus ; toute catégorie est vouée à naître et à revenir dans l'ordinaire affinement que permet la conversation. Ces leçons sembleront plus rassurantes - peut-être même libératrices - aux anthropologues qui éprouvent régulièrement l'inadéquation entre ce qui leur est proposé par l'héritage catégoriel classique et ce qu'ils éprouvent *in situ*, au cœur du monde ordinaire.

Bibliographie

- AUSTIN, J.-L. (1994), *Ecrits philosophiques*, Paris, Le Seuil.
 BARTHES, R. (1965), *Éléments de sémiologie*, Denoël/Gonthier, Paris.
 CAVELL, S. (1996), *Les Voix de la raison*, Paris, Le Seuil.
 CHAUVIER, E. (2010), *Anthropologie de l'ordinaire*, Anacharsis.
 DURANTI, A. (1993), in HILL, J. H. & IRVINE, J. T. *Responsability and Evidence in Oral Discours*, Cambridge, Cambridge University Press.
 DURANTI, A. (1994), *From Grammar to Pollitics. Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley, University of California Press.
 GARFINKEL, H. (2007), *Recherches en Ethnométhodologie*, Paris, Presses Universitaire de

France.

JAKOBSON, R. (1981), *Eléments de linguistique générale* (1 et 2), Paris, Éditions de Minuit.

LEVI-STRAUSS, C. (2008), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

MORRIS, W. (1938), *International Encyclopedia of Unified Science*, I, 2, Chicago.

QUINE, W.V. (1999), *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.

RORTY, R. (1967), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago,

University of Chicago Press, 1992.

TRAIMOND, B. (2004), *La mise à jour. Introduction à l'ethnopragmatique*, Pessac, Presse Universitaire de Bordeaux.

WITTGENSTEIN, L. (2005), *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.

Ethnopragmatique

Analyse d'un extrait d'entretien avec Gérard Althabe

Bernard Traimond
Professeur émérite
Université Bordeaux2
Bernard.traimond@u-bordeaux2.fr

Je vais étudier un très bref extrait d'un entretien avec Gérard Althabe (1932-2004), directeur d'études à l'EHESS, auteur d'une œuvre importante d'où se détachent à mon goût trois livres essentiels : 1969 - *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, La Découverte, 1972 - *Les fleurs du Congo*, Paris, L'Harmattan, 1997, et 1998 - *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan, (avec M. Selim)¹. Les enregistrements avaient pour but d'assembler les matériaux nécessaires à la rédaction d'un livre dont le titre était *L'autre anthropologie*. Dans cette transcription j'ai choisi arbitrairement quelques lignes d'un entretien avec Gérard Althabe réalisé le 27 avril 2004 dont j'ai distrait, avec un certain arbitraire trois phrases :

Parce que Madagascar, pour moi, a été le grand moment dans la mesure où pour la seule fois de ma vie, il y a eu une articulation entre mon travail intellectuel et l'engagement politique, dans la mesure où ce que je faisais en tant qu'anthropologue, c'est-à-dire ce que tu as pu lire dans *Oppression* etc., était utilisé par les jeunes gens, qui essayaient... des militants, qui essayaient de sortir de la situation actuelle.
Et ces militants-là gagnaient la partie en 1972.
Tu vois c'est-à-dire ça a été un moment béni en quelque sorte, que je n'ai jamais plus retrouvé...

Nous avons affaire à une conversation en ce sens qu'il s'agit d'un extrait de réponses à des questions. Loin d'utiliser la langue écrite, l'interlocuteur multiplie les « jeux de langage » afin évidemment d'établir une complicité mais aussi pour d'autres raisons que l'analyse *ethnopragmatique* de l'extrait permettra d'établir. Je vais donc m'intéresser davantage à la forme qu'au fond, chercher "sa façon non (son) sujet" pour reprendre les mots de Montaigne. Pour cela je vais examiner le détail des paroles que le magnétophone permet d'enregistrer et que je peux réécouter. Je peux ainsi disposer d'une infinité d'informations fugitives qui constituent autant de preuves pour ma démonstration.

Le registre de langage outrancièrement utilisé est évidemment la langue parlée, ce qui peut surprendre de la part d'un directeur d'études. On peut imaginer que d'autres auraient pris un certain ton et adopté la langue écrite pour répondre de leur statut institutionnel, de leur savoir et de leur prestige académique. Ce point de vue unique et autorisé, le "point de vue divin" s'exprime également par un "ton" et un type de langue. A l'évidence, Althabe refusait cette attitude au profit d'une autre que je vais essayer de présenter en m'appuyant sur les matériaux que me fournissent les trois phrases citées.

Pour la clarté de la démonstration, je privilégierai trois aspects :

- Un point de vue
- Le ton
- Les dysfonctionnements

¹ J'étudie un autre extrait d'entretien selon la même démarche dans *L'anthropologie à l'époque de l'enregistreur de paroles* aux pages 122-124.

1 – Un point de vue

Au lieu de poser et d'imposer ses réponses, Gérard Althabe multiplie les marques de connivence avec son interlocuteur.

La première expression et la plus importante de l'affirmation de cette attitude est évidemment le recours au tutoiement qui ne s'impose pas entre adultes mais qu'Althabe utilisait facilement et systématiquement.

Cette connivence s'effectue également dans une complicité dans le vocabulaire avec l'utilisation du mot de "militant" préféré à celui de "des jeunes gens", le second étant politiquement plus neutre que le premier. Montrer qu'il préfère devant son auditeur l'un à l'autre crée entre eux une "communauté de langage" politiquement située.

Une autre expression est le recours à une langue relativement relâchée ("parce que Madagascar, pour moi, a été...", "des jeunes gens... des militants", "Tu vois", "Tu vois c'est-à-dire"). Ces formes de la langue orale sont souvent atténuées voire supprimées dans le milieu académique (on y parle parfois comme on écrit) alors qu'Althabe, évidemment volontairement, avait choisi de les utiliser, ce qui faisait partie de la rhétorique extrêmement efficace qu'il utilisait : c'était un homme de l'oral, me disait un de ses collègues. Dans ces quelques phrases, il utilisait successivement l'incise (couper la principale par une subordonnée qui lui vient peut-être de ses origines gasconnes), la rectification et, enfin, l'interpellation de l'auditeur. L'objectif de cette forme de parole est bien évidemment de signifier successivement qu'il présentait une expérience singulière ("pour moi"), que quiconque pouvait se tromper mais que l'important est la rectification ("des jeunes gens... des militants") et enfin l'injonction ("Tu vois").

2 – Le ton :

L'usage de cette rhétorique – tutoiement, type de langue, hésitations - a pour résultat de donner à l'entretien un ton familier. En outre, les accentuations de la voix ne servent pas le propos comme le ferait un "orateur", n'appuient pas les mots importants mais seulement les relations au locuteur. Althabe n'oriente pas son discours par des pauses ou des intonations sur les points importants mais sur les moments qui établissent une connivence même s'ils sont inutiles à sa démonstration ("Tu vois"). La voix n'a donc guère besoin de s'élever, puisque la relation s'établit par deux autres moyens, les idées exprimées évidemment, mais aussi, les hésitations dans l'expression des propos. Ce n'est pas le professeur qui exprime sa pensée indépendamment des circonstances, mais un locuteur qui partage avec son auditeur la "verbalisation" d'une expérience, la mise en forme langagière d'une pratique. Ce saut périlleux – le passage de la pratique au discours – devient alors un instrument par lequel Althabe engage l'auditeur à participer avec lui afin qu'il se rende compte des difficultés à surmonter et des moyens mis en œuvre pour y parvenir.

3 – Les disfonctionnements

Ces trois phrases ont, qui plus est, une structure radicalement différente, marque d'une grande maîtrise poétique. La première, de loin la plus longue, se présente comme la recherche de causes puisqu'elle commence par "Parce que" ce qui définit sa fonction logique mais aussi son statut, l'oral. Althabe explique le "moment béni" où ses recherches scientifiques ont servi des actions politiques. Il ne dit pas explicitement que se sont momentanément rejoints, la seule fois dans sa vie, son intérêt pour la politique qui ne l'a jamais quitté² et ses recherches. Il

² Étudiant à Bordeaux, il était proche du Parti Communiste ; ensuite, il avait refusé d'aller faire la guerre en

recherche donc les causes de l'intensité de ses liens avec Madagascar dont il avait évidemment gardé un souvenir ému. Pour exprimer et l'émotion et la recherche, Althabe utilise les hésitations ("jeunes gens... militants"), l'évocation d'un livre ("*Oppression et libération dans l'imaginaire*"), les rectifications, les répétitions ("essayaient") et les interpellations ("tu as pu lire")... Curieusement cette phrase est plus riche de sa multiplication des procédés rhétoriques que de ses contenus, alors qu'Althabe jouait sur une spontanéité, en réalité apparente. En revanche les deux suivantes prennent la forme de sentences aux strictes césures ("ces militants-là gagnaient la partie en 1972", "ça a été un moment béni en quelque sorte, que je n'ai jamais plus retrouvé") auquel l'introduction enlève cependant toute prétention : "et"; "tu vois, c'est-à-dire". Il y a une véritable volonté d'échapper au style écrit car même si la formule prend une forme rythmée (ça a été un moment béni,/ en quelque sorte,/ que je n'ai jamais plus retrouvé.), Althabe éprouve le besoin de la commencer par une hésitation, "tu vois, c'est-à-dire".

Mais Althabe va encore plus loin puisqu'il n'hésite pas à aller jusqu'à la contradiction en mélangeant le passé - "des militants, qui essayaient de sortir de "- et le présent, "la situation actuelle", ce qui rend la phrase apparemment incompréhensible sauf que nous savons que 1972 est passé depuis longtemps, qu'Althabe est rentré de Madagascar et que le présent dont il parle est celui de 1972.

Ces disfonctionnements apparents sont évidemment pour une petite part des lapsus, mais les incongruités sont trop nombreuses et surtout variées pour ne pas gêner le locuteur et atteindre ainsi un but, établir une connivence supplémentaire avec l'auditeur qui est amené à vouloir se substituer à l'orateur pour rectifier ses formules : c'est évidemment un "mode de communication", expression utilisée par Althabe tout au long de son œuvre.

Ces trois malheureuses phrases analysées avec une certaine précision soulignent la quantité d'information que nous donnent les entretiens enregistrés pour peu qu'ils ne soient pas utilisés pour leur seul contenu. La pragmatique du langage - « *relations entre le langage et le contexte qui sont grammaticalisées ou incluses dans la structure de ce langage* » selon la définition de Levinson – nous fournit les instruments permettant de multiplier les preuves nécessaires à nos démonstrations.

Références

- ALTHABE, G. (1969), *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, La Découverte, (1997), *Les fleurs du Congo*, Paris, L'Harmattan.
- ALTHABE, G. & SELIM, M. (1998), *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan.
- LEVINSON, S. (1983), *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TRAIMOND, B. (2008), *L'anthropologie à l'époque de l'enregistreur de paroles*, Bordeaux, William Blake and C° et Art & Arts Editions.

Algérie ce qui l'avait conduit au Tchad ; il avait suivi avec passion les événements liés à l'indépendance du Congo (il disait qu'il croyait avoir rencontré Lumumba dans un bar de Léopolville) ; il a participé à la Révolution de 1972 à Madagascar, milité en France avec un groupe maoïste, et enfin, avait participé à la gauche du Parti socialiste aux espoirs de 1981.

**« On ne parle pas comme on écrit »
ou les questions soulevées par la transcription d'un témoignage oral**

Fanny Pacreau
Doctorante
Université Bordeaux 2
fanny.pacreau@yahoo.fr

Puisqu'il est question de *no(s) limit(es)*, je n'ai pas de scrupules à vous faire part de mes questions quant à la transcription d'un témoignage oral. Celle-ci fait la preuve, légitime, justifie, et contribue à la production du discours anthropologique. Est-elle à ce point évidente qu'elle n'a pas à être formalisée, à ce point essentielle au discours anthropologique qu'elle devrait devenir en quelque sorte une aptitude naturelle chez l'anthropologue ?

La question n'est pas tant de comprendre pourquoi retranscrire que comment retranscrire. Aussi, dans cet exposé seront posés les bénéfices, mais également les difficultés rencontrées et les enseignements tirés de ce fastidieux travail.

1. La transcription pour soi

Bien qu'exigeant, l'exercice de retranscription systématique des entretiens présente de nombreux intérêts.

Il permet de mesurer, parfois dans la douleur, tous les malentendus, les incompréhensions, les interventions inopportunes de l'enquêteur, et permet de jeter les ponts d'un futur entretien qui permettra de vérifier, de mieux comprendre, de se rapprocher de ce que le locuteur accepte de partager.

Étant donné la nature de nos productions : l'écrit, « *la conversion de l'audible en lisible* » (Chauvier, 2011 : 19) permet une homogénéisation des sources (enquête, recherches bibliographiques, notes), et de ce fait, un certain confort pour le travail d'écriture.

Abîme :

Dans ce passage de l'oral à l'écrit s'obscurcit le ton, l'accent (prosodie), la tonalité, la voix, le souffle, le rythme, les jeux phonétiques, les mimiques, les gestes, les émotions. En cela, l'observation devient complémentaire à la transcription. Les notes d'observation, doivent-elles s'intégrer à la transcription et venir l'éclairer comme autant de didascalies (énonciatives, mélodiques, locatives, kinésiques...) ? Faut-il intégrer des informations d'arrière-plan, des indices de contextualisation ? Je ne les fais apparaître que dans le texte anthropologique.

Dans l'exercice, se fait jour la tentation de tout écrire, motivée par un souci d'intégrité, et par la volonté de ne perdre, dans cette conversion de l'oral à l'écrit, le moins possible de la précieuse matière collectée sur le terrain. Cette tendance est concurrencée par celle du raccourci, par l'envie d'aboutir qui peut produire ici et là de petites amputations, des mutilations à peines visibles. Dans la transcription, je suis en tension entre ces deux dynamiques, poussant le plus possible vers l'exhaustivité.

Respiration :

Dans cette première écriture, plusieurs difficultés se présentent. La première, la plus évidente me semble être celle de la ponctuation. Premier appel à l'arbitraire, à l'interprétation du transcrit (pas encore metteur en scène de cette matière à ce stade insuffisamment appropriée pour que je sache quelle démonstration je pourrai en faire). Marquer une pause qui n'est pas un silence par une virgule ou bien un point, à moins que ce ne soit le point-virgule le plus approprié. Et voilà que déjà nous donnons au texte naissant les conventions de sa respiration et que, ce faisant, je marque ma propre compréhension du moment et de la parole

donnée. Il faut reconnaître toutefois que les signes de ponctuation ne permettent pas beaucoup de nuance, de précision et de finesse dans cette expression.

Silence :

On sauve les silences (à distinguer des pauses) mais on les homogénéise, ou on les normalise en écrivant « silence » entre parenthèses ou en lui préférant les points de suspension. Les plus méticuleux iront-ils jusqu'à minuter, comptabiliser les secondes qui s'écoulent et les indiquer ou, plus « subjectivement » iront-ils adjoindre au terme silence une qualification (bref, long, pesant...), qualification qui ne sera jamais qu'une appréciation du transcripteur par rapport au silence qui précède ou à celui qui suit.

Doute :

La discipline de la syntaxe me rend parfois hésitante sur le sens qu'a réellement voulu donner le locuteur. Il peut subsister des doutes, des incompréhensions. Ce mot que l'on n'a pas compris, une idée qu'on aurait dû faire préciser, reformuler, pour qu'aucun malentendu ne subsiste. Pour certains termes vernaculaires, on francise plus souvent qu'on ne transcrit en phonétique. La transcription est ce laboratoire où je fabrique l'image de l'assemblage de sons découverts avec des codages souvent spécifiques et personnels.

Répétitions/onomatopées :

A ce stade, répétitions et onomatopées sont les premières victimes d'amputations parce qu'elles ne font pas nécessairement sens pour moi ou de façon si subtile (et probablement secondaires pour ma future mise en scène), si nuancée que leur indication me semble superflue, hormis certains cas qui nécessitent l'apport d'une notion linguistique : l'idiolecte.

Idiolecte :

« En linguistique, ce terme désigne l'ensemble des usages du langage propres à un individu donné, s'exprimant oralement. Pour l'expression écrite, on parle de style. Il se manifeste par des choix particuliers dans le vocabulaire et la grammaire, et aussi par des mots, des phrases et des tours particuliers, ainsi que des variantes dans l'intonation et la prononciation. Chacune de ces caractéristiques est appelée idiotisme »¹. (Claudine Bavoux, 1997)

Dans certains entretiens, ces notions d'idiolectes et d'idiotismes sont particulièrement prégnantes. Plus qu'une signature, une empreinte qu'ils forgent, l'impression pour le destinataire et transcripteur d'incarner la personne et qu'en évoquant l'expression chère, le tic de langage cela la révèle : l'un dit l'autre.

La clef de compréhension de cet idiotisme peut m'échapper, ou mon intérêt se porter ailleurs que sur cette caractéristique du discours. Si cette particularité survit dans la transcription, doit-elle également survivre dans le texte que je construis ensuite ?

2. La transcription pour d'autres ou « On ne lit pas comme on écoute »

L'impossible mot à mot :

Dès qu'une transcription est soumise à un autre lecteur que soi, se met en éveil un petit censeur tenté de nettoyer le texte dans un premier but honorable de faciliter la lecture car si « *on ne parle pas comme on écrit* », « *on ne lit pas comme on écoute* ».

¹ Les idiolectes permettent de concilier la nécessité de communiquer avec les autres et celle, pour chaque personne, de pouvoir exprimer sa façon particulière d'être et de penser, ses goûts et ses besoins. Tout être humain possède un idiolecte, ou plusieurs s'il est bilingue, trilingue. Un idiolecte présente toujours, au minimum, des zones de contact avec un écolecte, un sociolecte et un dialecte ou une langue.

J'ai construit ma méthode en partie dans l'interaction en recherchant des conseils, des exemples et en me confrontant aux réactions que produisent mes écrits.

Réactions :

A. Jeux d'écritures ou l'accès des propos des locuteurs au monde académique :

Voici en première réaction, celle d'une anthropologue qui, suite à la lecture d'un de mes textes m'a fait cette remarque :

« Dans le texte du séminaire, tu as mis des extraits d'entretien qui « mettent en scène » le côté populaire du gardien, agrémenté par son parler « français régional ». Ce n'est là qu'une interrogation qui me tracasse moi-même : n'y a-t-il pas une tentation « exotique » ? Elle me précisera plus tard qu'au lieu d'exotique, elle voulait dire pittoresque.

La transcription dont elle fait état est celle d'extraits d'entretien avec un monsieur qui a une propension à la répétition d'onomatopées : « *hop, hop, hop ; tac, tac, tac...* », ce qui confère à son propos un rythme et une musique. Tout compte-rendu est fiction, mais il nous faut en garantir l'authenticité en donnant des preuves, mais pas trop ; pas d'abus de procédés utilisés pour affirmer l'authenticité. La forme semble devenue prégnante... Et je me demande s'il est possible d'échapper à l'imposture ?

Un texte doit répondre aux objectifs et aux préoccupations de l'auteur mais aussi à la demande des lecteurs. Ceux-ci expriment des exigences avec lesquelles négocie l'auteur. Il faut garantir un minimum de perte des informations, ne pas mutiler le propos du locuteur car de la fidélité au discours indigène découle l'authenticité. Toutefois, la remarque de cette anthropologue démontre bien que cette seule exigence n'est pas suffisante et qu'il est nécessaire, « *Tout en restant fidèle à la parole sauvage, (de) produire un texte conforme aux normes académiques qui attestent de sa validité.* » (Traimond, 2000)

En fonction de la variation des critères d'authenticité, il y a un juste équilibre à trouver dans le travail de retranscription, équilibre en fonction duquel nous sommes tantôt greffier, tantôt metteur en scène.

« *Le texte académique imprimé résulte de « sauts périlleux » successifs : l'un d'eux prétend transformer les pratiques en mots – le locuteur dit ce qu'il croit faire ; dans un autre, la parole naturelle (l'entretien) se transforme en un écrit destiné à un lecteur et qui grâce à de nouvelles règles rhétoriques, doit devenir crédible et lisible. Dans ces conditions, comment s'assurer que ces traumatismes – passage à l'écrit et le respect des normes scripturales – ne modifient pas l'information que l'anthropologue prétend transcrire ? En adoptant les formes qui le rendent vraisemblable aux yeux des lecteurs, le discours académique ne trahit-il pas la parole enregistrée ? » (Traimond, 2008)*

B. Effets de contraste ou la lecture de la transcription par le locuteur

De par mon activité professionnelle, je suis amenée à publier régulièrement des transcriptions sur des supports destinés au grand public et qui seront lues par mes locuteurs. Dans ce contexte-là, j'ai été amenée à rechercher la coproduction de textes avec les locuteurs. Avant toute parution, je soumetts les transcriptions à mes locuteurs et les réactions sont très diverses. Cela peut aller d'une relative indifférence jusqu'à la colère en passant par l'enthousiasme.

Le langage oral, transcrit et utilisé, sera confronté aux normes littéraires et lu par conséquent avec certaines attentes.

Lors de la proposition de transcriptions, pour ce qui concerne les réactions les plus « violentes », j'ai constaté deux tendances : le déni et l'accusation de caricature. Là encore, on voit que la suspicion ou l'accusation d'imposture sont vite arrivées.

On ne peut nier la violence faite alors à certains locuteurs à qui l'on présente une image d'eux par cette conversion dont l'arbitraire prête le flanc à toutes les contestations. L'enjeu étant

l'image de soi, dans le déni et l'accusation, c'est bien le refus de cette image que me signifient mes locuteurs. Ils ne veulent ni se lire, ni être lus ainsi. D'autres négocient à la marge, apportant quelques menues modifications, cela relève plus de l'appropriation de la nouvelle nature du propos, et d'autres entendent qu'il soit conforme à ce qu'ils attendent d'un texte écrit et en modifient le contenu de façon substantielle, à mon grand désarroi parfois.

Malgré l'appréhension qu'elle génère, cette confrontation au locuteur est intéressante car elle permet de sortir radicalement du déchiffrement dans un entre-soi du discours du locuteur. Le foisonnement des réactions atteste aussi de la multiplicité des réponses possibles.

La même anthropologue souleva plus tard une autre question, celle de la dimension sociale qui génère des compétences langagières différentes. A l'inverse de mon titre, des personnes parlent comme on écrit. Aussi, « *Le risque n'est-il pas de hiérarchiser la qualité des informations, et des informateurs, en fonction de ces compétences-là ?* ».

Cette question est restée en suspens, à l'image de cette intervention qui dans un premier temps n'avait d'autre ambition que de restituer une pratique, de se regarder faire, de s'en étonner et de s'interroger.

Bibliographie

BAVOUX, C. (1997), notice *Idiolecte*, in Moreau M.-L. (dir.) (1997) *Sociolinguistique : les concepts de base*, éditions Mardaga, coll. « Psychologie et sciences humaines » n° 218, Wavre, p. 165.

CHAUVIER, É. (2011), *Anthropologie de l'ordinaire*, Toulouse, Anacharsis.

TRAIMOND, B. (2008), *L'anthropologie à l'époque de l'enregistreur de paroles*, Bordeaux, William Blake and C et Art & Arts Éditions.

TRAIMOND, B. (2000), *Vérités en quête d'auteurs*, Bordeaux, William Blake and C.

Une autre écriture de l'anthropologie est-elle possible ? Tergiversations autour d'un projet d'écriture : *Comment je suis devenue anthropologue et occitane ?*¹

Colette Milhé
Docteur
Université Bordeaux2
milhe.colette@wanadoo.fr

Comment devient-on anthropologue ? D'abord en enquêtant. C'est dans la confrontation à l'autre, dans ce qu'il est, dans ce que nous sommes, que se construisent des savoirs et des savoir-faire, que surgissent des problèmes à résoudre, des questions à explorer, parfois à dépasser.

On devient ensuite anthropologue en passant au texte. Comment alors restituer l'enquête sans renoncer à cet élément essentiel : sa « vie » ? Les notes qui suivent, rédigées entre 2003 et 2010, accompagnèrent l'élaboration d'un journal de recherche et une réflexion sur la difficulté à réconcilier texte académique et journal. Le désordre qui régit ces notes traduit à la fois l'effervescence d'alors mais aussi la persistance d'une préoccupation et la quête de solutions dans une recherche en cours...

Le texte final gomme tout ce tâtonnement et écrase la dimension temporelle dans une écriture assurée et définitive. C'est tout ce qui est ainsi perdu que cherche au contraire à restituer ce texte. Il est en quelque sorte l'atelier ou l'arrière-boutique, la face cachée d'une thèse soutenue en 2008, qui traitait de la faiblesse de l'occitanisme politique, précédée d'un DEA sur l'occitanisme politique et l'occitanisme culturel (2003). Qualifié de manière un peu générale de « journal de recherche », il est plusieurs choses à la fois. Commençons par son histoire.

En 2003, les réactions suscitées par la réception de mon mémoire de DEA me surprennent. J'écris alors un texte à usage strictement personnel pour consigner mes réflexions. Un texte exutoire donc. Ce passage par l'écriture me permettait de structurer ma pensée, de l'exprimer, de la réélaborer... Très vite, j'ai décidé donc que ce journal serait un outil qui me permettrait de réfléchir aux questions, problèmes et « événements » qui surgissaient. L'idée de dater chacune de mes interventions est apparue pour saisir la dimension temporelle et la construction d'une pensée qui se réélabore en permanence. Le texte est alors devenu également l'histoire d'une enquête.

Ce texte pour soi a ainsi été rédigé pendant quatre années, jusqu'à ce que je le montre à mon directeur de thèse et le présente en séminaire. Reçu avec beaucoup d'enthousiasme, il a totalement changé de statut : on ne rédige pas de la même manière un journal intime où tout est permis et tout peut être écrit et un texte « public » qui implique parfois une autocensure, mais surtout d'explicitier pour l'autre ce qui, évident, n'a pas besoin de l'être pour soi.

Journal de recherche, il est aussi entrelacs de hors-textes : il accompagne la thèse où en apparaissent certains fragments. Sa lecture pourra sembler complexe parce que justement il est le contraire d'un écrit final, lissé, policé. Son ambition était justement de saisir une dynamique, un processus de construction qui ne s'achève d'ailleurs jamais : quand sa publication a été envisagée, en 2010, sa relecture a engendré de nouvelles interventions. Les rencontres avec mes interlocuteurs, les interactions avec d'autres anthropologues, l'influence

¹ Publié aux éditions *Le bord de l'eau*, Lormont, 2011.

de mes lectures y sont le plus fidèlement possible restituées. Si l'auteur signe seul, son travail est cependant d'abord collectif.

Chantier, journal, historique, ce texte soulève également quelques questions épistémologiques et se veut une réflexion sur la pratique de l'anthropologie et le positionnement de l'anthropologue dans la discipline.

[novembre 2006]

S'il faut affirmer la place centrale du contexte et la singularité du travail d'un anthropologue, il n'est pas d'usage, dans un écrit académique, d'exposer longuement et de façon explicite de quelle manière le chercheur a été partie prenante dans l'interaction, que cela soit par ses questions, sa façon de les amener, sa présence, ses caractéristiques, ou encore par son cheminement personnel, parsemé de questions quant à son rôle, à ses « responsabilités »...

Mis à part Favret-Saada (1977) ou Chauvier (2003), parties intégrantes de leur objet d'étude même, d'autres illustres exemples, Lévi-Strauss (*Tristes tropiques*), Leiris (*L'Afrique fantôme*), Malinowski avec son journal (pas destiné à la publication) ou encore Barley interrogent cette relation mais dans des ouvrages qui ne sont justement pas, à proprement parler, académiques.

Le présent texte a connu des statuts différents : d'abord journal « intime » de recherche, puis donné à lire, il aurait pu figurer dans ma thèse d'anthropologie pour introduire, ou plutôt éclairer ma recherche. Les préoccupations qu'il révèle démystifient en effet le « froid » compte-rendu du travail de terrain. La norme académique requiert un « produit fini », qui gomme un peu toute la dimension laborieuse et la difficulté de son élaboration; alors la rhétorique légitimante du « j'y étais », et la qualité de l'écriture qui restitue l'expérience, étudiées de manière si convaincante par C. Geertz (1996) et J. Clifford (1996) suffisent souvent en elles-mêmes. M. Augé (2006 : 57) écrit :

« Auteur, l'anthropologue signe. Il signe et, ce faisant, cautionne une expérience, une analyse et des hypothèses. C'est parce qu'il signe qu'il est crédible, étant entendu que le rapport à la vérité n'est pas de même nature lorsqu'on raconte une expérience, lorsqu'on élabore une analyse, ou lorsqu'on propose des hypothèses. Plus l'anthropologue s'engage comme auteur, plus il "écrit" en somme (je veux dire : plus on peut, dans son écriture, percevoir l'écho d'un ton et d'une subjectivité), plus on peut être assuré qu'il échappe aux travers de la routine et de l'ethnocentrisme stéréotypé. »

Même s'il indique ensuite que l'auteur *explícite les conditions de son travail d'observation, de recueil des données et d'interprétation*, c'est grâce aux indices parsemés dans son texte et donc de manière implicite que le lecteur pourra saisir le contexte et la place de l'enquêteur sur son terrain. Sans nier la liberté et la finesse du lecteur, on peut considérer qu'il est aussi possible de lui donner des éléments plus explicites.

J'ai souhaité aborder ma recherche d'abord comme une dynamique et un processus de construction, dont il m'a semblé important de révéler les étapes et les conditions de réalisation.

« Le passage du singulier au global ne peut en effet être mené à bien qu'au terme d'un travail de décontextualisation qui extrait arbitrairement les faits sociaux des contingences dont ils sont pourtant indissociables. Ce déni du réel historique immédiat est d'autant plus paradoxal en l'occurrence que l'expérience de terrain s'affiche comme une démarche essentielle de démystification. Mais force est de constater que le discours d'allure réaliste du "j'y étais" n'aboutit que rarement à une chronique de ce qui "s'y" est vraiment passé. »

Bensa (2006 : 9-10) met l'accent lui aussi sur ce décalage entre l'expérience de terrain et l'écrit qui en découle et s'en dégage. Il évoque l'idée d'une chronique. J'ai exploré « *la piste chronologique* » au commencement de ce texte, en 2003 mais cette forme ne correspondait

guère aux objectifs de celui-ci : elle éloignait dans l'espace (des pages qui s'accumulaient) la dimension temporelle, rendant difficile la lecture. Très vite, il a donc fallu le réorganiser de façon thématique afin de mieux saisir les strates de l'élaboration de réponses, toujours en évolution, à des questions inhérentes à la pratique du terrain. L'outil informatique rend possible une telle structuration : il autorise des interventions au cœur du texte. Chacune de celles-ci a été datée et autant que possible contextualisée : qu'est-ce qui a permis ce complément ou cette réélaboration de la réflexion, la révision d'un jugement ? **[Ajout du 31 mars 2007.** J'ai montré il y a un mois ce texte. Des conseils prodigués alors par un anthropologue m'ont conduit à modifier mes interventions : appelées « ajouts » jusqu'à présent, certaines vont devenir « suppressions » mais, dans l'esprit de ce texte, j'ai souhaité en garder trace.] L'idée de « traces » me plaît d'ailleurs assez. La démarche me semble de plus intéressante dans la mesure où elle n'est pas un retour *a posteriori* sur des années de pratique du terrain mais saisit comment s'élaborent, dans l'apprentissage, des compétences professionnelles.

Les définitions en termes de chronique ou de journal de terrain ne me conviennent pas vraiment car elles conservent une certaine dimension événementielle et évincent le décalage fréquent entre un thème qui m'intéressera aujourd'hui et se nourrira d'une ou de plusieurs expériences passées qui n'avaient pas retenu mon attention sous cet angle-là. Il ne s'agit pas non plus à proprement parler de notes de terrain, écrites après chaque rencontre, chaque manifestation à laquelle j'ai assisté ou participé mais plutôt d'une réflexion globale, inscrite dans le temps, sur mon travail de terrain.

La thèse aurait été autre si le journal n'avait pas existé. Outre l'immense plaisir procuré par sa rédaction, il a généré un effort de réflexivité qui a nourri la pratique : porter un regard critique sur ce que l'on fait amène peut-être à franchir une certaine frontière, laisse moins de place au hasard, impose une rigueur autre. Pour en revenir à l'enthousiasme qui m'anime quand je l'écris, je le mettrais en regard avec le conformisme qui me fait rédiger une thèse dans le respect des règles académiques ou de la représentation que je peux en avoir. Becker (2004) fustige d'ailleurs ce conformisme des étudiants qui ne s'autorisent à se départir de ces règles réelles ou imaginées qu'après leur doctorat. Mon incapacité, qui n'a donc rien d'original, à réconcilier les deux écritures pose question. L'écriture de ce texte m'amène en quelque sorte à porter un regard critique sur ce que l'académisme me conduit à faire (taire) : un effacement du chercheur devant « la science », la présentation **[suppression du 31 mars 2007 de « semblant d'objectivité »** : sur conseil d'un anthropologue qui m'a facilement convaincue que l'on tendait le plus possible vers celle-ci, le terme de « semblant » faisant penser à une « arnaque »)] d'une « objectivité » qui masquerait la « subjectivité » forcément présente de l'humain qui enquête et écrit. Mes remarques sont aussi des tentatives pour expliquer finalement cet échec à restituer ma présence dans l'enquête. Il tient sans doute pour une large part à la nature même de mon objet d'étude : l'occitanisme politique. Alors que Favret-Saada est « prise » ou que Chauvier, qui enquête sur le langage ordinaire d'une famille : la sienne, ne peuvent « disparaître » en tant qu'« observateurs distanciés » : la distance n'existant pas (plus), leur présence dans l'enquête, du coup, fait sens et devient légitime. Précurseurs, ils ont fait voler en éclat un dualisme stérile : objectivité/subjectivité qui en sous-tend un autre : le vrai contre le faux.

Je n'ai pas su quant à moi dissoudre la distance entre mes deux textes qui n'avaient pas, me semblait-il, le même objet et ne pouvaient donc pas « converger ». Mais les deux exemples cités tirent tellement leur force de cette présence si particulière, cette insertion extrême dans leur terrain, qu'il apparaît important de donner une place de choix à tout ce qui fait l'enquête. La solution proposée par M. Augé est insatisfaisante : quelques bribes implicites ne peuvent pas restituer toute la richesse des interrogations et de la présence singulière sur le terrain. Le problème devient technique : quelle manière d'écrire peut unifier deux types d'objectifs si

divergents : quelles questions disciplinaires et méthodologiques, pratiques et éthiques, émergent lors de l'interaction et comment comprendre l'absence d'occitanisme politique ? Les illustres précurseurs évoqués plus haut n'ont pas résolu ce dilemme : ils ont produit deux types d'écrits nettement séparés : des livres académiques qui restituaient le travail d'enquête, des écrits plus « personnels » ou réflexifs qui ont eu quelque succès parce qu'émanant de chercheurs établis, dont il devenait intéressant de connaître les manières de faire. Ce n'est pas faire de la « pédagogie » du travail de terrain qui m'intéresse mais donner un outil d'évaluation supplémentaire de mon travail, ici démystifié. Intervient aussi et de manière non négligeable une dimension collective. Je travaille à Bordeaux avec un groupe d'anthropologues qui a une démarche réflexive sur la pratique de l'anthropologie, sans qui je ne me serais certainement pas posé bon nombre de questions, et qui m'a donné des orientations théoriques spécifiques. Ce texte est donc une émanation directe de cette appartenance dont il est le témoignage.]

[Ajout du 6 février 2010 Favret-Saada et Chauvier ont non seulement fait voler en éclats le dualisme objectivité/subjectivité mais ils lui ont aussi substitué une notion plus féconde, celle de point de vue. Le « regard distancié » n'est-il pas avant tout l'illusion de l'effacement de l'anthropologue qui restituerait le point de vue de l'autre ? Son autorité en découlerait tout naturellement. Cela masquerait qu'au fond, quoi qu'il en soit, il écrit au nom de l'autre, avec la prétention d'être doté de vertus exceptionnelles qui lui permettraient de s'effacer, lui, son histoire, ses représentations..., de s'oublier en somme, pour entrer dans la vie, le discours, les pratiques de ses enquêtés et, par sa clairvoyance, finalement, d'être capable d'en parler mieux qu'eux. Pire, il publie. Même quand il est anthropologue indigène, il trahit plus ou moins car, ce faisant, il a non seulement le dernier mot mais en plus il porte un regard critique sur ses enquêtés, interprète d'une manière qui ne leur conviendra pas forcément et le livre les réduit au silence : il est protégé à la fois par l'autorité de l'écrit et celle de son statut scientifique. E. Chauvier auquel on a pu reprocher l'omniprésence dans ses écrits n'évite-t-il pas justement ces travers ? Et la culpabilité qui peut en découler ?]

[Ajout septembre 2011 Je m'interroge moi-même actuellement sur ces questions des points de vue multiples et de la relation enquêteur/enquêté en écrivant sur ma relation avec un cirreur de chaussures bolivien. J'explore diverses manières de restituer cette enquête, de surmonter la difficulté à (ré)concilier deux options : le texte « académique » et le « journal ». Une nouvelle question a alors émergé : nous pensons et agissons en permanence en fonction de ce que nous imaginons que l'autre pense et attend. Que devient ceci dans le compte-rendu d'enquête ?]

[novembre 2006]

On pourra considérer la démarche égocentrique puisque l'anthropologue en tant que personne singulière en est au cœur. Il n'en est rien puisque je sais déjà que ce qui me sera le plus difficile sera justement de montrer et de faire lire ce texte. Consciente de cette difficulté, je m'interdis même depuis trois ans de le relire pour ne pas en être trop « imprégnée » mais surtout pour en conserver la spontanéité le plus longtemps possible : il est évident que toute relecture voudra gommer des imperfections mais parfois aussi présenter sous un jour meilleur, effacer des réflexions jugées trop naïves ou intimes... En effet, ce n'est pas un exercice d'autosatisfaction mais plutôt un écrit pour soi et pas forcément complaisant. La définition constitutive de l'écrit intime n'est-elle justement pas qu'il ne se montre pas ? Sa diffusion relèvera donc plutôt d'une certaine mise en danger et répond sans doute à ce qu'ont été des questions récurrentes, sous-jacentes à tout mon travail : qu'est-ce qui m'autorise à porter un regard critique, seule « ici », sur des interlocuteurs sympathiques, qui m'ont bien accueillie et pour certains, que je fréquente toujours avec plaisir ? Quel droit ai-je d'utiliser des informations en en faisant une interprétation personnelle ? Où commence la trahison ? M. Augé (2006 : 56) critique violemment cette position qu'il qualifie de *moralisme bien-pensant*

qui condamnerait l'anthropologie à la prudence voire au silence. J'espère avoir dépassé ce questionnement effectivement moral mais aussi nihiliste...

Sans être une manière de me dédouaner, il s'agit, au lieu de me retrancher derrière mon statut d'anthropologue pour me protéger, de m'exposer personnellement, en tant que partie prenante d'une interaction. J'ai donc fait le choix de ne pas disparaître en tant qu'observateur « neutre » ou « objectif » mais de donner au contraire des éléments de « jugement » sur ce qui ne doit pas manquer de transparaître dans un écrit intime : ma personnalité, mes modes d'action ou ma façon d'être au monde.

[Ajout du 25/02/07 Après discussion en séminaire de mon texte puis ensuite avec ce groupe auquel j'appartiens et notamment avec C.B., je me rends compte que la vraie question est de dépasser ce lieu commun qui admet que c'est un enquêteur singulier qui explore un terrain et écrit sur celui-ci, pour expliciter ce qui fait néanmoins de mon travail un écrit scientifique, ce que C.B. appelle « l'objectivation ».]

[Ajout du 2 mars 2007 Ce texte « intime » a changé de statut lorsque je l'ai donné à lire à mon directeur et à des amis. Mon rapport à lui en a été totalement modifié, comme si j'en étais d'une certaine manière dépossédée. **[Ajout du 28 avril 2007** Ce qui me pose un problème est en fait l'interaction qui s'installe avec mes lecteurs qui leur fait porter un regard personnel, donc différent du mien sur ce texte et m'amène à m'interroger sur leur lecture et leur interprétation de ce qui n'appartenait jusqu'alors qu'à moi. Je ne comprends pas forcément leurs commentaires ce qui engendre un curieux sentiment car je suis l'auteur !] Une distance s'est instaurée et sa réception très favorable le place subitement au cœur de mon travail comme l'a toujours été, finalement, la tension entre mes sympathies et ma vocation d'anthropologue. Cela crée chez moi un certain malaise car son « moteur » était sa position périphérique par rapport à mon écrit académique ; c'était une façon d'avoir du recul sur ma recherche, la recherche peut-elle en retour en être une d'avoir du recul sur mon journal ? Le hors-texte peut-il devenir texte, « condamnant » le texte à devenir lui-même hors-texte ? Ce n'est pas évident. Quel est alors l'objet de ma thèse : l'occitanisme politique ou l'implication du chercheur sur son terrain ?

Je me suis orientée vers la littérature des sciences humaines relative à la réflexivité (Bourdieu, 2001), aux journaux de recherche (Lourau 1988), comme si je me détournais de la vraie raison d'être de mon enquête. Alors que la sensation de perdre l'originalité et la spontanéité de mon texte, en cherchant à le théoriser et à l'inscrire dans une « tradition » anthropologique, ce qui contribue à en relativiser voire détruire l'aspect novateur : cette intuition que j'ai formalisée pendant quelques années, je me rends compte, à la lecture de R. Lourau, que par ma « culture » anthropologique je me suis déjà intéressée de manière implicite aux journaux : j'ai lu celui de Malinowski, de Barley, j'ai lu Favret-Saada... Je découvre que *l'Afrique fantôme* est sur mes étagères... Je l'ai consulté hier, ma curiosité aiguisée par Lourau, et ai remarqué de façon tout à fait fortuite - un marque-page placé à la page 118 est un billet de train daté du 28/12/2002 - que je l'ai entamé pour des raisons devenues obscures voilà cinq ans, avant de l'abandonner : il ne correspondait visiblement pas à mes préoccupations de l'époque... Comme l'affirme Bakhtine (78 : 102) « *aucun discours de la prose littéraire, – qu'il soit quotidien, rhétorique, scientifique – ne peut manquer de s'orienter dans le « déjà dit », le « connu », l'« opinion publique », etc. L'orientation dialogique du discours est, naturellement, un phénomène propre à tout discours.* » Comme pour me consoler, R. Lourau (1988 : 141) vole à mon secours : « *... il est vain de vouloir comparer les journaux de terrain. Quelle que soit la part voulue ou non-voulue de subjectivité de l'objet : pourquoi séparer à tout prix le journal de terrain des autres sortes de diarisme ? Singularité du rapport et de l'analyse du rapport à l'objet quel qu'il soit.* » Je sauve au moins un fragment de mon originalité puisque ma singularité et celle de mon rapport au terrain, sont constitutives de ma recherche...

Le changement de statut de ce texte, évoqué ci-dessus, implique en tout cas une modification de mon écriture : s'il était initialement intime, même si j'ai tôt pressenti que je l'utiliserais, il est maintenant orienté vers un lectorat réel ; il devient acte de communication vers l'extérieur, ce qui n'est pas sans conséquence : une autocensure s'installe, les effets de rhétorique risquent de s'amplifier puisqu'il n'est plus seulement dialogue intérieur. **[Ajout du 3 mars 2007** J'écris ces lignes dans un va-et-vient avec la lecture du livre de Lourau que m'a indiqué C.B. En présentant différents types de journaux, il me permet de mieux cerner le mien : je passe d'une démarche expérimentale, par tâtonnement à une tentative de « théorisation ». Hier j'écrivais que ce journal était initialement intime, même si très vite j'ai pressenti qu'il serait utilisé. R. Lourau (1988 : 164) évoque la tension entre intime et littéraire, au sens de publiable. Mon « journal de recherche » a toujours été dactylographié et rédigé, signe de ce projet implicite. A propos du journal de J-P Goux, il écrit :

« Le journal se présente donc comme une technique de recherche à usage strictement personnel, dans la tradition du carnet de route préconisé par Mauss. Le 22 août : “ J'hésite à écrire ce qui paraîtrait à un lecteur de regrettables naïvetés – mais ce Journal n'est à personne destiné, j'y règle des comptes avec moi-même. Comment oserais-je dire à quiconque ce qui m'agresse ici et me violente ? ” (...) Le 24 août, il revient, en insistant sur la fiction du journal qui ne doit être lu par personne, sur le non-dit de l'enquêteur : “ Oserais-je écrire de telles naïvetés si ce Journal devait être lu ? ” Mise en abyme du sentiment intime de l'observateur, par le trompe-l'œil sur le journal impubliable-publié ? Victor Segalen a utilisé et théorisé cette démarche, qui consiste pour l'observateur à se construire une position ailleurs, narrateur d'un récit faussement fictif, afin de mieux communiquer. C'est, comme le note Segalen lui-même, un “ exotisme au deuxième degré ” Le premier degré est celui du subjectivisme banal, le ressenti, le vécu de l'observateur. Le second est recherche du “ choc en retour ” subi par l'observé, donc de la perturbation dans le rapport sujet/objet : ‘ Car il y a peut-être, dit Segalen, du voyageur au spectacle, un autre choc en retour dont vibre ce qu'il voit (C'est moi RL qui souligne). » (Lourau, 1988 : 167-168)

Est-ce que j'écris un vrai-faux journal intime ? En tout cas, la mise en écrit de ce paragraphe me permet de faire le point et de réfléchir à ce que sera l'écriture de ma thèse, envisagée aujourd'hui différemment puisque construite autour de mon journal. Cette nouvelle orientation, proposée par mon directeur, me laisse pour l'heure dans un flou qui me paralyse et me pousse à réfléchir pour trouver des solutions.

[Ajout du 28/05/2007 J'ai provisoirement abandonné le dilemme sur le sujet de ma thèse : implication du chercheur ou occitanisme politique : je ne trouvais pas de solution d'écriture acceptable, je pesais le pour et le contre et du coup n'avançais plus. J'ai passé près de cinq ans à enquêter sur l'occitanisme : je ne suis pas disposée à y renoncer, au profit d'un texte écrit spontanément, *in vivo* ce qui selon moi constitue son charme. Je n'ai donc pas matière à en écrire plus pour avoir le « bon nombre de pages ». En plus, transformer mon terrain et mes interlocuteurs en prétextes pour mettre en scène un anthropologue qui me semble un peu « héroïque » ne m'intéresse pas, même si je suis convaincue qu'il faut que certains le fassent (j'ai d'ailleurs apprécié les livres de Barley !).

[Ajout du 3 juin 2007 *Comment en effet accorder le “ je ” du vécu qui est aussi celui de l'enquête à la distance académique ? Les solutions données à cette difficulté dans le livre Les mots, la mort, les sorts de Jeanne Favret-Saada constituent un des intérêts mais aussi une des raisons des critiques rencontrées. (Traimond, 1996 : 83) Toute la question est en effet là...]*

A moins de trouver le plan génial (que je n'entrevois pas pour l'instant...) qui me permette de fusionner ce texte et mon écrit plus académique, alors que je ne peux pas plus me résoudre à abandonner ce « journal » je ne vois pas d'autre solution qu'une voie médiane : la mise en regard des deux écrits, moyen de ne pas hiérarchiser mais de produire un éclairage mutuel, ce qui correspond bien à la philosophie du premier : réfléchir à ma pratique afin de l'améliorer et non de la remplacer, répondre à des angoisses surgies sur le terrain par la médiation de l'écrit pour les dépasser durablement.] **[19 janvier 2008** Voie médiane qui ne me convient pas plus,

tout compte fait. Cela sous-entend que je refuse de trancher. Troisième voie pour un texte à trois voix, c'est mieux. Sans nier le poids de l'interaction sur les deux premières : celles de mes interlocuteurs, la mienne, la troisième voix symbolise la voix académique, qui part des propos de mes interlocuteurs interprétés par moi anthropologue, ce qui produit un texte hybride : ce n'est plus tout à fait ce qu'ils disent mais ce n'est pas ce que j'aurais dit moi-même, non anthropologue.] [Ajout du 3 juin 2007 Ce que je justifie dans la partie « où est l'auteur ? » par la réduction de la distance entre « ici et là-bas », entre le terrain et la rédaction du texte académique, qui modifie cette écriture.]

Ces tergiversations ont en fin de compte profondément ancré quelques convictions :

- L'intérêt d'une écriture synchronique qui permet de suivre le cheminement de l'enquête et de la réflexion.
- La nécessité de rendre à l'enquête sa vie, la dynamique qui l'anime.
- Celle de préciser le point de vue : d'où je parle ?

La rédaction de deux textes parallèles – journal et chapitres de la thèse rédigés par blocs – a cependant d'emblée voué à l'échec le projet de réconciliation envisagé trop en aval. Peut-être de prochaines recherches autoriseront-elles son aboutissement ?

Bibliographie

- AUGE, M. (2006), *Le métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Paris, Galilée.
- BAKHTINE, M. (1975), *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- BARKLEY, N. (1983), *Un anthropologue en déroute*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- BECKER, H. (2004), *Ecrire les sciences sociales. Commencer et terminer son article, sa thèse ou son livre*, Paris, Economica.
- BENSA, A. (2006), *La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.
- BOURDIEU, P. (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- CHAUVIER, E. (2003), *Fiction familiale. Approche anthropolinguistique de l'ordinaire d'une famille*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux.
- CLIFFORD, J. (1996), *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, (énsb-a).
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, Folio essais.
- GEERTZ, C. (1996), *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié.
- LEIRIS, M. (1951), *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard.
- LEVI-STRAUSS, C. (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon, Terre Humaine et Presse Pocket.
- LOURAU, R. (1988), *Le journal de recherche*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- MALINOWSKI, B. (1985), *Journal d'ethnologue*, Paris, Le Seuil.
- MILHE, C. (2011), *Comment je suis devenue anthropologue et occitane*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- TRAIMOND, B. (1996), « L'ethnologie indigène », *Cahiers ethnologiques n°18*, Presses universitaires de Bordeaux, pp.57-70.

Ethnopragmatique

Bernard Traimond Coord.
Professeur émérite
U Bordeaux Segalen
bernard.traimond@u-bordeaux2.fr

L'atelier avait pour but de présenter différents travaux se réclamant de l'*ethnopragmatique*, démarche qui pourrait se définir comme l'utilisation de la pragmatique du langage aux matériaux collectés dans des enquêtes anthropologiques, à savoir les paroles des locuteurs et du chercheur quand il observe.

Les axes présentés ici se trouvaient dans diverses communications mais cette forme de présentation synthétique donne un ton trop dogmatique qui ne se trouve dans aucune d'elles, qui s'appuyaient essentiellement sur des enquêtes, parfois sur des analyses de textes. Voici donc quelques pistes ouvertes par l'atelier.

1 – Les paroles constituent le domaine privilégié de l'anthropologie en ce sens qu'elles constituent l'inéluctable carrefour par lequel passent toutes les informations quel que soit leur registre, l'exclamation de l'acteur, le commentaire du témoin, l'observation ou l'analyse du chercheur. Éric Chauvier a donc réfléchi sur l'utilisation par les anthropologues du *Tournant linguistique* de Richard Rorty.

2 – Ces informations orales et/ou écrites accèdent au chercheur de façon arbitraire, en raison de contextes aléatoires et de rencontres contingentes. La conscience de cette situation permet non seulement d'attribuer à chaque document la place qui lui revient mais surtout de le regarder comme le résultat d'un contexte, objet de l'enquête. Anne Both a ainsi présenté les façons dont apparaissaient les archives et les données qu'elles proposent.

3 – Cependant l'information utilisée n'accède au chercheur qu'après plusieurs sauts périlleux entre la pratique et le discours, l'oral et l'écrit, le naturel et l'académique... La prise en compte du détail de ces fêlures devient indispensable pour éviter la chosification des objets étudiés (les mots ne sont pas des choses), pour prendre conscience des pertes engendrées par chaque passage et surtout, pour éviter de décontextualiser les documents disponibles. Chaque « saut périlleux » devrait être délimité au mieux, afin de conserver le maximum d'informations initiales. Fanny Pacreau a insisté pour sa part sur les difficultés soulevées par la transcription des entretiens.

4 – C'est pour cela que chaque « jeu de langage », lapsus, hésitations, tons, silences..., devient une information utilisable pour apprécier le statut qu'attribue le locuteur à son propos, l'« ordinaire » pour communiquer sans exprimer le moindre avis, un mensonge, un témoignage sur une expérience vécue ou une scène observée... B. Traimond a proposé un exemple.

5 – L'anthropologie est ainsi amenée à s'occuper de la qualité des sources qu'elle utilise. Un mensonge (aux yeux du locuteur) ne peut être utilisé comme une vérité, non qu'il ne soit pas aussi intéressant, mais il ne peut être confondu au risque des pires énormités.

6 – Le processus d'enquête devient alors un instrument de connaissance. Un locuteur ne parle qu'en fonction du sujet traité et de la question posée ce qui oblige à faire intervenir les démarches mises en œuvre dans l'analyse des conduites et des propos.

7 – Pour cela, le compte-rendu des enquêtes ne peut plus s'inscrire dans les formes poétiques de la monographie ou du traité. Les informations réunies sur un objet de l'étude résultent d'un processus dans lequel intervient l'enquêteur qui doit en décrire la genèse afin de donner à voir les divers points de vue de ses locuteurs, les logiques de leurs comportements. L'enquête est un processus d'interactions, l'écriture aussi comme le montre Colette Milhé.

Ces démarches réclament non seulement l'appréciation de la qualité des informations utilisées par le chercheur, mais surtout elles refusent toute affirmation sans preuve, le point de vue divin, unique, l'imposition des problématiques et des catégories pour partir des pratiques concrètes telles que les verbalisent les acteurs et les témoins au moyen de leurs conceptions, de leurs catégories et de leur langue.

“

Cultures corporelles et frontières du sport

”

Nouvelle économie du corps et frontières du sport

Gilles Raveneau
Université de Paris Ouest Nanterre La Défense
LESC/UMR 7186 CNRS – EA 2931
(Nanterre – France)
gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

Si le sport peine encore à trouver une pleine légitimité en anthropologie en France¹, force est de reconnaître aujourd'hui la montée en puissance de cet objet de recherche comme moyen permettant d'approfondir la connaissance des changements à l'œuvre dans les cultures et dans les sociétés contemporaines. Partout présents ou presque, les sports se donnent à voir à la fois comme des modèles de l'excellence et de la compétition, comme des révélateurs d'identités et de sensibilités plurielles, comme des terrains de lutte et de contestation et comme des chambres d'écho des appartenances et des tensions au sein des sociétés. Leur médiatisation et leur spectacularisation soutiennent, amplifient et symbolisent des appartenances, des attitudes et des comportements que la seule pratique ne produirait sans doute pas. Ils représentent des miroirs grossissants des transformations et des valeurs fondamentales qui structurent les sociétés. De ce point de vue, ils apparaissent comme des ateliers privilégiés pour analyser les processus de cultures corporelles.

I. Aporie d'une définition et frontières du sport

L'impossibilité de définir précisément le sport, tant dans les milieux académiques que pour le sens commun, révèle d'emblée la variété et la richesse des situations et des enjeux auxquels renvoie cet objet. Terme polysémique, le sport a toutes les apparences d'une aporie. Alors qu'il est connu de tous, le sujet des conversations quotidiennes et des commentaires réguliers de la presse et des médias, les spécialistes les plus chevronnés ne parviennent pas à le définir avec précision².

Le terme « sport » est en effet utilisé pour qualifier des situations très différentes : une compétition d'escrime aux Jeux Olympiques, un jogging dans les bois le dimanche matin entre amis, une finale de basket-ball en NBA (National Basket-ball Association) ou une partie entre copains ou entre licenciés d'un club local. Certains en défendent ainsi une vision élargie aux pratiques informelles et ludiques quand d'autres le distinguent comme une activité codifiée, réglementée et institutionnalisée qui organise des compétitions régies par des règles partagées. En outre, la vivacité et la multiplicité de ses formes actuelles font douter qu'il ne soit jamais possible de trouver un principe de classement permettant de le ramener à des formes simples et univoques. Le sport est aujourd'hui sorti des stades et des gymnases pour investir la ville et la nature dans un souci de liberté et d'invention. Les pratiques sportives dites informelles ou

¹ Cette difficulté est particulièrement vraie en France à la différence des pays anglo-saxons où l'étude du sport ne souffre pas du même déficit de reconnaissance.

² L'enjeu de certaines enquêtes sur le sport concerne justement sa définition.

autonomes s'emparent des espaces urbains ou ruraux. Elles s'observent aux pieds des immeubles (Travert, 1997), dans les friches urbaines, sur les trottoirs des villes (Vieille Marchiset, 2003) aussi bien qu'à la campagne, en montagne ou sur les plages du littoral. Diane Debeauquesne s'interroge ainsi sur les conduites des pratiquants de sports sur sable, comparativement à leurs sports d'origine (handball/sandball ; tchoukball/beachtchoukball, tennis/beachtennis, etc.). Le passage d'un milieu fermé et synthétique à un milieu naturel pose la question de savoir si les versions « beach » ne sont que des transferts de surface ou bien si le sable est producteur de nouvelles pratiques. Elle montre que si ces « sports sur sable » attirent un public spécifique, dans ses caractéristiques sociologiques comme dans sa construction symbolique de l'activité, les pratiques ne sont pas nécessairement homogènes.

Autre exemple. Des pratiques de pleine nature à l'origine (escalade, kayak, etc.) se pratiquent dorénavant en ville (murs d'escalade, stades d'eau vive) et inversement. C'est ce qu'observe Antoine Marsac en Kayak. Alors que le réseau hydrographique français s'amenuise, les promoteurs d'électricité (EDF) conçoivent des rivières artificielles où un fleuve est dévié et aménagé pour la pratique sportive, ludique ou touristique au sein des grandes villes. Il analyse ainsi la manière dont l'ancrage urbain peut déplacer les frontières entre modalités de pratiques sportives et touristiques.

On en vient à se demander comment relier les pratiques dites nouvelles, souvent issues d'une hybridation d'anciens matériels, comme le skate notamment (Calogirou, Touché, 1995), et la réinterprétation de pratiques sportives traditionnelles comme le football, le basket-ball ou la course à pied (Segalen, 1994 ; Travert, 1997). Emmanuel Auvray et Luc Collard s'attachent par exemple à montrer l'inertie et l'inventivité humaines associées à l'évolution des techniques de nage et à leur apprentissage. Si l'on imagine mal perpétuer des techniques de nage inefficaces et refuser l'émergence d'autres plus fructueuses, comment alors expliquer le refus de l'introduction par l'institution sportive de l'ondulation type dauphin lorsque l'on sait que cette technique de nage est en passe de submerger les quatre nages officielles (papillon, dos, brasse, crawl) ?

Non seulement les pratiques évoluent et se transforment, mais les représentations collectives des sports se modifient également. Par exemple, l'image des sports a sensiblement changé depuis les années 1950 dans les diverses sphères de la vie sociale (éducation, santé, économie marchande, médias, politique). Les sports reçoivent une forme d'attention renouvelée et suscitent des formes d'attachement inédites. Ils pénètrent de nombreux secteurs de la vie sociale (éducation, discours politiques, monde de l'entreprise, images publicitaires) et de la vie quotidienne (modes de vie, santé, bien-être). Samuel Duvallet scrute ainsi les différences d'attitudes des parents face au football selon leur classe sociale et les similitudes observées entre l'investissement scolaire des enfants et l'investissement sportif des parents. Quand Cathy Rolland et Marc Cizeron s'interrogent sur les connaissances que les entraîneurs experts en gymnastique mobilisent pour agir efficacement en situation.

Enfin, comme le sport a ses partisans et ses détracteurs, il révèle assez clairement, dans les controverses qu'il suscite, un contenu normatif. Dans la multiplicité de ses formes et la variété de ses fonctions, le sport échappe à une définition claire parce qu'il fait l'objet d'un processus incessant de légitimation sociale aux enjeux sociaux et institutionnels puissants et contradictoires, et parce qu'il est toujours investi d'une forte charge normative qui fait de lui un objet culturel ambigu (DeFrance, 1997). Loin d'être une pratique universelle de mise en contact de populations

et d'individus, il est façonné au contraire par les idéologies, les enjeux et les contextes locaux où il se développe.

II. Diffusion des sports et globalisation culturelle

Le processus historique d'expansion et de diffusion des sports à l'échelle planétaire à partir du XIX^{ème} siècle et du modèle britannique (Darbon, 2008, 2011), articulé à la colonisation, a conduit à des formes d'acculturation et à la diffusion de pratiques diversifiées (Guttmann 1978). De ce point de vue, le sport a aussi bien pu servir à l'émergence d'élite urbaine occidentalisée dans les sociétés colonisées du début du XX^{ème} siècle qu'être un outil de promotion des indépendances (Bancel, Denis, Fates, 2003), un mode de gouvernement des indigènes par les élites coloniales ou un outil de propagande intégrative (Dine, 2011). En France comme dans un certain nombre de nations coloniales, le sport a contribué à la construction d'espaces communautaires en fonction des types d'immigrations comme à leur intégration sociale au sein de l'espace national (Gastaut, 2003 ; Sabatier, 2011). Les frontières du sport sont donc construites par les institutions et les acteurs dans des jeux d'interaction complexes (Barth, 1999). Toutefois, lorsqu'on se penche sur les ressemblances que peuvent présenter des jeux sportifs entre eux, se pose la question de savoir quelle est la part due à l'effet de diffusion et la part correspondant à de simples coïncidences ? Si les similitudes constatées dans la logique interne des activités sont souvent le fruit de filiations avérées, comment expliquer que des jeux ou des pratiques sportives exercés au sein de cultures radicalement différentes puissent présenter des caractéristiques très proches ou parfois même identiques ? C'est à ces questions de transformations par transmissions et emprunts culturels, ou au contraire d'évolutions parallèles, que s'attache Thierry Lesage.

Les frontières du sport sont mouvantes et se déplacent historiquement et culturellement au gré des luttes, des controverses et des enjeux entre les différents groupes sociaux et entre les individus. D'où l'intérêt de porter l'accent plutôt sur l'exploration des frontières du sport et sur les cultures corporelles que celles-ci produisent. C'est ce que font Maguy Moravie et Fabien Sabatier dans leur analyse de la yole ronde en montrant qu'elle est un vecteur de formation de l'autochtonie dans la société martiniquaise fortement marquée par des barrières phénotypiques. La pratique est en effet à la source de deux processus contradictoires d'affirmation identitaire. D'une part les courses de yole ronde représentent aujourd'hui un terreau fertile à la promotion de la « martiniquité », et d'autre part, elles répondent à une distribution ethnoculturelle des rôles « sportifs » (essentiellement des « Noirs » sur les embarcations).

Aujourd'hui, la globalisation, à travers les mobilités internationales et les migrations transnationales, rassemble et brise les éléments de ce qui fut jadis imaginé comme un « tout culturel ». Elle génère simultanément une homogénéisation et une fragmentation, dans la mesure où elle se présente comme un espace où se jouent l'affrontement et l'interpénétration des cultures locales et de la culture de masse véhiculée par les médias globaux (Fournier, Raveneau, 2010). Si bien qu'elle ne signifie pas que nous allons nécessairement vers un monde de plus en plus uniforme et homogène. Elle peut aussi être envisagée comme un processus de production de nouvelles pratiques et de formes culturelles venant enrichir les figures initiales dont elles sont issues (Raveneau, 2008). En conséquence, la globalisation culturelle peut être appréhendée localement, à partir d'un lieu où les individus se saisissent des formes culturelles et des pratiques sportives en circulation comme d'autant de ressources symboliques qui permettent à la fois de produire des significations locales et de participer au mouvement global de la modernité. Largement diffusés aux quatre coins de la planète, les sports font ainsi l'objet d'appropriations



différenciées et produisent à la fois l'émergence de formes globalisées de pratiques et de nouvelles « communautés imaginées » (Anderson, 1996 ; Appadurai, 1996).

La conception des rapports qui unissent globalisation et culture sportive n'est donc pas univoque. Eric Claverie et Coretta Assié montrent ainsi que La *Rencontre Nationale Sportive* malgache fonctionne comme une diaspora. Entreprise longtemps fragile, la manifestation draine aujourd'hui des foules considérables. Si au milieu des années 1970 cette manifestation sportive poursuit essentiellement des buts de fraternité et de ressourcement, les missions actuelles semblent assurer celles des diasporas contemporaines. À ce titre, la RNS participe du fonctionnement de cette communauté transnationale, assurant l'entretien d'une conscience de condition sociale incertaine en situation d'immigration, la réinvention d'une mémoire collective par ses élites et le développement d'un réseau multinational de liens entre foyers d'expression culturelle.

III. Cultures corporelles et nouvelle économie du corps

Les pratiques d'entretien corporel et d'entraînement, les questions de la performance et de la compétition, de l'excès, du dopage ou du risque se déplacent en même temps que se déplace le regard sur le corps. Le mélange de libération des contraintes collectives héritées du siècle passé et l'adoption, à l'échelle individuelle, de contraintes nouvelles justifiées par la santé et le culte du corps produisent de nouvelles cultures corporelles. Celles-ci sont conduites à répondre à l'impératif dominant d'un corps sous contrôle, sain, mince et performant répondant à la norme du paradigme médico-sportif. La superposition des injonctions collectives et de l'intériorisation individuelle de ces injonctions crée des lignes de force que la multiplicité des choix dans les sociétés démocratiques n'obère pas. Envisager la construction sociale des cultures corporelles rompt avec l'expression ontologique qui pose le corps comme expression naturelle de la personne. Cette perspective permet d'envisager le corps, le sport et leur définition même comme un enjeu dans les rapports sociaux. Il s'agit dans cette perspective d'étudier les processus de formation et de légitimation des styles, des pratiques d'entretien et des performances physiques et sportives, tout autant que de montrer le corps aux prises avec les normes et les hiérarchies sociales, jouant à la fois comme instance d'identification et de reconnaissance et comme instance de classement et de distinction. Le culturisme et la boxe thaï sont ainsi des pratiques corporelles qui, au cours de leur apprentissage, modifient le rapport du pratiquant à son propre corps, tout en établissant des processus d'identification, de croyances et d'inculcation de dispositions. Akim Oualhaci s'attache en particulier au processus de transmission de la pratique fondé sur une docilité des pratiquants et la reconnaissance de celui qui enseigne la technique. Cet échange est marqué par un mécanisme d'obligations réciproques qui peut intensifier des relations sociales préexistantes et permettre de lutter contre le déclassement ou de favoriser une pente sociale ascendante.

Les sports modernes offrent un champ d'expériences infinies de dépassement des limites et de représentations de l'exploit. La figure du champion ou du « héros » sportif est devenu un modèle d'identification pour le public et une figure majeure de l'excellence dans nos sociétés contemporaines. Le sport de haut niveau apparaît aujourd'hui comme le laboratoire de ce dépassement de soi (Quéval, 2004). En outre, depuis les années soixante-dix, les activités physiques et sportives fondées sur un engagement physique et moral intense de l'individu se sont multipliées (Baddeley, 2002 ; Ehrenberg, 1988 ; Gross, 1986 ; Le Breton, 1991 ; Vigarello et Mongin, 1987). Il ne s'agit plus seulement de compétition avec les autres, mais d'affrontement à soi et à la nature, de rapport physique au monde renvoyant à deux logiques différentes : une

logique d'évitement et de jeu avec les éléments, qui regroupe les sports ludiques (« fun ») et de « glisse », et une logique d'affrontement et de défi qui rassemble des pratiques d'aventure et de corps à corps avec la nature (Le Breton, 1995 ; Cloarec, 1996 ; Raveneau, 2006). C'est ce qu'explore en partie Stéphane Héas à travers l'étude de sportifs et de pionniers qui multiplient les initiatives et les performances pour repousser plus avant les limites humaines où la transe sensorielle n'est jamais très éloignée des performances les plus ardues.

La dépense corporelle peut cependant se mouler dans un cadre plus contraignant dès lors qu'elle se reconstruit sous forme sportive et compétitive. Dans le monde des activités physiques et sportives, le corps devient un instrument au service d'une discipline et d'une performance. On comprend que le travail sur le corps y occupe une place centrale, mais une place bien souvent paradoxale. Si le corps y est magnifié et les exercices valorisés, il est aussi très contraint, voire torturé par les entraînements et les compétitions qui exigent une véritable gestion du « capital-corps » propres à des cultures sportives différenciées (rugby, football, gymnastique, athlétisme, tennis, aviron, kayak, alpinisme, etc.). Cette économie du corps, soumis par une volonté de conformité aux normes sociales et à un type d'exercice librement consenti, n'est pas sans présenter des points communs avec la corporéité issue de l'univers du travail, faisant émerger une représentation du sportif comme travailleur. C'est un peu ce que nous montrent à propos du football Julien Goron et Samuel Duvillet, chacun par une voie différente. À partir d'une enquête ethnographique de longue durée au sein de l'Institut National de Football de Clairefontaine, Julien Goron montre que les manières dont les footballeurs sont formés en sein des centres de formation relèvent d'une industrie rationalisée des pratiques en lien avec l'origine populaire des jeunes sportifs. Ce que confirme Samuel Duvillet dans une étude plus centrée sur ce qui se passe du côté des familles, des clubs et des anciens pratiquants, avant l'âge d'entrée dans les structures de formation au football professionnel. Il y montre que la vocation footballistique répond à des conditions sociales d'émergence objectivables et qu'elle est essentiellement une préoccupation populaire au point de pouvoir parfois représenter une alternative à la réussite scolaire.

Cette culture du corps est dominée par le projet de certaines élites de s'assurer la maîtrise des corps assujettis par un recours systématique à des dispositifs techniques (Quéval, 2008) et à un gouvernement des corps (Fassin et Memmi, 2004). Les sports et la culture du corps ainsi promue sont au cœur d'une rationalité instrumentale et de la formation d'une série de frontières qui délimitent des espaces sociaux et culturels de pratiques diversifiés. Nous nous attacherons ainsi dans cet atelier à tracer quelques-unes de ces frontières du sport et de leur économie corporelle.

Bibliographie

- ANDERSON B. (1996), *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte (1^{ère} éd, *Imagined Communities*, Verso, 1983).
- APPADURAI, A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press. [Trad. Française : 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.]
- BADDELEY, M. (dir.) (2002), *Sports extrêmes, sportifs de l'extrême. La quête des limites*, Genève, Georg Editeur.
- BANCEL, N., DENIS, D. et FATES, Y. (dir.) (2003), *De l'Indochine à L'Algérie, la jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial, 1940-1962*, Paris, La Découverte.



- BARTH, F. (1999), « Les groupes ethniques et leurs frontières ». in Poutignat Philippe, Streiff-CALOGIROU, C., TOUCHE, M. (1995), « Sport-passion dans la ville : Le skate-board », *Terrain*, 25, pp. 37-48
- CLOAREC, J. (1996), « Le corps acteur et le corps agi », *Communications*, 61, pp. 5-10.
- DARBON, S. (2008), *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
- DARBON, S. (dir.) (2008), La diffusion des sports, *Ethnologie française*, vol. 61, n°4.
- DEFRANCE, J. (1997), *Sociologie du sport*, Paris, La Découverte.
- DINE, P. (2011), « Nation et narration dans la diffusion sportive : l'exemple des courses de chevaux dans l'Algérie coloniale », *Ethnologie française*, vol. 61, n°4.
- FASSIN, D., MEMMI, D. (dir.) (2004), *Le gouvernement des corps*, Paris, Ed. de l'EHESS.
- FOURNIER, L. S., RAVENEAU, G. (dir.) (2011), Anthropologie de la globalisation et cultures sportives, *Le journal des Anthropologues*, n°122-123.
- FOURNIER, L. S., RAVENEAU, G. (2008), « Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps », *Journal des Anthropologues*, n°112-113, pp. 9-22.
- GASTAUT, Y. (dir.) (2003), « Sport et immigration : parcours individuels, histoires collectives », *Migrance* n° 22.
- GUTTMANN, A. (1978), *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports*, New York, Columbia University Press.
- LE BRETON, D. (1995), *Sociologie du risque*, Paris, PUF.
- QUEVAL, I. (2004), *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard.
- QUEVAL, I. (2008), *Le corps aujourd'hui*, Paris, Gallimard.
- RAVENEAU, G. (dir.) (2006), Sports à risque, corps du risque, *Ethnologie française*, vol. 36, n°4.
- RAVENEAU, G. (2008), « Des anthropologues à la recherche des cultures globalisées », *Journal des Anthropologues*, n°112-113, pp. 409-425.
- SABATIER, F. (dir.) (2011), Les frontières du sport. Diversité des contextes depuis l'entre-deux guerres, *Hommes et migrations*, n°1289, janvier-février.
- SEGALEN, M. (1994), *Les enfants d'Achille et de Nike. Ethnologie de la course à pied ordinaire*, Paris, Métailié.
- TRAVERT, M. (1997). « Le football de pied d'immeuble : une pratique singulière au cœur d'une cité populaire », *Ethnologie française*, 27, 2, pp. 188-196.
- VIGARELLO, G., MONGIN, O. (dir.) (1987), *Esprit*, Le nouvel âge du sport, 4, avril.
- VIEILLE MARCHISET, G. (2003). *Sports de rue et pouvoirs sportifs*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté.

Des jeux sportifs aux caractères homologues ou homoplasiques : à l'interface de l'anthropologie culturelle et de la science de l'évolution

Thierry Lesage
Docteur en Sciences Sociales
GEPECS (EA 3625)
Université Paris Descartes
(Paris – France)
t.lesage@hotmail.fr

Introduction

Les ressemblances entre jeux sportifs tiennent-elles uniquement à leur appartenance à une même « famille » ? S'il est ainsi avéré que le tennis et le tennis de table, mais aussi le jeu de paume et la pelote basque, présentent des similitudes frappantes du fait de filiations communes pouvant remonter jusqu'à la paume médiévale (Lesage, 2006), il est intéressant de noter que certaines similitudes peuvent relever de simples coïncidences. Comment expliquer par exemple que des jeux ou des sports exercés au sein de cultures radicalement différentes – voire qui ne se sont jamais côtoyées – puissent témoigner de caractéristiques très proches ou parfois même identiques ?

Nous sommes là au cœur d'une problématique de l'anthropologie culturelle : celle qui a trait aux questions de transformations par transmissions ou emprunts culturels, ou au contraire aux questions d'évolutions parallèles. Mais ces thèmes, objets de nos recherches actuelles, touchent également, de façon plus métaphorique, la science de l'évolution. Nous précisons en l'occurrence ce qui nous permet d'envisager un tel parallèle dans l'étude des jeux sportifs, en particulier à travers les concepts d'homologie et d'homoplasie, tout en observant la plus grande prudence pour ne pas plaquer tel quel un modèle biologique dans un domaine culturel, comme a pu le faire, en d'autres temps, le darwinisme social.

La présente contribution s'appuie sur les résultats de nos investigations doctorales menées sur l'évolution des jeux de paume et de raquette selon une approche socio-anthropologique. Grâce à des perspectives à la fois diachronique et synchronique, avec une méthodologie relevant tant de l'analyse bibliographique que de l'observation participante, nous avons pu rapprocher ces questions de similitudes par liens de parenté ou par coïncidences avec les protocoles de recherche proposés en paléontologie, en particulier pour la systématique des espèces animales ou végétales.

I. Pratiques sportives, anthropologie culturelle et science de l'évolution

La pertinence d'un rapprochement entre les sciences sociales et la science de l'évolution à travers les relations de filiations a notamment été soulignée par Claude Lévi-Strauss (1958 : 12), énonçant dans son *Anthropologie structurale I* : « *On cherchera donc à isoler en éléments isolables par abstraction, et à établir, non plus entre les cultures elles-mêmes, mais entre éléments de même type au sein de cultures différentes, ces relations de filiation et de différenciation progressive que le paléontologiste découvre dans l'évolution des espèces vivantes* ».

Dans le domaine des jeux et des sports, un point de vue interdisciplinaire confrontant les sciences sociales et la science de l'évolution se révèle prégnant dans l'appréhension des filiations entre pratiques. Certains outils conceptuels utilisés par les paléontologues peuvent en particulier s'avérer tout à fait intéressants pour éclairer les logiques filiatives des activités sportives, et c'est alors sur un plan métaphorique qu'il conviendra d'emprunter de tels concepts.

En science de l'évolution, la systématique est l'étude des « *relations entre les espèces (actuelles et fossiles) dans leurs dimensions temporelle et spatiale* » (Tassy, 2000 : 150-151). Les espèces qui partagent un même caractère biologique en raison d'une ascendance commune tiennent de l'homologie, tandis que celles qui ont en commun un caractère non hérité d'une espèce ancestrale propre relèvent de l'homoplasie. Parmi les différentes théories de classification phylogénétique, deux courants phares retiennent notre attention : la cladistique et la phénétique. Fondée en 1950 par l'entomologiste allemand Willi Hennig, la cladistique est un « *mode de classification (...) basé sur une recherche de relations de parenté à l'aide d'états de caractère dérivés, ou synapomorphies* » (Le Guyader, 2003 : 119). C'est surtout à partir des années 1970 que s'est développée cette méthode grâce à laquelle des liens de parenté entre les oiseaux et les dinosaures ont pu être mis au jour. Plus ancienne, la phénétique fut créée au XVIII^e siècle par le botaniste français Michel Adanson, et sa classification est pour sa part construite sur la base de la ressemblance globale en tenant compte de caractères ancestraux, ou simplésiomorphies. Les cinq doigts caractéristiques de nombreux vertébrés constituent un exemple d'état ancestral commun à ces espèces, et que prennent en considération les phénéticiens, contrairement aux cladistes, pour concevoir des arbres de l'évolution.

La démarche des paléontologues consistant à essayer de mettre au jour une chronologie phylogénique à partir de traits de caractères biologiques peut interpeller les spécialistes des sciences sociales qui cherchent souvent à replacer les caractéristiques des phénomènes sociaux et culturels (synchroniques) dans leur contexte historique (diachronique). Dans la recherche de filiations sportives, l'objectif est également d'établir des liens de parenté en classifiant des traits de caractères sur une échelle temporelle. Il ne s'agit certes pas d'espèces vivantes à répertorier mais de pratiques, ni de caractères génétiques mais culturels (en l'occurrence réglementaires), d'où l'importance d'éviter tout amalgame : la biologie et la culture ne répondent bien sûr pas aux mêmes lois. Il n'en demeure pas moins que la démarche reste intéressante à comparer à plus d'un titre. Divers outils conceptuels du champ paléontologique peuvent notamment susciter la curiosité du chercheur en anthropologie culturelle ; ainsi en va-t-il des concepts de « spéciation »¹, de « mutation »², de « groupes frères » ou encore de « panchronie »³. Mais l'« homologie » et l'« homoplasie » semblent singulièrement patents dans cette perspective, et ce sont ces deux concepts que nous présentons dans le cadre de cette contribution.

En nous plaçant sur un plan métaphorique, les traits réglementaires identiques ou proches entre plusieurs pratiques en raison d'un ancêtre commun pourraient être considérés comme homologues ; tandis que les ressemblances qui ne sont qu'apparentes chez d'autres, pourraient être qualifiées d'homoplasiques. Ce point de vue renvoie manifestement à la question de la dichotomie entre les effets de diffusions (similitudes dues à des emprunts culturels) et les évolutions parallèles (ressemblances entre pratiques issues de cheminements totalement indépendants). La fameuse « querelle des universaux » serait-elle ici ravivée sous l'angle combiné de l'anthropologie culturelle et de la science de l'évolution ? A cet égard, la famille des jeux de paume et de raquette semble bien se prêter à des mises en concordance, par la convocation des outils conceptuels considérés, entre ces deux champs disciplinaires.

¹ La spéciation est le « *mécanisme par lequel une espèce se transforme en une autre et plus généralement c'est le processus qui entraîne la division des espèces ou encore qui est à l'origine de la multiplication des espèces* » (Goldberg, 1992 : 74).

² La mutation correspond à un « *changement dans la composition d'un gène, c'est-à-dire [une] altération de la séquence de bases de l'ADN* » (Tassy, 1991 : 315-316).

³ La panchronie est le caractère de ce qui est permanent et insensible à l'évolution dans le temps (terme employé en biologie et en linguistique).

II. Des caractères homologues entre pratiques sportives ?

Selon le courant de la cladistique, des espèces animales aujourd'hui disparues comme le *Coelophysis* (théropode), le droméosaure (raptor) et l'*Archaeopteryx* (oiseau) possèdent en commun un caractère dérivé (ou « synapomorphie »)⁴, formant ainsi ce que les paléontologues nomment un groupe monophylétique dans la mesure où elles descendent d'une même espèce ancestrale. Elles sont donc apparentées sur le plan phylogénétique et leurs caractères communs sont dits homologues. Si nous portons un regard sur la logique filiative dans un champ culturel comme celui des jeux de paume et de raquette, nous pouvons noter certaines correspondances. Dans la mesure où la similitude due au partage d'un état dérivé de caractère est la seule homologie qui soit répertoriée par les cladistes, quels exemples de caractères inhérents à une « homologie dérivée » pourrions-nous alors proposer ? Sur le plan spatial, la configuration parfaitement symétrique du terrain de tennis semble par exemple relever de cette logique. Fruit d'une transformation des règles du jeu de paume en salle dans le sens d'une simplification des règles au fil des années 1870, le tennis a ainsi rompu avec le principe des camps inégaux⁵ caractéristique de son ancêtre direct. Cette symétrie des camps constitue un état dérivé de caractère, qu'ont en commun d'autres pratiques qui forment avec le tennis l'équivalent d'un groupe monophylétique : le tennis de table, le padel, le halfcourt ou encore le platform-tennis, sans oublier le badminton. Un autre exemple d'état dérivé peut résider dans le système des scores propre à des sports comme le badminton, le tennis de table, le squash ou le volley-ball. Axé sur un comptage en points continus, apparu semble-t-il avec le fives⁶ des Anglais au début du XIX^e siècle, il correspond à une rupture avec le système orthodoxe des jeux de quatre « 15 » à l'honneur depuis la paume médiévale.

Dans le courant de la phénétiqque, toutes les similitudes sont prises en compte, y compris celles qui tiennent d'états ancestraux (ou « simplésiomorphies »). Le système des scores, axé cette fois sur le comptage en jeux de quatre « 15 » comme au tennis, est un bon exemple de ce qui pourrait métaphoriquement constituer une homologie ancestrale dans le domaine des jeux sportifs. Ce système peut en effet être associé à une caractéristique ancestrale des jeux de paume médiévaux que se sont partagés, et se partagent encore, nombre de leurs descendants. Outre le tennis, citons également la courte paume, les jeux de balle picards, la balle pelote belge, le kaatsen néerlandais, la balle au tambourin du Languedoc, etc. Ces pratiques, sur la base des critères acceptés par l'approche phénétiqque, sont ainsi apparentées. Le principe des chasses – un système complexe de gagne-terrain – se pose aussi comme un état ancestral hérité de la paume médiévale et que partage la courte paume en salle avec des sports de balle de plein air pratiqués dans de nombreuses régions (Picardie, Hainaut, Frise, Götland, Toscane, Piémont, Valencia, Canaries, etc.) et dont le berceau se situe dans la zone franco-flamande (Gillmeister, 1995).

De tels liens de parenté supposent la transmission d'une partie du patrimoine réglementaire de « pratiques mères » à « pratiques filles ». Les jeux sportifs évoluent, engendrent parfois de nouvelles variantes qui peuvent elles-mêmes se distancier au fil du temps tout en conservant des traits communs qui témoignent de leurs filiations. Qu'il s'agisse d'éléments relatifs à l'espace, au temps, au matériel ou encore aux relations entre joueurs, ces traits tissent l'identité des pratiques, leur logique interne (Parlebas, 1981) ; ils portent souvent la marque caractéristique de leur culture d'appartenance et peuvent se diffuser entre villages, régions, pays ou continents.

⁴ Ce caractère commun réside dans la « main » formée de plusieurs os de tailles différentes. P. Tassy (2000) rapporte que le gorille et la taupe présentent aussi des caractères homologues, en particulier l'humérus (même si ce dernier est adapté aux fonctions arboricoles chez le gorille et aux fonctions de fouissage chez la taupe).

⁵ En courte paume, l'un des deux camps est attribué au serveur et l'autre au relanceur.

⁶ Le fives est considéré comme la version de la courte paume où les échanges sont médiés par un mur frontal et où les adversaires se partagent un même camp : joué avec le plat de la main, il est l'ancêtre du squash.

Les travaux de Marcel Mauss (1934) ont largement souligné le caractère culturel des techniques du corps, et ces dernières peuvent illustrer avec force le caractère identitaire d'une activité sportive en lien avec la culture d'un peuple. A titre d'exemple, l'influence espagnole sur tout le royaume des Pays-Bas et de l'actuelle Belgique sous Charles Quint, et jusqu'au début du XVIII^e siècle, a aussi laissé des traces dans le domaine des jeux sportifs ; de même que la présence de soldats espagnols au début du XIX^e siècle dans le Tournaisis et la région d'Ath (Desees, 1967). La technique d'engagement des joueurs de paume espagnols⁷, qui correspondait à une livrée⁸ active avec prise d'élan, s'appuyait sur une recherche d'efficacité par la mise en difficulté des adversaires. Elle fut adoptée par les joueurs de paume belges et hollandais, rompant avec les livrées passives et sans difficultés qui étaient les leurs. La technique dite « au long bras » (bras tendu), typiquement espagnole et qui s'est précisément propagée dans cette région de Belgique, témoigne d'emprunts culturels que nous pouvons qualifier d'« ethnomoteurs » (Parlebas, *op. cit.*) : une forme d'acculturation sportive des techniques du corps.

III. Les caractères homoplasiques : des ressemblances fortuites

Les similitudes entre états de caractères en l'absence d'ancêtres communs avérés nous interpellent également au plus haut point. Correspondant à des ressemblances apparues indépendamment, ces phénomènes sont plus précisément nommés en paléontologie « homoplasies par convergence ». L'exemple du tigre à dents de sabre (*Machairodus*) est à cet égard assez éloquent (Tassy, *op. cit.*). La forme des longues canines utilisées comme poignard par ce fauve préhistorique a en effet été retrouvée chez des marsupiaux, en dépit de tout lien de parenté (les kangourous, koalas et autres wallabies n'ont d'ailleurs pas davantage de filiations communes avec les félins actuels). Peut-on trouver, au sein des jeux sportifs, des exemples de ressemblances réglementaires sans que les pratiques qui en présentent la marque soient pour autant apparentées ?

Là encore, nous pouvons nous pencher sur les jeux de paume et de raquette pour mettre en exergue un cas particulièrement intéressant : celui qui porte sur la comparaison entre le jeu de pelote précolombien et le jeu de paume européen du bas Moyen Âge. Depuis la civilisation olmèque au X^e siècle av. J.-C. jusqu'à celle des Aztèques au XVI^e siècle (Leyenaar, 1997), les peuples de la Mésoamérique se sont adonnés à un jeu de balle⁹ dont les caractéristiques possédaient d'étonnantes similitudes avec celles du jeu de paume pratiqué en Europe à partir du XII^e siècle. La mise en opposition de deux équipes de plusieurs joueurs (même si le nombre précis est incertain compte tenu de faibles traces historiques), une structure de duel en face-à-face avec un projectile sphérique renvoyé d'un camp à l'autre, ainsi qu'un objectif à atteindre (si le système des scores reste inconnu, il y avait bien une équipe gagnante et une équipe perdante), sont autant d'indices que nous pourrions métaphoriquement assimiler à une homoplasie par convergence.

Dans une optique comparative entre ce jeu de pelote mésoaméricain et le jeu de paume européen, Bernard Jeu (1977 : 203) souligne tout particulièrement la symétrie et la dualité spatiale comme points de rapprochement, figurant selon lui le principe de « l'âme renvoyée d'un monde à l'autre ». Dans l'ancien Mexique, cette symbolique renvoyait d'ailleurs à l'origine du monde – le terrain représentant l'univers et la balle le soleil – et conduisait même à une mise en acte sacrificielle. Pour ces peuples, l'enjeu résidait dans la fin du monde qu'il fallait éviter en faisant triompher le jour – symbolisé par l'équipe gagnante – sur les ténèbres incarnés par l'équipe perdante, dont le sang du capitaine sacrifié devant le dieu de la Mort

⁷ Le jeu de paume espagnol de l'époque, appelé « joc de pilota » (Llopsis i Bauset, 1987), est à l'origine des différentes spécialités actuelles exercées dans la région de Valence : llargues, raspall, galotxa, etc.

⁸ La livrée correspond à la mise en jeu dans les jeux de paume de plein air.

⁹ Appelé « tlachtli » chez les Aztèques ou « pok ta pok » chez les Mayas.

était donné en offrande pour nourrir le soleil dans un but de résurrection cosmogonique. Si le jeu de paume de l'Europe médiévale était loin de présenter une telle fonction rituelle de vie et de mort, la symbolique du dualisme – où primait la fonction ludique – vaut d'être retenue. C'est bien dans la structure de ces deux formes de jeu de balle que nous pouvons noter des correspondances, et celles-ci ne manquent pas d'interpeller.

En l'occurrence, nous avons affaire à deux populations sans contacts – dites « allopatriques » selon le vocabulaire paléontologique – et qui se sont donc construites de façon parallèle jusqu'en 1492. Leurs jeux sportifs ont ainsi connu un cheminement totalement indépendant et le fait qu'ils recèlent de telles ressemblances sans hériter d'un ancêtre commun tient de l'énigme. Des universaux expliqueraient-ils la présence de comportements ou de phénomènes identiques dans une transversalité culturelle ? L'idée d'un débat dans la lignée de la célèbre querelle des universaux qui émanerait d'un thème comme celui des jeux et des sports ne manquerait certes pas de piquant, tant celui-ci fut longtemps considéré comme peu digne d'intérêt pour faire l'objet d'études scientifiques. Mais nous devons aussi retenir le fait que, compte tenu du nombre de pratiques ludiques ou sportives au fil des siècles (en croissance exponentielle depuis la fin du XIX^e) et à travers les différentes cultures, il paraît légitime que surgissent des coïncidences réglementaires donnant parfois lieu à de troublantes ressemblances.

Conclusion

La question des similitudes entre pratiques sportives, illustrées par des caractères homologues ou au contraire homoplasiques, semble bien se situer à l'interface de l'anthropologie culturelle et de la science de l'évolution. Elle paraît même constituer une passerelle interdisciplinaire que d'autres outils conceptuels peuvent venir étayer à l'instar de ceux évoqués plus haut comme la « spéciation », la « mutation », la « panchronie » ou les « groupes frères ». C'est donc sous l'angle des recherches de filiales et des comparaisons – sur la base de transformations, de transmissions ou d'évolutions parallèles – que nous empruntons à la science de l'évolution les concepts d'homologie et d'homoplasie dans un sens métaphorique.

Par souci de synthèse, nous n'avons pas souhaité développer l'homoplasie par réversion, qui traduit en paléontologie le retour d'un état dérivé à un état ancestral. Il serait toutefois possible de proposer certains exemples relatifs à ce processus dans la logique filiative des jeux sportifs, à l'instar du « one wall handball ». Variante du handball irlandais à quatre murs apparue en 1909, ce sport se joue, comme son nom l'indique, contre un seul mur ; or, cette caractéristique spatiale était celle de la version ancestrale de la pratique entre 1527 et 1880.

L'exploration conceptuelle entreprise dans le cadre de ces recherches repose sur une démarche qui nécessite la plus grande précaution du point de vue épistémologique afin d'éviter le risque d'un monisme entre évolution biologique et évolution culturelle. Elle semble particulièrement pertinente pour appréhender la question des filiations sportives dans une perspective interdisciplinaire prometteuse. En outre, elle apparaît comme consubstantielle à des questions fondamentales liées aux processus de diffusion et d'évolutions parallèles, d'acculturation et d'universaux, et qui sont manifestement au cœur de l'anthropologie culturelle.

Bibliographie

- DESEES, J. (1967), *Les jeux sportifs de pelote-paume en Belgique du XIV^{ème} au XIX^{ème} siècle ; aperçus historiques, récits anecdotiques, évolutions*, Bruxelles, Imprimerie du Centenaire.
- GILLMEISTER, H. (1995), La région franco-flamande : le berceau de nos jeux, in M. Gauquelin, A. Leclercq et J.-M. Silvain, eds., *Légendes, mythologies, histoire et imaginaire*

- sportif*, Actes des Journées d'Etudes Bernard Jeu 19 et 20 novembre 1993, Lille : Centre Lillois de Recherche en Analyse du Sport, Université Charles de Gaulle – Lille III. pp. 81-90.
- GOLDBERG, J. (1992), *Fondements biologiques des sciences humaines ; évolution et complexification des êtres vivants*, Paris, L'Harmattan.
- JEU, B. (1977), *Le sport, l'émotion, l'espace ; essai de classification des sports*. Vigot, Paris.
- LE GUYADER, H. (2003), *Classification et évolution*, Paris, Le pommier.
- LESAGE, T. (2006), *Les jeux de paume et de raquette : filiations, logique interne et déterminants culturels*. Paris 5 Sorbonne, Université Paris Descartes.
- LEVI-STRAUSS, C. (1958), *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon.
- LEYENAAR, T.J.J. (1997), *Ulama, jeu de balle des Olmèques aux Aztèques*, catalogue de l'exposition du 26 juin au 12 octobre 1997 au Musée Olympique de Lausanne, Bertelsmann, U.F.A.
- LLOPIS i BAUSET, F. (1987), *El joc de pilota valenciana*, Ajuntament de Valencia.
- MAUSS, M. (1934), Les techniques du corps, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, 6^{ème} éd. : 1995, pp. 365-386.
- PARLEBAS, P. (1981), *Contribution à un lexique commenté en science de l'action motrice*, Paris, Insep [rééd. 1999 : *Jeux, sports et sociétés ; lexique de praxéologie motrice*, Paris, Insep].
- TASSY, P. (2000), *Le paléontologue et l'évolution*, Paris, Le Pommier-Fayard.

La Rencontre Nationale Sportive : une ressource diasporique ?

Assié Coretta

Doctorante

Université Bordeaux Segalen - LACES EA 4140

Bordeaux – France

coretta.assie@gmail.com)

Éric Claverie

Docteur

Université Bordeaux Segalen- LACES EA 4140

Bordeaux – France

eric.claverie@u-bordeaux2.fr)

La communication suivante se propose d'apporter un éclairage sur les pratiques sportives d'une population disséminée hors de sa nation mère : le peuple malgache. Notre intérêt pour ce groupe expatrié tient à sa présence non négligeable sur le sol français, ainsi qu'aux liens historiques qu'ont pu tisser les deux nations au travers de leur passé colonial commun, aux conséquences encore présentes aujourd'hui. Il ne s'agit pour l'instant que d'ouvrir des perspectives, au moyen d'une étude en cours, nourrie d'une quinzaine d'entretiens auprès des acteurs du mouvement sportif malgache en France, de l'exploitation de leurs productions écrites¹ et d'une observation participante à l'occasion des manifestations sportives les plus significatives de cette communauté.

Ainsi à partir d'une approche pluridisciplinaire ayant recours à l'histoire comme mode de compréhension des étapes et raisons de la dispersion de cette population, mais aussi de la sociologie et l'anthropologie sociale en tant que sciences explicatives des rapports sociaux établis entre migrants et population autochtone, nous souhaitons ici explorer la pratique sportive comme fait social producteur de frontières, mais également telle une ressource importante à l'échelle communautaire, diasporique et même transnationale.

Précisons que la notion de frontière est ici entendue au double sens de Didier Fassin (Fassin, 2010) en tant que « *limites externes séparant juridiquement nationaux et étrangers et désormais communautaires et extra communautaires* » mais aussi limites internes entre catégories sociales racialisées héritées de la double histoire de la colonisation et de l'immigration, constructions idéologiques distinguant des individus et des groupes sur des indices variables de couleurs, d'origine, de culture, voire de religion. Quant à celle de diaspora, en référence à Michel Bruneau (Bruneau, 2004 : 249), elle évoquera ici la dispersion à l'échelle internationale de migrants historiques conservant un lien réel ou symbolique fort avec leurs origines : « *Ceux qui vivent physiquement dispersés à l'intérieur de frontières de nombreux États mais qui participent socialement, politiquement, culturellement et souvent économiquement à l'Etat nation de leurs origines* ». La notion de transnationalisme plus récemment admise renverra à celle de « *communautés composées d'individus ou de groupes établis au sein de différentes sociétés nationales, qui agissent à partir des intérêts et références communs et qui s'appuient sur des réseaux transnationaux pour renforcer leur solidarité par-delà les frontières nationales* ».

¹ Pour l'essentiel, il s'agira d'étudier le site internet de la Rencontre Nationale Sportive et la Revue Trait d'Union, attachée à cet événement, depuis 2006.

I. Une histoire migratoire

1. La présence malgache en France et son réseau associatif

La migration malgache vers la France s'opère en trois vagues, elles-mêmes liées à trois périodes marquantes dans l'histoire de Madagascar (Crenn, 1998). A la première de 1914 à 1970, correspond une partie de la phase de colonisation jusqu'en 1960, et au début de la décolonisation, régime de transition orchestré par la métropole jusque dans les années 1970. La seconde s'inscrit dans les quinze années séparant 1975 et 1990, qui marquent l'avènement d'un régime socialiste radicalement opposé à la France. Enfin à la troisième, à partir des années 1990, correspond l'époque contemporaine, marquée par les difficultés économiques et politiques majeures du pays. Lors de la première phase migratoire, les départs concernent une élite jeune à la recherche d'une formation universitaire de qualité. Puis les motivations se font davantage en contestation à la radicalisation, la malgachisation notamment, jugée excessive. Les intentions correspondant à la troisième phase sont surtout économiques, et tendent à donner un caractère définitif à l'émigration vers la France.

Concernant plus particulièrement la présence malgache en France, l'INED recense en 2006, 40 à 50 000 immigrés malgaches sur le territoire. Le Ministère des affaires étrangères et Européennes ainsi que l'ambassade de Madagascar en dénombrent pour leur part 80 000². Leur implantation se fait plus favorablement dans les villes universitaires, compte tenu - historiquement- de l'objet principal des émigrations : partir faire des études. C'est une population qualifiée de « *silencieuse* » (Crenn, 1995), discrète, son type de « *structuration de l'existence collective à l'étranger* » relève du « *mode enclavé* », c'est-à-dire reposant essentiellement « *via un réseau d'associations, non sur le lien formel de la nationalité mais sur une identité partagée* » (Dufoix, 2003 : 72). Elle a par conséquent une vie associative intense : l'étude Diapode recense en 2008 1523 associations ayant un lien avec Madagascar avec une création de 126 associations par an en moyenne, dans les régions d'Île-de-France et Aquitaine principalement. Les Malgaches de France se retrouvent essentiellement autour d'activités sportives ou culturelles, de chant notamment, mais également autour de pratiques religieuses et d'information.

Le recensement des associations liées à Madagascar, en Aquitaine par exemple, n'est cependant pas aisé. Elles rassemblent des migrants de première et deuxième génération, mais aussi des autochtones sympathisants avec le pays. Leur nombre ne fait qu'augmenter de la fin des années 1970 à la première décennie des années 2000. Aujourd'hui, sur 67 recensées dans la région, 34 d'entre-elles sont vouées à l'humanitaire et au développement (donc 50 %), 10 ont pour objet les pratiques culturelles (15 %) et 8 les manifestations et pratiques sportives (12 %). Notons également que les objets sont multiples, éclectiques, mais restent au service de la conservation de l'identité malgache, et du rassemblement de la communauté³.

Néanmoins, selon l'étude Diapode, le réseau diasporique au niveau international est peu organisé ; les actions sont locales, et ne s'inscrivent pas dans un projet commun entre elles, ni dans un projet fédéré par les pouvoirs publics malgaches et/ou français.

² Selon l'étude Diapode, *La diaspora malgache : organisation et initiatives des associations en France* par enda Europe et enda Océan Indien, Tiana RAKOTONDRAMANITRA, 2009.

L'écart peut s'expliquer par la définition « d'immigrés » donnée par les différentes institutions. L'INED ne semble pas prendre en compte dans ses statistiques les Malgaches nés Français sous la colonisation avant 1960, les Malgaches nés en France de parents immigrés, ni les binationaux.

³ Pour exemple, notons l'association « MAGIC », Madagascar Gironde Club qui s'appuie sur des objets secondaires culturels et sportifs tel que le basket-ball pour servir deux objets principaux : la défense des libertés publiques et des droits de l'Homme, ou permettre l'intégration des Malgaches nouveaux dans la région, et faire découvrir Madagascar.

2. Le sport malgache en France

La spécificité du sport malgache en France semble cependant contredire cette tendance. Les réseaux sportifs malgaches et français sont entrelacés, conférant une organisation et un suivi qui feraient défaut aux autres associations.

Les pratiques sportives de ces migrants peuvent être segmentées en trois catégories. Dans la première, les originaires malgaches sont intégrés en tant qu'individus dans le réseau sportif fédéral classique. Ceux-ci pratiquent essentiellement le tennis de table et le tennis, ainsi que le basket-ball, le volley-ball et le football qui sont leurs sports de prédilection⁴. Dans la seconde catégorie, les originaires malgaches s'inscrivent dans un club à connotation communautaire intégrés dans un championnat affinitaire (par exemple, l'A.S. St Michel de Marseille en football à l'U.F.O.L.E.P.⁵), ou non affinitaire (tel que l'A.S. Clichy Madagascar pour le compte de la Fédération Française de Basket-Ball et la Fédération Française de Volley-Ball). Enfin, les originaires malgaches de la troisième catégorie sont inscrits dans un championnat ou des rassemblements nettement communautaires et pratiquant un entre-soi sportif. C'est le cas de tournois devenus des classiques du genre tels que les tournois de Noël dans la région parisienne, et du Sud dans la région du grand sud, mais aussi de « la Ligue »⁶, qui est un championnat de basket-ball fermé, et qui a lieu en région parisienne, ou enfin, de la Rencontre Nationale Sportive (R.N.S.).

Cette dernière est représentative d'une dynamique fédératrice des associations malgaches entre elles, et de l'intérêt que l'on peut y porter, de la France jusqu'à la Grande Île.

Plus précisément, la R.N.S., est un projet associatif créé en 1975 par des étudiants issus de la deuxième génération migratoire, déjà membres de l'A.E.O.M.⁷ créée, elle, en 1934 à Toulouse (Rajaonah, 2005-5006). La R.N.S. devait permettre de rassembler, retrouver unité et fraternité entre les Malgaches, quelle que soit leur ethnie, par l'organisation de compétitions sportives exclusivement réservées aux gasy⁸. Aujourd'hui, la R.N.S. accepte des non malgaches au sein des équipes participantes, à condition qu'ils ne dépassent généralement pas le quota de un vahaza⁹ sur le terrain.

Contrairement au réseau associatif général malgache que nous avons évoqué un peu en amont, plutôt livré à lui-même, la R.N.S. est un événement pérenne, suivi et fédérateur notamment par la création en 2000 du Comité exécutif National (C.E.N.), qui est la fédération des associations malgaches. Elle regroupe sur les trois jours de Pâques des compétitions sportives, avec une réelle reconnaissance pour les gagnants. Son originalité tient au fait qu'elle regroupe également des manifestations culturelles de plus en plus présentes (à l'origine, il n'y avait que la compétition), des manifestations qui sonnent comme le rappel d'une identité par la culture. Les premières pratiques représentées à la R.N.S. sont : le basket-ball, le volley-ball, le football, le tennis, et le tennis de table. Puis, vinrent s'ajouter à la programmation sportive : le karting, les arts martiaux malgaches, la natation, la pétanque et le rugby. La devise de « *la fraternité avant la compétition* » est fortement mise en avant, les valeurs de solidarité et de respect comprises dans le terme « fihavanana » sont sans cesse rappelées lors des matches.

Il faut savoir enfin que la R.N.S. est un événement qui se prépare tout au long de l'année aujourd'hui : des associations locales qui entraînent leurs sportifs et s'organisent pour les

⁴ Si le rugby, symbole de la lutte anticolonialiste reste le sport national de Madagascar, le basket-ball tend à le remplacer dans la pratique. Il serait question d'infrastructures, d'espace et de coût, plus abordables selon le témoignage d'un sportif malgache recueilli lors de la Rencontre Nationale Sportive 2011.

⁵ Union Française des Œuvres Laïques d'Éducation Physique. Créée en 1928 au sein de la Ligue de l'Enseignement, l'UFOLEP est la première fédération sportive multisports de France.

⁶ La Ligue est une création de l'association sportive Clichy Madagascar. Championnat de basket-ball seulement, il regroupe huit équipes masculines qui se rencontrent tout au long de l'année.

⁷ Association des Étudiants d'Origine Malgache.

⁸ « Gasy » vient de « Malagasy », qui veut dire « Malgache ».

⁹ « Vahaza » qui veut dire « blanc », par extension, « étranger », non malgache.

déplacements, au Comité National d'Organisation (C.N.O.), en lien notamment avec les pouvoirs publics de la ville qui accueille l'événement. C'est une entreprise, au sens de faire, qui s'est considérablement professionnalisée, avec des participants et des spectateurs qui se comptent par milliers, entre 5 000 et 9 000 personnes, et viennent chaque année, toujours plus nombreux.

II. Le sport comme témoin, constructeur ou non de frontières effectives ou symboliques héritées du passé

1. Le sport comme facteur d'ouverture d'une frontière interne poreuse issue de la colonisation

La communauté malgache de France a transporté sur le sol de l'ancienne métropole, des formes sportives directement issues de l'héritage colonial (Combeau-Mari, 2009). Le modèle du sport scolaire transplanté par les français, sport de masse humaniste particulièrement développé après-guerre, a trouvé sa place au sein de la R.N.S. dès 1975 et au sein des premières associations sportives destinées à se préparer à l'événement, loin des pratiques corporelles ludiques traditionnelles malgaches pourtant riches et variées (Claverie et Combeau-Mari, 2011 : 111-128). Au sein de ces rassemblements, l'entre soi était alors de rigueur, tandis que le sport y jouait son office rassembleur et fédérateur, accompagnant le désir de préservation identitaire d'une population déracinée.

Or l'évolution récente de ce fleuron du sport communautaire vers une recherche de compétitivité sportive accrue semble progressivement mettre à mal le modèle initial de l'entre soi et de l'entracte nostalgique des racines originelles. L'événement R.N.S. est d'une ampleur telle¹⁰, que la quête de performance pousse au recrutement de sportifs autochtones, nés en France originaires ou non de Madagascar, bien souvent ignorants de ces enjeux. Cela conduit alors à la porosité de cette frontière issue du passé, pour le bien d'un brassage qui ne peut apparaître que salubre¹¹.

D'un second point de vue l'observation du sport communautaire malgache en France permet également de remarquer la labilité de cette frontière interne divisant le Français du Malgache, du noir, l'ex-indigène, l'immigré, ou l'étranger selon les catégories d'attribution de l'instant. En effet le même sportif, selon son appartenance associative se retrouvera d'un côté ou de l'autre de la frontière. Ainsi sera-t-il considéré comme autochtone authentique au sein d'un club de tennis, tennis de table ou basket-ball traditionnel français c'est-à-dire neutre du point de vue de son appellation et de ses raisons sociales, auquel il viendra amener sa compétence sportive. A l'inverse, lors des rassemblements de la R.N.S. ou au sein d'associations à forte identité malgaches affiliées à sa fédération spécifique, le C.N.O., il sera inévitablement perçu comme un allochtone. La frontière n'est donc pas figée et le sport se trouve être un bon révélateur de sa plasticité, qui peut conduire le Malgache de France à entretenir une double identité dans le champ sportif français.

Ce sport communautaire permet enfin, de percevoir, sous condition d'une acuité un peu plus soutenue, une troisième ligne de démarcation entre catégories issues de la période coloniale. La division entre gens des Hautes Terres et Côtiers, vestige de la politique des races voulue par le gouverneur Gallieni à la fin du XIX^e siècle, et réactivée par la répression des événements de 1947 (Rabearimanana, 2006), vient en effet se dupliquer sur le territoire

¹⁰ La Rencontre Nationale Sportive est retransmise sur les ondes radiophoniques de Madagascar. De même, des hommes de la vie politique malgache, font le voyage en France : l'événement est une vitrine à ne pas manquer afin de se faire connaître du public malgache, expatrié ou non. Enfin, la reconnaissance sportive pour les gagnants est grande : des résultats diffusés, des titres et des médailles valorisés, égaux des championnats de France ou Européens ; la naissance du prix « meilleur espoir », qui offre une visibilité sur les sportifs malgaches de demain.

¹¹ Ce « brassage » reste toutefois règlementé. Un seul « étranger » autorisé par équipe en jeu.

français à l'échelle de sa population migrante. La R.N.S. conçue à sa création comme un outil de concorde interethnique face aux risques d'exportation de cette division en France semble en effet ne plus jouer véritablement cet office, attirant désormais une très forte majorité de descendants de l'ethnie Mérina au détriment des autres groupes qui déplorent cette réalité et renoncent même de ce fait à leur participation à l'évènement.

Ainsi, bien en deçà de sa fonction œcuménique, voire de sa puissance intégratrice, le sport est d'abord le révélateur, mais également le prolongateur ou l'annihilateur de frontières en société issues du passé. Au-delà, il peut également se présenter comme une ressource à disposition de cette présence malgache à l'étranger.

2. Le sport en tant que ressource

Pour une population expatriée et dispersée, aujourd'hui assez pessimiste et résignée au regard de l'éloignement de la prospérité et de la démocratie de son pays d'origine, le sport peut en effet se présenter comme un point d'appui potentiel.

A l'échelle de la communauté française d'abord, au plan local comme au plan national, le sport, à côté du culte ou de certaines pratiques culturelles comme le chant choral, joue en effet son office de rassembleur. Les « entre soi sportifs » associatifs, et particulièrement ceux de la R.N.S. sont autant d'occasions d'exprimer une identité et une conscience malgaches au travers de la revitalisation ponctuelle de sa langue, de ses valeurs et plus largement de sa culture et de son histoire. La manifestation représente également l'opportunité de s'intégrer physiquement à un réseau communautaire, ou encore de prouver, par la maîtrise de l'organisation sans dérapages d'un évènement d'ampleur, sa bonne intégration à la société française. Elle permet enfin de construire une mémoire collective face au péril du déracinement.

A un second niveau la R.N.S. offre également à la diaspora européenne l'occasion d'une interconnexion de ses implantations éparpillées (Belgique, Suisse, Allemagne...) qui peuvent ici occasionnellement retisser des liens distendus par l'éloignement. Par ailleurs, La R.N.S. est également le point de départ de multiples aides directes au sport malgache : recrutement d'athlètes émigrés qui auraient échappé aux fédérations du pays d'origine trop mal dotées pour exploiter sérieusement ce potentiel de détection, mais aussi aides matérielles aux institutions telles l'E.N.S. D.E.P.S.¹² d'Antanarivo, ou encore le transfert de compétences d'encadrement technique en direction des clubs ou des comités locaux. Enfin ce rassemblement d'importance excellentement géré joue également son rôle de vitrine positive corrigeant quelque peu les représentations fréquemment admises d'un état corrompu et d'un peuple indolent et à la dérive.

Enfin, à l'échelon transnational, celui qui s'exonère des liens historiques d'attachement et de référence à la nation d'origine pour construire un maillage mondial, le sport se présente comme l'un des piliers essentiels d'un réseau en cours de constitution. Le renoncement à un retour au pays et le désespoir d'une amélioration de sa situation déplacent en effet la position des nouveaux transmigrants. Les organisateurs des R.N.S. (française mais aussi canadienne¹³ construite sur le même modèle pour l'Amérique du Nord) s'avèrent ainsi capables de fédérer plusieurs communautés issues de divers pays, et de produire des prestations sportives et culturelles de haut niveau en toute indépendance d'un pouvoir politique malgache qui se

¹² École Normale Supérieure Département Education Physique et Sportive. On y forme les futurs Professeurs d'Education Physique et Sportive.

¹³ La RNS Nord-Américaine se nomme R.S.M. Rencontre Sportive Malgache. Elle est créée à l'initiative de deux supporters sportifs malgaches émigrés au Canada et Etats-Unis, suite à leur rencontre lors de la soirée de clôture des IVème jeux de la Francophonie organisés à Ottawa-Hull, Canada en 2001. Les deux hommes ayant chacun participé à une RNS en France, ont initié l'évènement Outre-Atlantique suivant le même modèle l'année suivante, en 2002.

trouverait certainement incapable d'en faire de même. A ce titre, le sport représente un espoir de type nouveau, en tant que symbole de réussite d'un peuple qui réinvente sa citoyenneté au travers de la construction d'un espace déterritorialisé.

Conclusion

Cette communication s'articulant autour de la notion de « frontières », a souhaité mettre à jour une dynamique dans leur élaboration, au travers de la pratique sportive malgache en France et en dehors de son territoire. Ce dernier point amène à questionner le transnationalisme s'exprimant dans la RNS, événement malgache de France rassemblant la communauté européenne, et dans sa récente exportation nord-américaine.

Au niveau français, le « sport malgache », de par la spécificité de sa pratique, semble révélateur d'une intégration sans assimilation. Le sportif malgache de France peut endosser des identités sportives variables, au gré de ses motivations. La recherche de performance sportive le conduit à adhérer au réseau sportif conventionnel français, mais également affinitaire, dans lequel il se présente en tant que Français. D'un autre côté la sauvegarde d'une identité culturelle malgache le conduit à pratiquer dans des associations gasy, dans le cadre de championnats communautaires spécifiques, ayant comme objectif annuel la participation à la R.N.S. Incontestablement, le sport joue ici le rôle de construction identitaire. Il est donc une ressource importante à l'échelle communautaire, où il s'agit de construire et entretenir une mémoire collective intergénérationnelle, qui passe par la langue malgache, la découverte géographique et historique du pays, ainsi que ses valeurs. Entre tradition et modernité, face à l'individualisme vécu dans les sociétés d'accueil, l'accent est mis lors des rassemblements sportifs sur la fraternité, la solidarité et le respect. Toutefois, il continue d'entretenir une frontière ethnique bâtie en terre colonisée au sein même des rassemblements sportifs communautaires.

Enfin, le sport joue le rôle d'une ressource diasporique, par l'interconnexion des implantations malgaches éparpillées en Europe. Il est un des points de pivot de la diaspora qui y trouve un relais institutionnel, mais aussi un ancrage transnational auquel se réfère désormais une communauté dispersée, et devient à ce titre l'un des symboles forts de son identification.

Bibliographie

BRUNEAU, M. (2004), *Diasporas et espaces transnationaux*, Paris, Ed. Anthropos, coll. Villes-Géographie.

CLAVERIE, E. (2011), « 35 ans de Rencontres Nationales Sportives. Unité et identité malgaches le temps d'un week-end ». Dossier Les frontières du sport. Coordonné par F. Sabatier. *Hommes et Migrations*, n° 1289, janvier février, pp. 70-79

CLAVERIE, E. et COMBEAU-MARI, E. (2011), « La Rencontre Nationale Sportive et sa revue Trait d'Union : mémoire et identité en situation migratoire », Dossier Migrations et sport : des mémoires en "mouvements". Coordonné par F. Sabatier. *Migrations Société*. Vol 23, n° 137, pp. 111-128.

COMBEAU-MARI, E. (2009), *Le sport colonial à Madagascar, 1896- 1960*. Paris : Société Française d'Histoire d'outre-mer.

CRENN, C. (1998), « L'espace migratoire franco-malgache. D'une migration temporaire à une migration définitive ». in *Les Cahiers du Cériem*, n°3.

CRENN, C. (1995), « La présence Française dans la culture malgache ». *Revue Européenne de migrations internationales*, vol. 11, n°3.

DUFOIX, S. (2003), *Les diasporas*, Paris, PUF, p.72.

FASSIN, D. (2010), *Les nouvelles frontières de la société Française*, Ed. La Découverte.

RABEHERIFARA, J.-C. (2009), « Malagasin'Andafy-France : identités, réseaux et pratiques » in Nativel, D. et Rajaonah, F. (dir), *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison Jourde*, Paris, Karthala, pp. 151-180.

RAJAONAH, F. (2005-2006), « Etre étudiant en métropole à l'avènement de l'indépendance : l'AEOM de 1947 à 1960 », in *Afrika Zamani*, n°13 et 14, p. 6.

RABEARIMANANA, L. (2006), « Mémoire de l'insurrection de 1947 à Madagascar. Rapports entre Malgaches et relations entre Malgaches et Français. » Acte du colloque *Expériences et mémoires : partager en français la diversité du monde*, Bucarest.

Nager : la construction naturelle d'un corps flottant et fusiforme, des objectifs retrouvés (1836-2011) ?

Emmanuel Auvray
Agrégé EPS, docteur en STAPS
CRIS EA 647, Université Lyon 1
(Lyon – France)
Auvray_e@yahoo.fr

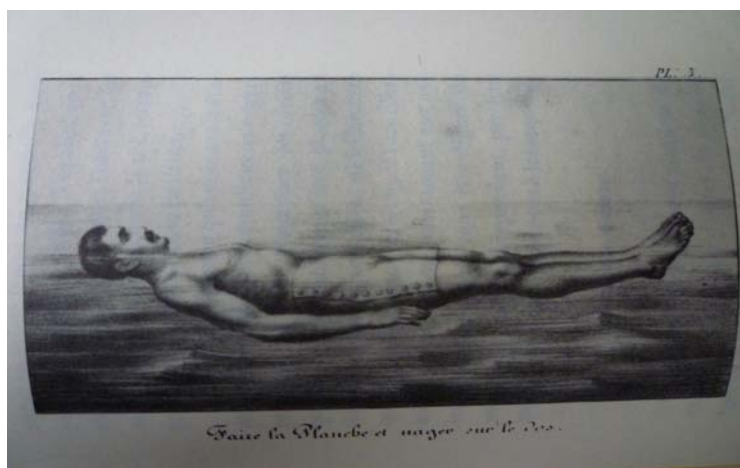


Photo 1 : Flotter. Faire la planche et nager sur le dos selon De Courtivron (1836 : 375)

Introduction

On sait que depuis que l'homme a cherché à se déplacer dans l'eau pour, entre autres, se défendre ou attaquer (le soldat nageur¹), se sauver ou porter secours à autrui (le nageur sauveteur), s'opposer ou coopérer (le nageur sportif), il n'a eu de cesse que de trouver des solutions motrices efficaces dans l'optique de résoudre des problèmes aquatiques vitaux, subis ou provoqués par lui-même². Il a su alors produire avec son corps différentes façons de faire (Mauss, 1950) qui expriment des formes singulières d'adaptation motrice - des techniques autrement dit - en réponse à des systèmes complexes de contraintes et de ressources naturelles³ mais aussi parfois culturelles⁴, comme le sont les règlements sportifs. Dès lors, l'anthropologie des techniques de nage naturelle, utilitaire ou sportive atteste de l'existence de solutions motrices⁵, outillées ou non d'ailleurs, dans diverses institutions ou regroupements d'individus qui ont su trouver, rentabiliser et pérenniser des techniques de nage grâce à la mise en place d'un apprentissage institutionnalisé et rationalisé comme à l'armée, à l'école, dans les clubs sportifs, les sociétés de sauvetage aquatique, etc. D'ailleurs, l'enseignement théorique et pratique des techniques natatoires a souvent donné lieu à des productions écrites ou filmiques et à des formations spécifiques comme chez les moniteurs militaires, les Maîtres-Nageurs-Sauveteurs, les instituteurs, les entraîneurs, les enseignants d'éducation physique et

¹ De Courtivron Vicomte, (1836). *Traité complet de natation. Essai de son application à l'Art de la Guerre*, Paris, Réédition Revue EPS, p. 426.

² On peut considérer que la natation sous une forme sportive est un problème provoqué par l'homme lui-même.

³ Comme celles inhérentes aux spécificités de l'eau : poussée d'Archimède, résistances hydrodynamiques à l'avancement.

⁴ On pense ici aux contraintes réglementaires inhérentes à la pratique de la natation sportive sous l'égide de la Fédération Internationale de Natation Amateur (FINA).

⁵ En attestent notamment de nombreux documents iconographiques dans des ouvrages de natation ou des archives filmiques.

sportive (EPS). Ainsi, l'homme par son rapport à la nature et aux autres hommes a produit, et le plus souvent transmis, des techniques de nage culturellement codées et historiquement datées. Cette culture technique natatoire constitue alors une expression de son humanité et de son rapport à la nature et aux autres hommes dans l'optique de se divertir, de transgresser les règles, de se faire la guerre, de s'entraider, de former et de dresser les nageurs entre eux à la compétition institutionnalisée.

S'agissant plus particulièrement de l'évolution de l'enseignement des techniques de nage sportive⁶ ou utilitaire⁷ à l'école, nous avons voulu savoir s'il a existé ou non, au cours du XX^e siècle une permanence d'objectifs à acquérir pour nager, par auto-locomotion et en totale autonomie⁸, soit en milieu naturel en lac en rivière, en mer, ou en milieu standardisé et déréalisé en piscine. Autrement dit de voir, si on retrouve en France, chez certains théoriciens pédagogues de la natation, une récurrence d'objectifs natatoires à acquérir, sachant que les contraintes et les ressources connues de l'eau n'ont pour ainsi dire jamais varié depuis que l'homme nage et non plus que les particularités du corps humain en tant que solide hétérogène et déformable. Mais, pourquoi un tel questionnement ?

I. La modernité du triple corps chez R. Catteau mise en question

C'est en lisant le dernier ouvrage de Raymond Catteau⁹ (2008), intitulé *La natation de demain. Une pédagogie de l'action*, que nous sommes interrogé sur le cheminement historique et anthropologique de certains contenus didactiques, alors présentés par l'auteur lui-même, pour former de manière moderne l'homme nageur¹⁰. En l'espèce, dans sa nouvelle¹¹ et troisième théorisation de l'acquisition d'une motricité aquatique (Érard & Catteau, 2008), R. Catteau montre comment l'homme peut devenir un meilleur nageur en maîtrisant en première instance le triptyque suivant : *corps flottant, corps projectile, corps propulseur*. La justification de cette troisième modélisation repose sur le principe que pour réussir à former un nageur, c'est-à-dire un individu qui s'auto-propulse et s'oxygène en permanence sans aide matérielle, il faut parvenir à construire ce triple corps flottant, projectile, propulseur, eu égard d'une part, aux contraintes et aux ressources de l'eau (Poussée d'Archimède, pesanteur, résistances à l'avancement, lois Newtoniennes) et, d'autre part, aux possibilités bio-adaptatives du comportement moteur humain et de ses activités psychologiques. Selon lui, ces trois corps (flottant, projectile, propulseur) constituent des entités praxiques qui interagissent en permanence pour permettre à l'individu de conquérir l'eau et de progresser ensuite par l'apprentissage plus ciblé de techniques de nage rampante comme le crawl ou ondulante comme la brasse et le papillon. La démarche alors proposée par R. Catteau repose sur une analyse systémique de l'activité de l'apprenti-nageur, eu égard à sa logique interne en quête de déplacement long et/ou rapide dans le milieu aquatique. L'auteur justifie alors ces propositions didactiques et pédagogiques en s'étayant sur un ensemble de données scientifiques liées aux propriétés de l'eau et la propulsion aquatique, ainsi que sur les

⁶ C'est à la fin du XIX^e siècle que la natation sportive émerge dans le monde occidental avec l'avènement des sociétés industrielles. Le crawl (dans les épreuves dites de nage libre), le dos crawlé, la brasse et le papillon constituent aujourd'hui les nages modernes réglementées par la FINA (création 1908).

⁷ C'est-à-dire des techniques de nage permettant de se maintenir à la surface pour attendre les secours, se sauver ou porter secours à autrui. La brasse, nage silencieuse, incarne la natation utilitaire et militaire par excellence.

⁸ En l'absence d'aide matérielle pouvant aider la flottaison, la respiration, la propulsion.

⁹ Raymond Catteau est le théoricien pédagogue de la natation qui a modélisé dès le début des années 1960 l'apprentissage de la natation autour du triptyque équilibre-respiration-propulsion. Voir à ce sujet ses articles parus dans la *Revue EPS*, entre 1961 et 1964, numéros 54, 55, 58, 59, 70.

¹⁰ Catteau, R. (2008), *La natation de demain. Une pédagogie de l'action*, Biarritz, Atlantica.

¹¹ Faisant suite alors à sa première, puis à sa seconde modélisation autour de l'acquisition des invariants ressortissent à la respiration, à l'équilibre et la propulsion et à l'importance de prises d'information comme facteurs d'adaptation de l'acte moteur au milieu aquatique.

aspects physiques, physiologiques, et psychosociologiques du sujet apprenant confronté à diverses situations motrices.

Mais, cette construction d'un corps flottant et fusiforme qui s'auto-propulse en s'oxygénant de manière autonome est-elle en soi une nouveauté didactique¹² ? Est-elle, comme le dit l'auteur lui-même, *l'apanage de la pédagogie de l'action de la natation de demain* ? Pour le savoir, nous avons tout simplement recherché dans la littérature natatoire la trace d'un éventuel continuum entre cette récente modélisation et des propositions plus anciennes s'inscrivant plus spécifiquement dans la perspective d'un apprentissage de la natation sans appareil à suspension entre l'apprenti-nageur et l'eau, à l'inverse donc de celles présentées ci-dessous¹³.

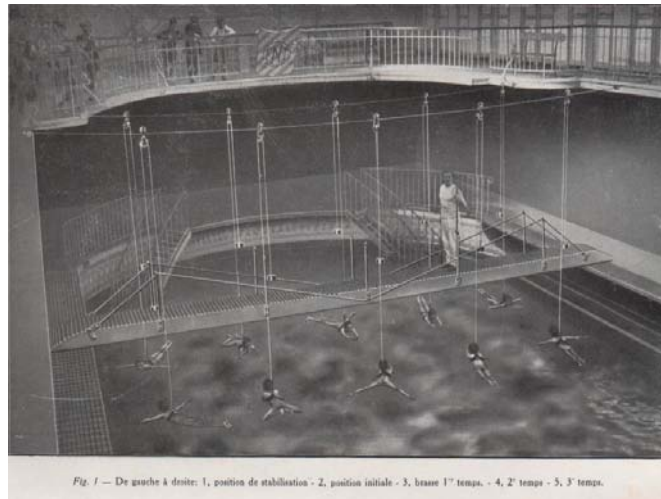


Photo 2 : Méthode Beulque & Descarpentries élèves suspendus aux câbles horizontaux (1922 : 23)

L'objet de cette étude se veut être un essai d'investigation épistémologique à l'endroit de l'évolution de la définition des savoir-faire aquatiques à acquérir pour devenir meilleur nageur et leurs mises en œuvre pédagogiques qui furent développés au cours du XX^e siècle chez des théoriciens pédagogues dits, selon eux, naturels de l'enseignement de la natation ; c'est-à-dire tous ceux qui, à l'inverse de Paul Beulque (1922), préconisaient déjà dès 1836 une nouvelle méthode pour apprendre à nager sans utiliser du matériel à sustentation à l'instar du Vicomte de Courtivron (*op.cit.* : 556) : « *La nouvelle méthode consacrée dans cet ouvrage, fondée sur l'importante vérité que le poids spécifique de notre corps est moindre que celui de l'eau, enseignant, au contraire que cet élément est, pour ainsi dire, condamné à nous porter à sa surface, et qu'il suffit d'un simple mouvement de tête pour conserver la respiration, forme des nageurs intrépides, imperturbables dans les moments difficiles, et qui savent ménager et employer leurs forces avec opportunité* »¹⁴ Cette nouvelle méthode était donc déjà basée manifestement sur le principe d'hydrostatique lié à la poussée d'Archimède définie dans son *Traité des corps flottants*, entre 287 et 212 av. J.-C., puis démontré au XVI^e siècle.

II. Les pionniers du courant dit naturel ou les ancêtres de R. Catteau

Pour ceux que l'on peut inscrire dans le courant dit naturel, il s'agissait généralement d'apprendre d'abord à se maintenir puis à se déplacer dans l'eau sans soutien, c'est-à-dire sans l'aide d'un matériel qui pouvait aider considérablement à flotter ou d'un système

¹² Dans son livre, R. Catteau (2008) ne donne pas de référence antérieure sur le paradigme du triple corps pourtant déjà existant depuis au moins 1943 chez R. Siener.

¹³ Beulque, P. & Descarpentries, A. (1922). *Méthode de natation. Adoptée par la FFNS*, Tourcoing, Imprimeur Georges Frère.

¹⁴ De Courtivron, (1836). *op.cit.*, p. 556.

sustentateur comme l'appareil de Paul Beulque ou de Trotzier. Le courant naturel posait donc en principe que la construction de la motricité aquatique passait nécessairement par une relation naturelle et directe entre l'eau et ses spécificités hydrostatiques et hydrodynamiques et le corps de l'apprenti nageur. Il ne devait donc pas exister de lien physique entre l'apprenant et les contraintes et les ressources de l'eau. Dès lors, l'apprenti-nageur devait réussir en première instance à flotter sans aide matérielle à la surface de l'eau ou entre deux eaux en position ventrale ou dorsale allongée en jouant sur sa respiration et ses poumons qui constituent une bouée naturelle. Cette manière de concevoir et d'organiser l'enseignement de la natation étant, selon les pédagogues dits naturels, justifiée à partir des spécificités de l'eau et du corps humain en tant que solide hétérogène et déformable. Quels furent alors, selon nos investigations, les premiers théoriciens pédagogues qui ont contribué à l'émergence de ce courant dit naturel au XX^e siècle en France ?

1. Paul Blache et la flottabilité naturelle du corps humain 1913

Paul Blache, professeur de natation et fondateur en 1898 de la société La Libellule de Paris, préconisait dès 1908 une méthode rationnelle basée « *sur la nature humaine* »¹⁵ ; c'est-à-dire « *la flottabilité naturelle, la science qui permet de rester indéfiniment à la surface de l'eau, sans mouvement, sans fatigue* »¹⁶ et « *la respiration et la propulsion rudimentaire avant d'aborder l'apprentissage des nages de vitesse.* »¹⁷ Selon lui, « *la respiration est le facteur le plus important de la flottabilité, et que la flottabilité est la base fondamentale de la natation. Alors, l'apprenti-nageur commencera logiquement par apprendre à flotter, par bien utiliser sa respiration. Il apprendra ainsi à se servir de ses poumons, qui forment une ceinture de sauvetage naturelle, sans crainte de boire.* »¹⁸

Alors, porteur d'une conception de l'enseignement de la natation dans laquelle la construction d'un corps flottant inerte ou en mouvement, entre la densité du corps et celle de l'eau, est primordiale, il posait en principe l'importance de la mise en relation des spécificités du corps avec celles de l'eau « *la différence entre un bon nageur et un mauvais nageur consiste en ce que l'un sait se servir de ses moyens dans l'eau tandis que l'autre les ignore.* » Précisons toutefois que seuls les élèves les plus peureux et ceux qui devaient ensuite rectifier un mouvement pouvaient de manière temporaire utiliser une ceinture de liège ou une chambre de pneumatique. D'autres après Paul Blache vont également s'inscrire dans cette même perspective comme de Villepion, père des clubs de natation d'été sur les plages à Saint-Jean-de-Luz et à Cannes, qui, dès 1929, développa notamment la notion de corps pisciforme (projectile).

2. Guy de Villepion et la construction d'un corps pisciforme et flotteur (1929)

C'est en comparant dès 1929 le corps humain avec celui des poissons ou des cétacés que de Villepion mit en évidence l'importance de la construction de la posture fusiforme et de la flottaison naturelle pour devenir meilleur nageur : « *En examinant la figure schématique du corps humain on est surpris de constater que, dans la position horizontale, sa forme se rapproche de celle du poisson ou du cétacé, beaucoup plus que la plupart des animaux terrestre. Notre corps est, en effet, une sorte de flotteur pisciforme, auquel sont adaptées, de chaque côté, des pales (bras et mains), tenant lieu de nageoires, tandis que les jambes, terminées par les appendices mobiles des pieds représentent la partie caudale et sa nageoire,*

¹⁵ Blache, P. (1913), *Traité pratique de Natation et de Sauvetage*, Paris, Garnier Frères, p. IV.

¹⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

les poumons gonflés d'air constituant à l'intérieur du thorax une véritable vessie natatoire. »¹⁹

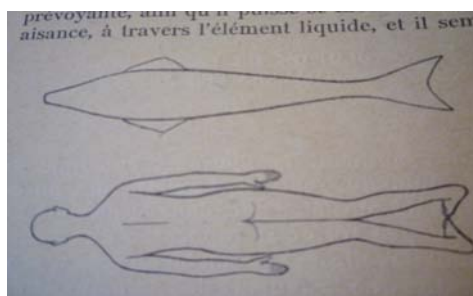


Photo 3 : Comparatif entre l'homme et le poisson selon De Villepion (1929 : 12)

Ainsi, de Villepion avait donc conçu l'apprentissage de la natation, notamment le crawl, à partir d'une analyse de type biomimétique entre le corps humain et celui des poissons et autres cétacés. Analysant et comparant alors la vie de l'homme primitif, c'est-à-dire celle, selon lui, d'un grimpeur pour échapper à d'éventuels prédateurs et se nourrir jusqu'à celle de l'homme civilisé, de Villepion, considérait « *qu'en ce qui concerne l'apprentissage de la natation, l'homme a été façonné par la nature prévoyante, afin qu'il puisse se mouvoir, avec aisance, à travers l'élément liquide (...) toutefois, un difficile apprentissage est nécessaire à l'homme civilisé pour qu'il ose affronter, sans appréhension, l'élément qui couvre la plupart du monde où il habite.* »²⁰ De ces observations, il en déduisait : « *deux principes fondamentaux de la natation : adopter, pour flotter et pour se mouvoir dans l'eau la position horizontale – et le nageur se rapprochera d'autant plus de la perfection que l'axe de son corps restera plus parallèle à la surface de l'eau – ensuite dans cette position, apprendre à respirer.* »²¹ Autrement dit, il s'agissait d'apprendre à faire confondre le plus souvent possible l'axe du corps avec celui de déplacement sans aide matérielle qui aurait pu aider la flottaison, la respiration et la propulsion. Fort de ses analyses de Villepion proposait à l'époque un ensemble d'exercices pour apprendre à flotter, à couler-glisser, à respirer et à se propulser en travaillant d'abord et toujours sur la confiance et le plaisir d'être dans l'eau en ayant souvent recours à des situations ludiques.

3. E. Schœbel et la familiarisation aquatique : flotter, glisser, respirer, (1942, 1952)

Professeur vacataire d'Éducation Physique à l'École Normal Supérieure d'EPS dès sa création en 1933, Émile Schœbel marque une rupture dans l'enseignement de la natation scolaire dans la mesure où ses propositions rationnelles, moins coûteuses d'ailleurs à l'époque, invitaient le personnel enseignant « *à se passer de tout matériel de tout accessoire* »²² et à apprendre uniquement dans l'eau, en milieu naturel aménagé ou en piscine, contrairement à la démarche et au système proposés par Paul Beulque. Selon E. Schœbel « *L'éducation de la natation doit se faire dans l'eau. Elle consiste à trouver un point d'appui et à vaincre la résistance de l'eau par des exercices appropriés.* »²³

Sur un plan didactique, comme Blache et de Villepion, il préconisait que les élèves fassent corps avec l'eau en apprenant en première instance à flotter, à couler-glisser, à respirer avant d'acquérir en première nage les mouvements de la brasse en tant que nage utilitaire et

¹⁹ De Villepion, G. (1929), *Nageons*, Paris, Grasset, pp. 11-12.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 14.

²² Schœbel, E. (1947, [1952]), *Précis de natation scolaire*, Carnet de l'EP et des Sports, Paris, Bourrelier, p. 14.

²³ Schœbel, E. (1942), « La natation », in Evesque, E. (dir.), *L'Éducation générale et sportive*, Paris, Bourrelier, p. 81.

sécuritaire. Il accordait alors une place centrale à la recherche de la réduction des résistances à l'avancement par la coulée-glissée. Selon lui « *La coulée est la fin de l'alphabet de la natation élémentaire et le début de la natation sportive et utilitaire.* »²⁴ Selon lui, l'acquisition de cette posture aquatique de référence, celle du corps projectile, durant la première phase dite de familiarisation, était indispensable à l'acquisition future de toutes les autres nages utilitaires ou sportives. Comme de Villepion, il était très attaché à ce que les apprentis nageurs aient du plaisir à séjourner dans l'eau en maîtrisant leurs émotions eu égard au caractère anxiogène du milieu aquatique. Il avait alors recours à de nombreuses situations motrices collectives et ludiques sans lien physique avec la terre ferme pour d'une part, mettre en mouvement en permanence les élèves est limité ainsi le froid et, d'autre part, donner le goût de l'eau. Sur un plan pédagogique, on peut dire que sa conception rompait avec celle portée notamment par Paul Beulque dans la mesure où « *l'enseignement de doit pas être un dressage et une mécanisation des mouvements, mais une éducation du caractère et du geste.* »²⁵ D'autres, au même moment que E. Schoebel s'inscrivirent dans cette perspective d'un enseignement naturel de la natation autour de la coulée-glissée et du corps projectile, de la flottaison et de la respiration aquatique. En attestent par exemple les contenus proposés²⁶ par Jean-Paul Maurice-Boyrie, professeur d'EP à l'Institut Régional d'Éducation Physique de Bordeaux. Nonobstant, selon nos connaissances, c'est sans doute Raymond Siener qui, entre 1943 et 1948, fut le premier à proposer une approche fondée scientifiquement de la construction d'un corps flottant et fusiforme avant d'acquérir les techniques de nage utilitaire ou sportive.

4. R. Siener et l'enseignement naturel de la natation : approche scientifique du corps fusiforme et flottant (1943-1948)

Raymond Siener fut sous Vichy chargé de l'enseignement de la natation au Collège National des Moniteurs et d'Athlètes d'Antibes et à la Libération Inspecteur de l'EP. Entre 1943 et 1948, il fit paraître deux ouvrages, de contenu quasi identique, intitulés « *L'enseignement naturel de la natation utilitaire.* »²⁷ De manière nettement plus approfondie sur un plan scientifique que ces prédécesseurs, il considérait que « *L'enseignement de la natation repose sur deux notions scientifiques : celle du principe d'Archimède et celle des règles auxquelles obéissent la pénétration et la propulsion des corps dans un fluide et en particulier dans l'eau.* »²⁸ Convoquant et énonçant en premier lieu le principe d'Archimède²⁹ et celui de la pénétration d'un corps dans un fluide ; c'est-à-dire : « *Lorsqu'un corps pénètre et progresse dans un fluide, la résistance que lui offre ce dernier est fonction : 1° De la forme du corps, 2° De la surface du maître couple, 3° De la vitesse dont ce corps est animé.* »³⁰

²⁴ Schoebel, E. (1942), *op.cit.*, p. 80.

²⁵ Schoebel, E. (1947), *op.cit.*, p. 14.

²⁶ Maurice-Boyrie, J.-P. (1946). *Nages sportives*, Clichy, Paul Dupont.

²⁷ Siener, R. (1943), *L'enseignement naturel de la natation. Cours de natation*, n°19. EGS, Revue officielle du Commissariat. Collège National des Moniteurs et d'Athlètes d'Antibes & Siener, R. (1948), *L'enseignement naturel de la natation utilitaire. Tome 1, Technique des nages, Initiation sportive*, Paris, Éditions Étienne Chiron.

²⁸ Siener, R. (1948), *op.cit.*, p. 11.

²⁹ *Ibid.*, p. 12. C'est-à-dire tout corps plongé dans un liquide subit une poussée globalement verticale du bas vers le haut égale au poids de volume immergé.

³⁰ *Ibid.*, p. 13.

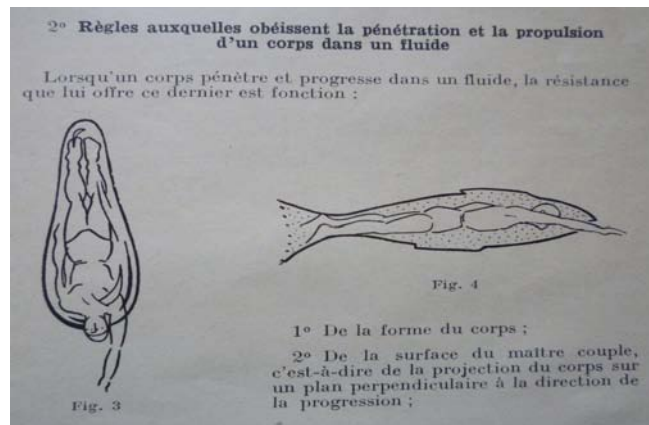


Photo 4 : Pénétration d'un corps dans un fluide selon R. Siener (1948 : 13)

Il en déduisait, sur un plan didactique et pédagogique, trois exercices fondamentaux pour devenir meilleur nageur. Le premier, sur « *l'immersion totale du corps pour flotter naturellement et mettre en confiance l'élève* »³¹ ; le second, sur « *la position dite de la coulée, position de moindre résistance à la pénétration dans l'eau, tête en flexion, bras étendus dans le prolongement de la tête* »³² dans les phases non nagées (les coulées de départ et le plongeon) et nagées. Selon lui, cette position fondamentale de référence avait un quintuple intérêt : « *1/ Elle suit l'immersion et précède immédiatement la nage ; 2/ Elle est la base de l'apprentissage de toutes les nages ; 3/ Elle est un temps de repos ou de lancée dans certaines nage, brasse et dos brassé ; 4/ Elle est en natation sportive l'essentielle du virage ; 5/ Elle est également utilisée au cours des plongeurs.* »³³ Et le troisième exercice fondamental, puisqu'il s'agissait de former un nageur en situation d'auto-locomotion, visage et corps immergé en position ventrale sans aide matérielle, « *il devient nécessaire d'habituer les débutants à respirer d'une manière qui leur permette de maintenir le corps immergé le plus complètement possible, en conservant à la fonction respiratoire son rythme respiratoire ; c'est le but du 3^{ème} exercice fondamental l'éducation respiratoire.* »³⁴ Il proposait alors une analyse comparative entre la respiration sur la terre ferme et celle dans l'eau pour justifier ses choix didactiques et ses progressions rationalisées d'exercices.

Ensuite, une fois que le débutant « *par la pratique des exercices fondamentaux précédents durant la période de mise en confiance, a acquis une technique et une position du corps qui lui permettent de flotter sur l'eau (le corps flottant), de s'allonger en position de coulée (le corps projectile), il suffit de faire agir sur cette coque de bateau un moteur, un moyen de propulsion qui assure la progression (le corps propulseur). L'homme utilise à cet effet, dans toutes les nages, ses bras et ses jambes qui agissent suivant deux modes 1°/ à la façon de pelle d'aviron ou de pagaie 2°/ par mouvement ondulatoire, à la façon d'une godille ou d'une queue de poisson* »³⁵. Il annonçait alors, en s'étayant sur des données scientifiques, les facteurs spatio-temporels de la propulsion aquatique³⁶ : orientation des appuis, quantité de surface propulsive etc.

Bien que fréquemment absent des bibliographies dans les ouvrages de natation qui ont paru durant la seconde moitié du XX^e siècle, les propositions de Raymond Siener mettaient déjà en exergue dès les années 1940, en s'étayant sur des données scientifiques avérées, la

³¹ *Ibid.*, p. 13.

³² *Ibid.*, pp. 15-16.

³³ *Ibid.*, p. 16.

³⁴ *Ibid.*, p. 17.

³⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

nécessité de construire un corps flottant, un corps fusiforme et un corps propulseur pour apprendre à devenir meilleur nageur en l'absence de l'utilisation de tout appareil de soutien, de respiration ou de propulsion.

Conclusion

Finalement, bien avant Raymond Catteau, des théoriciens pédagogues attachés à l'enseignement de la natation, selon une approche dite naturelle (Blache, 1913 ; Villepion, 1929 ; Schœbel, 1942, 1947 ; Siener, 1943, 1948), avaient déjà sur un plan théorique et pratique appliqué à l'endroit de la formation des nageurs scolaires ou sportifs la nécessité de construire, sur des bases scientifiques fondées, un corps flottant et pisciforme pour adapter la motricité humaine aux contraintes et aux ressources de l'eau d'une part, et de la pratique de la natation de forme utilitaire ou sportive d'autre part. Cette étude historique et épistémologique montre que la construction d'un corps flottant et fusiforme, capable de s'auto-propulser en s'oxygénant sans artifice pour devenir meilleur nageur, remonte au moins au début du XX^e siècle. Ainsi, ce qui est présenté aujourd'hui comme étant l'apanage *de la pédagogie de la natation de demain* (Catteau, 2008) semble en partie déjà daté d'hier. En outre, ce travail interroge plus généralement les rapports entre la temporalité des découvertes scientifiques et leur prise en compte dans le domaine de la pédagogie. En l'espèce, les méthodes qui ont proposé dès le début du XX^e siècle (Beulque & Descarpentries, 1922) un enseignement rationnel de la natation en ayant alors recours à des appareils à suspension d'élèves (potence, appareil de Trotzier), sont restées à l'époque en définitive à distance des données scientifiques relatives en l'occurrence au corps flottant³⁷ et à l'hydrodynamisme³⁸. On peut supposer que contrairement à l'enseignement dit naturel de la natation qui laissait, dans une certaine mesure, un relatif espace de liberté d'action aux apprentis nageurs (photo 2), les méthodes par suspension plaçaient quant à elles les débutants, alors sanglés ou attachés à une potence³⁹, sous la férule et les injonctions⁴⁰ permanentes d'un maître pour les surveiller et les dresser mécaniquement à la technique de la brasse orthodoxe dans l'optique d'éviter la noyade et de leur donner plus de force physique voire morale (Vigarello, 1978) durant un temps scolaire.

Bibliographie

- ERARD, C. & CATTEAU, A. (2008), « Les trois modèles d'analyse de l'enseignement de la natation de Raymond Catteau (1950-2006) : influences pédagogiques et scientifiques » in Munoz, L. (dir.), *Usages corporels et pratiques sportives aquatiques du XVIII^e au XX^e siècle*, Paris, Ed. L'Harmattan, Tome II, pp. 101-123.
- MAUSS, M. (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- VIGARELLO, G. (1978), *Le corps redressé*, Paris, Delarge.

³⁷ La poussée d'Archimède date du III^e siècle av. JC.

³⁸ La pénétration d'un corps dans un fluide.

³⁹ De manière métaphorique, ce mot renvoie à l'exécution d'un condamné.

⁴⁰ C'est-à-dire l'exécution des quatre positions successives de la technique de la brasse orthodoxe.

L'accès au football professionnel : une préoccupation populaire ?

Etude en Seine-Saint-Denis sur les représentations des réussites et sur l'importance donnée au football

Samuel Duvillet

Doctorant

Université de Paris Ouest Nanterre La Défense – CeRSM

(Nanterre – France)

duvillletsamuel@hotmail.fr

« Cette école-là en vaut bien une autre »¹. Cette phrase à l'apparence anodine, prononcée il y a plus de 40 ans par le père de l'ancien footballeur français, Dominique Rocheteau, pour répondre à la mère du joueur qui s'inquiétait du devenir de son fils, semble prendre de nos jours un sens plus profond. Si, à l'époque de l'enfance du célèbre attaquant de l'équipe de France des années 1970 et 1980, les joueurs de football faisaient déjà rêver des générations de jeunes français, ils n'étaient pas encore des sportifs devenus millionnaires grâce à leurs compétences footballistiques². De nos jours, la réussite professionnelle dans le football assure, pour ceux qui la connaissent, une aisance financière indéniable et une position sociale privilégiée que le vocable « star », employé par les médias pour définir les meilleurs joueurs, ne fait qu'illustrer. On assiste donc, dans notre société libérale à économie de marché, à un renversement des modes d'ascension sociale puisque des compétences sportives ou artistiques peuvent devenir un faire-valoir plus attractif que la réussite dans les études supérieures. D'un point de vue économique, les compétences sportives des footballeurs ont un potentiel plus élevé que les compétences scolaires. Ceci pouvant peut-être expliquer, en partie, le rêve d'une jeunesse obnubilée par la carrière de footballeur notamment à l'intérieur des couches populaires, où « dans les banlieues, les études sociologiques confirment qu'une majorité de jeunes issus des quartiers défavorisés ne rêve que de devenir footballeur professionnel. Le sport est perçu comme un moyen, voire le moyen de promotion sociale » (Raballand, 2009 : 332). Si je pose justement la relation des milieux populaires avec le football, et non pas celle avec les autres couches sociales, c'est que la profession de footballeur professionnel entretient « une relation privilégiée avec les catégories populaires qui y sont nettement plus représentées que chez les sportifs de haut-niveau » (Bertrand, 2008 : 74). Même si, « leur présence est cependant loin d'être hégémonique » et que, « contrairement à une image de sens commun, il n'y a pas de monopole des membres des classes populaires dans cette profession » (Bertrand, *op. cit.* : 74). Loin de former un monopole, la récente multiplication des affaires médiatiques liées, de près ou de loin, aux origines sociales des joueurs de l'équipe de France a néanmoins renouvelé cette perception d'un football dominé par les classes inférieures.

Face à cette idée de sens commun, se pose irrémédiablement la question de savoir ce qui se passe à la source pour expliquer cette réussite des « modestes » dans le football. De cette interrogation est ensuite née une problématique : la carrière de footballeur professionnel est-elle une préoccupation populaire et peut-on dire que leur engagement dans cette voie professionnelle est maîtrisé ?

¹ Dirand, Joly, 1976 : p.21.

² En 1982, le salaire mensuel moyen des joueurs évoluant en première division française était de 24 000 francs (Bouvet, 1996 : 121) alors que ce chiffre est aujourd'hui évalué par l'UNFP (Union Nationale des Footballeurs Professionnels) à 47 000 euros.

Par l'ascension sociale et la réussite économique qu'il peut assurer, le métier de footballeur se positionne forcément comme alléchant pour tout jeune passionné de cette discipline sportive et qui lui voue, qui plus est, un culte. Il exerce une attractivité encore plus forte pour les milieux populaires qui voient en ce sport une opportunité de s'élever socialement sans avoir à triompher de la (souvent) périlleuse voie scolaire qui les attend. Il représente un projet d'ascension sociale pour les couches sociales inférieures qui paraît également les mettre à l'abri d'une transformation profonde de leur être social (habitus), contrairement aux réussites individuelles par l'école qui impliquent très souvent une transformation de la personnalité sociale, par acculturation et réseau d'interconnaissances (confrontation à de nouvelles normes et valeurs), pouvant déboucher sur «*un clivage du moi*»³, «*un conflit interne central*»⁴, formant alors des «*névrosés de classes*»⁵ ou des «*hybrides sociaux*»⁶. Mais avant la réussite ou l'échec, les strass et les paillettes du professionnalisme, et à une échelle plus locale, se trouvent les petits clubs amateurs, ceux qui initient et forment un panel très large d'enfants dont seul quelques-uns rejoindront le très élitiste⁷ métier de footballeur. L'objet de l'étude était donc celui-ci, comprendre ce qui se passe, principalement du côté des familles, des clubs et des anciens pratiquants, avant l'âge d'entrée dans les structures de formation au sport professionnel. Par une enquête de terrain dans différents clubs de football de la Seine-Saint-Denis, concernant des villes socialement différentes, mon travail a consisté à analyser la mobilisation parentale dans le capital sportif de leur enfant, à un âge où les perspectives du sport de haut niveau sont encore lointaines. Quelles catégories sociales accordent le plus d'importance à la performance sportive de leur enfant ? Quels parents adoptent le plus un comportement visant à placer la pratique sportive comme une alternative à l'école ? Outre les parents, mon enquête s'est également construite autour de différents acteurs du monde du football (entraîneurs, responsables, anciens pratiquants). Cette communication est l'occasion de présenter certains aspects de cette recherche et de l'ouvrir à une discussion.

1. Appuis théoriques, méthodologie et traitement de ma subjectivité face aux enquêtés

Avant d'exposer ces résultats, il m'a semblé qu'un bref retour sur la nature théorique et méthodologique de ce travail était nécessaire dans le but de rendre la lecture de cette communication le plus épistémologiquement juste et lisible pour tous.

Cadre théorique

Théoriquement, ma recherche s'inscrit dans la tradition renouvelée du travail sociologique de Pierre Bourdieu pour qui chaque individu est le résultat d'une socialisation passée. Une socialisation qui hiérarchise et stratifie les individus par leurs ressources économiques, sociales et culturelles, en les plaçant irrémédiablement en situation de dominants ou de dominés, selon que leurs capitaux sont prépondérants ou subordonnés à ceux des individus qu'ils rencontrent. Néanmoins par sa forme renouvelée, la théorie accorde une importance particulière au passé singulier de l'acteur. Plus précisément, il s'agit de s'appuyer sur la

³ Lahire, 2001 : 70.

⁴ Lahire, *op. cit.* : 74.

⁵ Vincent De Gaulejac, *La névrose de classe*, 1995.

⁶ Beaud, 2002 : 309.

⁷ «*Le monde professionnel est élitiste et n'a pas besoin de plus de 100 nouveaux joueurs par an alors que, dans le même temps, ce sont plus de 150 000 jeunes qui sortent du système éducatif français sans diplôme*». Raballand, *op. cit.* : 332.

théorie de l'acteur pluriel développée par Bernard Lahire, qui construit une sociologie « *dispositionnaliste et contextualiste* » où « *il convient d'étudier les traces dispositionnelles laissées par les expériences sociales passées et comment sont déclenchées les dispositions à sentir, à croire et agir selon les contextes d'action* » (Lahire, 2005 : 305). Il n'est donc pas question de voir l'individu comme une simple « *synthèse* » de tout ce qu'il a « *vécu antérieurement* », mais plutôt de prendre en compte l'importance « *des socialisations individuelles* » (Lahire, 2001 : 79) dans un but de toujours expliquer socialement les comportements. Il s'agit là d'une alerte pour tout enquêteur de terrain, une distinction doit se faire entre les propriétés générales d'un groupe et l'individu que l'on a en face de soi. C'est avec cette approche de l'hétérogénéité des acteurs que j'ai construit l'analyse de mon enquête de terrain, tout en cherchant à rapprocher certains comportements à certaines caractéristiques sociales. Quel est, socialement, le dénominateur commun à tel comportement ou à telle pratique ? Outre cet appui théorique principal, mon argumentaire s'est également construit avec l'appui de toute une partie de la littérature en sociologie de l'école, des familles, des milieux populaires, du sport, de la reproduction sociale et de la culture.

L'enquête de terrain

Du point de vue méthodologique, ce travail de recherche, limité dans le temps de par sa nature⁸, s'est traduit sur le terrain par une enquête dans quatre clubs de football de la Seine-Saint-Denis. Un département de la banlieue parisienne davantage associé à une homogénéité sociale pauvre et violente qu'aux quartiers favorisés qui composent également cette banlieue. Les clubs où je me suis rendu sont situés dans des villes socialement différentes⁹, voire très opposées¹⁰. J'y ai effectué des observations et de multiples entretiens, principalement au bord des terrains. Ce travail de recherche dans les clubs a constitué la moitié de mon travail empirique. La moitié restante fut consacrée à des entretiens qualitatifs, de type semi-directif, avec de jeunes adultes¹¹, passionnés de football et ayant connu une ascension sociale grâce à des études. Pourquoi s'être entretenu avec ces enquêtés ? Premièrement pour leur profil sportif, dans le but de croiser les informations recueillies dans les clubs et de répondre à certaines de mes interrogations restées sans réponse. Deuxièmement pour leur profil social. Originaires ou proches des milieux populaires, il était question d'analyser comment ils ont vécu leurs réussites scolaires et sociales tout en cernant leur représentation actuelle du métier de football.

Mon enquête se résume donc à un croisement de données entre les observations faites au bord des terrains et les entretiens réalisés avec différents acteurs (parents, dirigeants/responsables, éducateurs).

Posture face aux enquêtés

Il convient également de traiter de ma subjectivité face au sujet et aux enquêtés lors de cette recherche. En effet, mon histoire sociale a joué un rôle à chacune des étapes de mon raisonnement et de mon enquête, étant même à l'origine de mon questionnement. Lorsque

⁸ Un mémoire de Master 2.

⁹ Aubervilliers, Les Lilas, Villemomble, Le Raincy.

¹⁰ Le Raincy est la ville la plus riche du département, les foyers fiscaux de cette ville déclarent un revenu annuel net moyen de 37 750 €. Du côté d'Aubervilliers, ville la plus pauvre du département, les foyers fiscaux déclarent un revenu annuel moyen de 14 462 € net.

¹¹ Ces enquêtés sont des sujets ayant grandi en milieux populaires ou près de la culture populaire urbaine. Ils ont connu une scolarité publique proche de leur habitat (établissements ZEP, ZUS) et la réussite dans les études supérieures (Bac + 5). Du point de vue sportif, ils ont tous pratiqué le football dans un club populaire pendant leur enfance et leur adolescence.

j'évoque ce passé il s'agit avant tout de ma scolarité en ZUS¹², ma vie sociale dans les clubs de football et de judo de la banlieue parisienne, la manutention en intérim lors des vacances d'été, ma vie familiale en HLM, l'hétérogénéité culturelle de mon réseau social d'amis puis aujourd'hui l'Université, ses savoirs et son monde social et culturel différent. Ma posture sociale, proche des milieux populaires et de leurs pratiques (sportives et culturelles), amène à questionner ma subjectivité dans cette recherche. Une recherche qui s'est servie de l'être social pluriel que je suis, plaçant l'expérience sociale passé comme un atout.

C'est par cette conscience du danger, pour le chercheur et la recherche, de la proximité sociale que je me suis estimé capable de ne pas « *succomber à la complaisance complice* » et au « *prophétisme social* » (Bourdieu, 1968 : 41-42). Ceci sans négliger lors de mon enquête l'atout de mon habitus, assimilé aux milieux populaires, afin de ne pas mettre les enquêtés face à un « *malaise lié à une certaine distance culturelle et sociale* » (Beaud, Weber, 2010 : 173). En effet, il aurait été dommageable de nier certaines ressemblances avec les enquêtés (la passion du football, l'environnement de vie, la culture populaire urbaine) en créant une distance sociale qui est en réalité très faible, surtout lorsque je me trouve dans ces contextes d'action. Un atout qui s'est traduit par une proximité avec les enquêtés sans avoir à faire un réel effort de posture ou de camouflage. « *Une partie du savoir-faire de l'enquêteur relève de l'« art du camouflage » : il s'agit de ne pas éveiller la méfiance, de gagner la confiance, de ne pas « se faire repérer », quitte à prendre quelques précautions pour se « désituer ».* » (Mauger, 1991 : 127).

2. La mobilisation sportive des parents marquée par les inégalités sociales.

Comme dans le système scolaire, l'ethos familial, la stabilité économique, les compétences sportives et éducatives des parents sont autant de critères pouvant potentialiser la réussite sportive d'un enfant. Si le sport est, dans l'imaginaire collectif, davantage méritocratique que l'école, on s'aperçoit par une enquête à petite échelle, combinée aux travaux déjà existants, que les enfants ne sont pas égaux entre eux, principalement, et encore une fois, à cause des caractéristiques de leurs origines sociales. En effet, parmi les parents mobilisés étudiés, aucun n'a paru être confronté à une extrême pauvreté et à une extrême domination sociale. Ils travaillent tous et ont pour la plupart un emploi stable leur permettant d'assister aux entraînements, aux matchs et de suivre au jour le jour la progression sportive de leur fils. Autre fait intéressant, la langue française n'est pas un obstacle majeur dans leur vie. Malgré certaines différences entre ces parents mobilisés, ils se situent tous, sur l'échelle sociale, entre les classes populaires supérieures et les classes moyennes. Lorsque leur statut social est trop faible, les parents semblent être face à des contextes économiques et sociaux qui inhibent une mobilisation sportive forte¹³. Tout apparaît comme s'il existait une frontière à l'intérieur des milieux populaires à partir de laquelle l'investissement sportif ou scolaire des parents devenait impossible. Un investissement personnel est lié, quel que soit le domaine, au temps dont une personne dispose. Dans le cas des parents mobilisés pour la pratique sportive de leur enfant, on peut décrire l'investissement par le fait de : faciliter le transport de l'enfant vers ses lieux de pratique, assister à ses performances, lui donner des conseils efficaces sur ses performances (la technique, la tactique, le physique et le mental), assurer un équilibre familial permettant à l'enfant de se concentrer positivement sur son apprentissage sportif, guider ses choix sportifs et scolaires (clubs, structures de haut-niveau, etc.)... Au-delà des compétences sportives, cette liste fait apparaître qu'un parent mobilisé dans le football pour

¹² Le lycée d'obtention de mon baccalauréat est, selon le classement des lycées de l'*Express* ou du *Figaro* parmi les 30 lycées du pays ayant le plus faible taux de réussite au baccalauréat.

¹³ A l'inverse, lorsque les parents occupent une position élevée dans la hiérarchie sociale, ils semblent se désintéresser des perspectives de carrière que le football peut offrir.

son enfant est un parent qui consacre une partie de son temps à cet effet. Les entraînements, les matchs, les tournois, impliquent souvent de « sacrifier » son temps libre, une partie de ses soirées et ses week-ends. Pour être présent, il faut donc avoir le temps, ce qui implique d'être à l'écart de précarités économiques et sociales. A Aubervilliers, la démobilisation parentale est un comportement généralisé bien avant la catégorie U13, soit la catégorie d'âge des 11-13 ans, ma cible prioritaire dans cette recherche. *« Oui mais regardez là (un entraînement a lieu pendant notre entretien), c'est les U10-U11, ils sont encore petits pourtant, c'est petit là (en insistant) mais les parents, on les voit pas. »*¹⁴. Les clubs de football, surtout lorsqu'ils ne possèdent pas de moyens très importants, comptent sur les parents dans les sections jeunes pour assurer le transport des équipes lors des matchs à l'extérieur. *« Je vais même vous dire quand on a pas de car pour les déplacements, bah on y va pas, on déclare forfait parce qu'il y a aucuns parents pour accompagner. »*¹⁵. Je n'ai pu rencontrer au cours de mes recherches ces parents qui ne se présentent jamais autour des terrains de football. Un comportement observé dans chacun des clubs étudiés mais dans des proportions différentes. L'approche de ces parents s'est avérée complexe, car en étant absents des lieux de mon enquête je ne sais pas où les trouver. Un travail d'enquête pour remonter des enfants foteux aux parents absents auraient été trop coûteux en temps pour un mémoire de recherche. J'ai donc tenté de combler ce vide empirique en m'appuyant sur d'autres travaux et en intégrant cette question de l'absence des parents dans mes grilles d'entretien.

La loi du temps

*« Aux Mureaux j'ai fait ce constat, les parents qui vont accompagner, c'est les Guadeloupéens, les Martiniquais, les parents qui maîtrisent bien l'français. Chez les Africains des milieux très populaires les gamins, ils vivent leur vie. Comme mes potes que j'emmenais au foot en voiture ou qu'on allait en bus, j'avais 17-18 ans et eux c'était ça ils vivaient leur vie ils travaillaient déjà, les parents ils s'en foutaient, c'est pas que ça les intéresse pas mais c'est bon y'a le club. Et j'ai vu dans le tennis par exemple, tous les parents viennent avec leurs enfants, c'est des gens qui ont le temps, c'est des cadres voilà... »*¹⁶. Ce constat semble assez proche de celui que je pose, les parents qui ont pour langue maternelle le français (antillais, deuxième ou troisième génération d'immigrés) sont ceux qui se mobilisent le plus. De plus, un investissement demande souvent d'avoir un emploi du temps professionnel flexible ou de type 35 heures. *« Beaucoup de parents ont décrit l'impact de la pratique du tennis par un de leurs enfants sur leurs propres activités. Un des pères interrogés a décrit ainsi cet impact : « Je considère que je suis très impliqué dans la pratique du tennis de ma fille, au point de réaménager mon emploi du temps (réunions et autres obligations professionnelles), si cela m'est possible, pour pouvoir assister à un match. J'aime être présent lorsque mes enfants participent à une compétition. ». Une autre mère interrogée souligne que les activités de ses enfants venaient rogner le temps consacré à ses activités personnelles. Elle déclare : Je dis aux gens que je ne peux rester que jusqu'à une certaine heure, parce que je dois accompagner ma fille ou mon fils quelque part. On essaye de trouver un équilibre, mais en fait, ce qui se passe, c'est qu'on a systématiquement dix minutes de retard, où qu'on aille. »*¹⁷. Cette étude sur le tennis montre deux choses. Tout d'abord, ces parents plutôt de classes moyennes font beaucoup d'effort pour accompagner au maximum leur enfant dans ses pratiques, même si cela nécessite un ajustement de leur emploi du temps.

¹⁴ Entretien d'un responsable du club. Duvallet, *op. cit.* : 97.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Entretien d'un ancien pratiquant en phase d'ascension sociale. Duvallet, *op. cit.* : 112-113.

¹⁷ Martha E. Ewing, Ryan A. Hedstrom, Alexandra R. Wiesner, *Perception de l'engagement des parents dans la pratique du tennis de leur enfant*, STAPS, 2004, 64, 53-70, p.62.

Ensuite, il apparaît que leur situation professionnelle permet une certaine autonomie dans la gestion de leur temps (cadres, fonctionnaires). Une autonomie professionnelle dont ne disposent pas les travailleurs précaires de notre pays. Leur travail (souvent épuisant physiquement) ne permet pas un engagement rigoureux dans la pratique de l'enfant. Les parents intéressent les clubs surtout lorsqu'ils sont véhiculés et que les clubs ne disposent pas de car. Un parent qui n'est pas véhiculé, ne peut pas proposer ses services au club en tant qu'accompagnant. Il ne peut également pas faire le voyage avec le groupe car chaque place disponible dans les voitures est utilisée pour un enfant (parfois deux). Une attente¹⁸, de la part des encadrants, à laquelle seuls les parents les plus favorisés des milieux populaires peuvent répondre. Comment alors se montrer mobilisé aux yeux du club lorsqu'on ne dispose pas de véhicule, qu'on doit s'occuper des frères et sœurs de l'enfant footballeur et/ou qu'on travaille tard en semaine et parfois le week-end ? Le rapport au temps est crucial dans l'optique d'accéder au football professionnel. Devenir athlète de haut niveau est un projet à long terme qui implique une rigueur de la part de l'athlète et de son entourage. Dans sa description du « sous-prolétaire »¹⁹ Bourdieu marque ce qui sépare, à l'intérieur des milieux populaires, les travailleurs à faible statut social (ouvriers, petits employés, etc.) qui peuvent néanmoins construire et se projeter, des personnes encore plus dominées (chômeurs, intérimaires, travailleurs précaires, étrangers pauvres) qui peuvent difficilement s'engager dans un projet à long terme, comme celui du projet sportif ou scolaire de ses enfants. Chez les parents rencontrés, très mobilisés, le projet sportif de l'enfant est ancré dans leur éducation. L'entrée dans des structures de haut niveau, si les enfants sont sélectionnés, semble être une suite logique et une orientation qui va être prise par l'ensemble de la famille. Au football comme à l'école, les enfants entrent en concurrence dès leur entrée dans l'activité car il n'y a pas de place pour tout le monde. Et tout comme à l'école, le football est un projet de longue date qui se construit d'étapes en étapes et où les parents peuvent potentialiser la réussite future. « *L'étude détaillée des parcours permet de montrer que, si l'entrée dans le club professionnel est précoce (en moyenne entre 13 et 14 ans), elle est en fait le produit d'une trajectoire sportive déjà longue, qui a permis la construction progressive de leur engagement. L'analyse rétrospective met ainsi en lumière le long travail de persuasion qui rend possible l'adhésion au projet sportif, fondée sur le sentiment d'être 'fait pour ça'.* » (Bertrand, *op. cit.* : 74). Bien qu'ayant décidé, lors de cette communication, d'accentuer mon explication de la démobilisation sportive des parents par la notion sociale du temps, il me faut préciser que celle-ci est aussi le fait d'autres facteurs, tels que la culture populaire urbaine (la honte des enfants vis-à-vis de leurs parents), la proximité spatiale du club et le profil sociologique des équipes dirigeantes (tourné vers les classes moyennes), tous développés dans mon travail de recherche.

3. Une préoccupation populaire mal maîtrisée

Relation de causes à effet ou pas, on retrouve dans les centres de formation des apprentis footballeurs qui ne sont que très rarement issus des couches les plus basses de la population.

¹⁸ « Le thème le plus souvent extrait des entretiens (80 % des entraîneurs) est « l'investissement indispensable des parents » dans la pratique de l'enfant. Ils parlent de 'la nécessité de l'implication des parents' en temps, ou matérielle, d'un ou des deux parents, de leur 'présence indispensable'. Parallèlement, il est favorable que les 'parents s'y intéressent' ». Delforge, Le Scanff, 2006 : 47.

¹⁹ « La position d'extrême précarité du sous-prolétaire empêche qu'il se rapporte à de quelconques potentialités objectives : elle ne renferme donc aucune visée de l'avenir. A ce compte, les possibles envisagés sont tels qu'impossibles à réaliser : « Le champ de l'avenir réel est extrêmement réduit pour le sous-prolétaire, condamné à projeter des possibles impossibles ». On formera donc les projets les plus improbables, car tout paraît se passer « comme si rien ne semblait vraiment impossible tant que rien n'était réellement possible » Bolmain, 2009 : 61.

« Il faut noter que, contrairement à une autre image courante, les aspirants footballeurs étudiés sont rarement issus des franges des classes populaires les plus touchées par la précarité professionnelle et économique. Malgré l'importante proportion d'ouvriers, les cas de pères confrontés au chômage sont rares »²⁰. En effet, les jeunes footballeurs, motivés par la perspective d'en faire leur métier, doivent gérer plusieurs contraintes : la culture des rues (risque d'un enfermement dans la pratique urbaine du football de rue²¹), se déplacer vers les structures d'entraînements adaptées aux ambitions sportives, rester mobilisé dans le système scolaire, peser objectivement ses chances de réussite, décider de son orientation sportive.

A l'intérieur même des milieux populaires, l'égalité des chances dans le sport n'existe pas ; on ne devient que très rarement un sportif de haut niveau lorsque la structure familiale est instable (économie, habitat, composition familiale) et que l'on doit constamment composer avec les aléas de la vie²². L'instabilité économique d'une famille et ses difficultés culturelles et sociales rendent aléatoire autant la réussite sportive que la réussite scolaire. « C'est par le biais des inclinaisons et habitudes exigées par la pratique pugilistique que les jeunes issus des familles les plus démunies se trouvent éliminés : devenir boxeur exige de fait une régularité de vie, un sens de la discipline, un ascétisme physique et mental qui ne peuvent se développer dans des conditions sociales et économiques marquées par l'instabilité chronique et la désorganisation temporelle. En deçà d'un certain seuil de stabilité personnelle et familiale objective, il devient hautement improbable d'acquérir les dispositions corporelles et morales indispensables pour endurer avec succès l'apprentissage de ce sport. » (Wacquant, 2002 : 45). Le seuil de stabilité décrit par Wacquant pour la boxe, apparaît correspondre à la frontière sociale de la mobilisation sportive parentale que j'ai décrit dans le football. Plus l'individu est entouré de difficultés sociales et d'un entourage peu au fait des codes sportifs et scolaires, plus son accès au sport de haut niveau apparaît comme étant peu maîtrisé et très aléatoire. L'engagement sans codes et maîtrise dans la discipline amène certains à passer à côté d'une carrière (par manque de soutien et de conseils objectifs) pendant que d'autres s'enferment dans un projet de footballeur en délaissant le projet scolaire. Un oubli qui sera, par la suite, lourd de conséquences (pas de diplômes). Le football réunit tous les critères ; la passion, l'ascension sociale et l'argent. Le football reste une préoccupation populaire dans le sens où il occupe tous les esprits, mais plus on se rapproche des couches sociales basses, plus l'accès au football professionnel se révèle mal maîtrisé par les parents.

Bibliographie

- BEAUD, S. (2002), *"80 % au bac" et après ? : Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris, La découverte.
- BERTRAND, J. (2008), *La fabrique des footballeurs*, thèse de doctorat.
- BOURDIEU, P. PASSERON, J.-C. CHAMBOREDON J.-C., (1968), *Le Métier de sociologue*, Paris, EHESS et Mouton Editeur, 430 p.
- CHARLOT, B. (1999), *Le rapport au savoir en milieu populaire*, Anthropos.
- DE GAULEJAC, V. (1995), *La névrose de classe*, 2ème édition, Hommes et groupes éditeurs.

²⁰ Bertrand, op.cit : 74.

²¹ Travert, 1998 : 91. En 2009, sur 10 000 habitants de la Seine-Saint-Denis, 215 avaient une licence de footballeur contre 341 du point de vue de la moyenne nationale. L'ensemble des disciplines sportives est moins pratiqué dans ce département. Ces données nous signalent que les habitants du 93 sont moins inscrits dans une pratique officielle du sport.

²² « Le cours normal du temps est troublé et parfois interrompu, par des ruptures, heureuses ou malheureuses, prévisibles ou accidentelles. L'analyse des bilans fait apparaître des événements qui ponctuent l'existence et parfois la bouleversent. A les lire on a souvent le sentiment qu'ils sont (ou ont été) sur une sorte de ligne de crête et que leur vie pourrait (ou a pu) basculer vers le soleil ou l'ombre à la suite d'un événement, d'une rencontre ». Charlot, 1999 : 58.

- DELFORGE, Le SCANFF, (2006), « Perception des entraîneurs sur l'impact favorable et défavorable des parents sur les joueurs de tennis », *Revue STAPS*, 27, pp. 39-56.
- DUVILLET, S. (2011), *L'accès au football professionnel : une préoccupation populaire ?*, mémoire de recherche.
- GORON, J. (2010), *Destins scolaires et destins sportifs : un jeu de l'INF de Clairefontaine (2003-2010)*, thèse de doctorat.
- LAHIRE, B. (2001), *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
- LAHIRE, B. (2004), *La culture des individus*, La découverte.
- LAHIRE, B. (2005), « Sociologie dispositionnaliste et sport. Généralistes et spécialistes », dans *Dispositions et pratiques sportives : débats actuels en sociologie du sport*, Paris, L'Harmattan.
- MAUGER, G. (1991), *Enquêter en milieu populaire*, Genèses, 6.
- PINCON, M., PINCON-CHARLOT, M. (1991), *Pratiques d'enquête dans l'aristocratie et la grande bourgeoisie : distance sociale et conditions spécifiques de l'entretien semi-directif*, Genèses, 3.
- RABALLAND, MARTEAU, (2009) *Le football, illustration d'un mal français*, *Etudes*.
- TRAVERT, M. (2003) *L'envers du stade*.
- WACQUANT, L. (2002) *Corps et âme, carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, 2^{ème} édition, Ed. Agone.
- WAHL, LANFRANCHI. (1995) *Les footballeurs professionnels des années trente à nos jours*, La vie quotidienne.
- WEBER, F., BEAUD, S. (2010) *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte.

Transmission de connaissance dans une salle de musculation dans un ghetto newyorkais et de boxe thaï en banlieue parisienne

Akim Oualhaci
Doctorant en sociologie
Centre de Recherches sur le Sport & le Mouvement
Université de Paris Ouest Nanterre La Défense
(Nanterre – France)
CUNY Graduate Center
(New York – Etats-Unis)
akim1_o@yahoo.fr

Cette communication est issue de ma thèse dans laquelle je compare les pratiques du culturisme et de la boxe dans un ghetto noir de New York et la boxe thaïlandaise dans une banlieue populaire parisienne en m'appuyant sur une enquête ethnographique. Je me propose de montrer comment la transmission de techniques corporelles participe à la reproduction des classes populaires.

I. La fabrique de la docilité

L'apprentissage du culturisme et de la boxe thaï fait que les pratiquants développent une capacité à faire ce qu'ils ont appris de manière instantanée sans un long processus de réflexion en mobilisant des savoir-faire incorporés tout en les adaptant à la situation (développer tel muscle par rapport à un autre, changer l'angle de l'exercice pour le culturiste ; « trouver la solution » stratégique en un laps de temps infinitésimal lors d'un combat par la bonne combinaison de coups par exemple pour le thaï-boxeur). Le boxeur est mis en situation contemplative uniquement par séquences durant l'apprentissage et non pas en combat, alors que le culturiste l'est plus souvent, notamment devant le miroir. La pratique corporelle rapproche au plus près l'action et la réflexion.

Le culturisme et la boxe thaï sont des techniques du corps et des formes de connaissance pratique qui sont transmises de manière orale et corporelle. Bien que l'on trouve ici et là quelques guides et autres ouvrages d'entraînement, ces pratiques ont en commun l'absence d'exégèse dans le mode d'apprentissage. Ainsi, le corps est un agent médiateur de la transmission de connaissance.

Fabrice, entraîneur de boxe thaï, qui circule dans les rangs, s'arrête auprès de deux boxeurs, et après avoir vu l'un d'eux asséner un low-kick à l'autre et avoir vu réagir ce dernier de manière très rigide, Fabrice lui dit « t'as vu là quand il t'a mis le low-kick, c'est en souplesse, et toi t'es trop rigide, t'es là comme ça, [il l'imité en le caricaturant : il reste droit, fixe, et met un enchaînement gauche droite très stéréotypé], nan, il faut être souple [Fabrice se met en bonne position, il bouge en souplesse, regarde le premier boxeur et se met en face de lui, ce qui veut dire qu'il lui demande que tous deux lui montrent], comme ça, là regarde, si lui il te met un low-kick, tu bloques tranquille et tu remises en souplesse », le boxeur met un low-kick à Fabrice tranquillement, il bloque et remise, Fabrice prévient « avec la garde haute, sinon, lui il t'envoie ses poings », Fabrice baisse sa garde et le boxeur envoie ses poings pour montrer que sans garde, ils arrivent à destination, puis Fabrice se met à lui parler et lui montrer directement. [note de terrain]

Les techniques culturistes ne sont pas réellement enseignées par un entraîneur. Les pratiquants effectuent leur entraînement de manière autonome. Il n'y a pas, comme dans la

boxe thaï, de cours collectifs. Il peut y avoir dans la salle de musculation un instructeur particulier qui s'occupe essentiellement des femmes en dirigeant leurs séances individuellement lorsque ces dernières le désirent. Marcus est le manager de la salle, il veille à ce que tout se passe bien, donne quelques cours particuliers et conseille les pratiquants. Il dit :

Je leur donne des conseils, comment faire un exercice, comment positionner leur bras, quel genre d'exercice est bien pour la partie du corps qu'ils veulent travailler.

Dans la salle de musculation comme dans celle de boxe thaï, il y a un transfert de compétences entre pratiquants. Les culturistes et les boxeurs acquièrent les techniques pratiques en observant et aussi en enseignant aux autres, plus souvent en boxe thaï. Lorsqu'un culturiste ou un boxeur expérimenté apprend à un pratiquant moins expérimenté comment soulever de la fonte ou lancer un coup de pied, il lui montre comment faire l'exercice en s'aidant de mots. Cette connaissance pratique est apprise autant avec le langage qu'avec le corps, comme l'illustre cette note de terrain :

Trois hommes d'une vingtaine d'années sont en train de travailler leur biceps sur la poulie, et un homme massif d'une quarantaine d'années leur montre comment faire correctement l'exercice et leur donne des conseils. Puis, il part. Trois autres hommes massifs, la trentaine passée, sont en train de travailler leurs pecs à tour de rôle sur le butterfly, l'un d'eux faisant sa pause remarque le petit groupe travailler leurs biceps, et alors que c'était son tour il s'assied sur la machine et dit à son partenaire « montre leur comment faire », son partenaire s'exécute. Il leur montre alors comment faire l'exercice correctement. La poulie était trop haute, du coup ils travaillaient trop les deltoïdes avant. Elle doit être au même niveau que l'épaule et le coude doit rester immobile, ils doivent fléchir uniquement l'avant-bras et rien d'autre.

Le culturiste qui reçoit les conseils est docile, au double sens de se laisser apprendre et d'obéir, et on observe qu'il se relâche musculairement à l'arrivée du tuteur. La docilité et l'obéissance dont fait preuve ce culturiste reposent sur sa croyance au charisme du culturiste qui prête conseil et en sa légitimité – qu'elle soit visible dans le cas du culturiste ou acquise par le gain de combats ou titres pour le boxeur. Si un culturiste ou un boxeur se laisse aller à exécuter les mouvements qu'on lui montre, c'est qu'il croit en leur efficacité précisément parce qu'il voit qu'ils ont fonctionné sur autrui. Omar, 25 ans, pratique depuis plusieurs années, dit que dès les premiers entraînements, il s'en est totalement remis aux entraîneurs et à leurs consignes en toute docilité :

J'avais pas d'idées préconçues par rapport à ça en fait. Je me suis dit qu'ils connaissent mieux que moi, donc si il faut faire comme ça ben vas-y c'est parti, on va faire comme ça. J'avais pas d'idées préconçues là-dessus en fait, je suis arrivé en me disant bon je dois apprendre, ils m'apprennent comme ça ben je vais apprendre comme ça c'est tout. Ça m'a pas posé de problèmes.

Comme toute pratique que l'on doit apprendre, le culturisme et la boxe thaï reposent en partie sur la plasticité accordée aux corps et sur une docilité des pratiquants fondée sur la reconnaissance de celui qui enseigne la technique, même si cette docilité doit également s'obtenir par tout un travail pédagogique.

Leroy, entraîneur de boxe anglaise dans une salle de Brooklyn, préfère entraîner ceux qui n'ont jamais pratiqué, et aussi les enfants. Il affirme que les meilleurs élèves sont les femmes :

C'est ce que je recherche quand j'entraîne un boxeur. Je recherche un gars qui... tu vois, ça doit être un mécanicien, je recherche des mécaniciens, tu vois ce que je veux dire. Tu dois trouver la panne avant de pouvoir la réparer et si ils peuvent trouver la panne comme je veux, la réparation est là, c'est bon, c'est quelque chose de remarquable. J'aime les types qui n'ont jamais pratiqué la boxe. J'aime les enfants, tu vois ce que je veux dire.

Enquêteur : C'est plus facile d'enseigner aux enfants?

Leroy : Tu sais qui font les meilleurs boxeurs ? Les femmes ! Tu sais pourquoi? Parce que leur corps, contrairement aux hommes, les hommes pensent avec cette testostérone masculine, tu vois ce que je veux dire. Si tu dis à un gars, balance un direct, d'accord, il veut que ce direct transperce le mur, tu vois ce que je veux dire, alors qu'une femme va naturellement allonger son direct en tournant, même la manière dont le bas de son corps, c'est ce que possède un boxeur, la partie basse et la taille. Cette partie aide les épaules à bouger, se dégager vite fait, tu comprends. Mais quand une femme vient là, c'est genre sa partie basse, elle a son propre cerveau, elle pense par elle-même. Donc si je dis à une femme de balancer la main droite, ça va me prendre 15 à 20 minutes pour lui montrer comment balancer la main droite en pivotant avec sa taille, alors qu'avec un homme, trois ou quatre jours, d'accord, parce qu'il n'est pas prêt à déconnecter cette partie (le buste) et cette partie (les jambes), il comprend pas, c'est comme un pistolet, la gâchette, le chien, et la balle, ils ne réalisent pas, c'est ce qu'ils perdent, et une femme a déjà compris ça, elle comprend, elle comprend son corps, parce qu'elle est faite comme Eve de toute manière, c'est pour ça qu'elle a l'avantage [rires] tu sais, on a toujours pensé qu'on avait quelque chose à voir avec ça, mais crois moi, on en est loin, on doit laisser la science dire la vérité.

Mais l'inculcation de la pratique ne va pas sans résistance et certains peuvent rechigner :

Pendant le rassemblement final, Fabrice se plaint de certains boxeurs qu'il croit têtus. Il dit que « y'en a, si tu leur ouvres la tête [il fait le geste], tu trouves une pierre », ça fait rire, il poursuit « ah ouais, j'te jure ! ». [Note de terrain]

Mounir, boxeur de 19 ans, dit que certains boxeurs assimilent les conseils à des critiques et que lui-même lorsqu'il a débuté acceptait difficilement la critique :

Y'en a ils prennent ça comme une critique personnelle. Moi franchement au début, moi aussi ça me soulait. Je mettais une gauche 'nan c'est pas bon' tout ça, parce que pour toi une gauche c'est une gauche, elle va lui arriver dans la figure. Mais après 'ton bras il est pas là, t'es mal protégé' tout ça, toi tu le vois pas au début, tu te dis 'mais si c'est bon' dans ta tête t'es persuadé que c'est bien. Après quand tu regardes tu vois que c'est pas bien, au bout d'un moment tu te dis 'si il te dit ça, c'est pas pour rien'. Même par rapport à notre club, je trouve que c'est un plus par rapport à d'autres clubs. Y'a des clubs où tu vas, tu tapes dans un sac, l'entraîneur te regarde, il sait que ce que tu fais c'est pas bien, il va te regarder, il va te dire 'continue', alors qu'ici on prend le temps de t'expliquer, Fabrice t'arrête, des fois il te parle une heure, tant que le geste est pas bon il te lâche pas. Ça c'est bien, parce que y'a des clubs franchement, ils te calculent même pas.

On voit donc qu'il existe des résistances, mais qu'en même temps ces résistances donnent l'occasion aux entraîneurs de réaffirmer, de manière certes détournée, la nécessité pour les boxeurs d'être dociles et donc de redoubler d'effort afin d'obtenir de la docilité et peut-être convaincre les boxeurs d'en faire preuve.

II. L'économie du don pédagogique : le don de connaissance et le contre-don de reconnaissance

Il est très improbable qu'un débutant, en boxe thaï comme en culturisme, donne des conseils à un pratiquant plus expérimenté. Mounir avoue ne pas trop aimer donner des conseils aux autres boxeurs car il ne se sent pas assez légitime, il pratique depuis deux ans et n'a pas encore fait de compétition. Mais en l'état de sa pratique, il est, pour l'instant, plus disposé à recevoir des conseils qu'à véritablement en donner:

Moi déjà quand je tourne avec un débutant j'essaie de le faire travailler, mais j'aime pas trop dire parce que je trouve que j'ai pas l'expérience, pour moi ça serait me gonfler un peu tu vois. Si il fait une grosse erreur, je vais lui dire, par exemple je vais lui dire après lui avoir mis un coup tu vois, je vais lui dire 'voilà c'était ouvert'. Mais j'aime pas ça. Pour moi ça serait prétentieux de donner des conseils parce que je suis pas encore prêt pour donner des conseils aux gens.

Enquêteur : Et toi comment tu prends les conseils d'autres boxeurs ?

Mounir : Franchement y'a même des mecs de mon niveau ou un peu moins, ils m'ont donné des conseils, après je les suis ou pas, des fois c'est bidon, des fois des débutants ils te disent des trucs et pour leur faire plaisir tu dis ouais mais tu sais que voilà. Mais quand un ancien me donne des conseils, j'essaie de les suivre.

Omar, qui a déjà six combats à son actif et un séjour dans un camp d'entraînement en Thaïlande, se dit en rien supérieur aux autres boxeurs, mais il se permet de donner quelques conseils aux débutants et signale comment le groupe se reproduit à travers la transmission du savoir et des compétences pugilistiques pour laquelle œuvre en partie une rhétorique familialiste:

C'est vrai qu'à la salle des fois quand y'a des débutants ou les mecs quand je vois qu'ils font des fautes, j'ai pas la prétention d'être meilleur qu'eux mais je leur montre ou je leur dis 'ouais fais attention fais comme ça' ou si je vois que le mec est novice mais qu'il cherche plus à faire de la vitesse ou à travailler en puissance, je lui dis 'nan vas-y tranquille, travaille tranquille, essaie de t'appliquer dans ton geste'. C'est vrai que t'as tendance à essayer de corriger les fautes que tu vois autour de toi, comme les anciens ont fait avec toi auparavant, donc tu suis un peu le courant on va dire. C'est l'ambiance familiale du club qui veut ça aussi.

Cet échange est marqué par un mécanisme d'obligations réciproques qui peut, accessoirement, intensifier des relations sociales préexistantes: obligation d'enseigner ce que l'on sait, et obligation d'apprendre ce que l'on nous enseigne. Ce don de connaissance, qui n'est pas gratuit, est presque un cadeau empoisonné car le contre-don est sous forme de reconnaissance du charisme de l'enseignant et donc de son pouvoir. « Donner, dit Mauss, c'est manifester sa supériorité » (Mauss, 2006 : 269). Celui qui offre ses connaissances se

positionne donc en détenteur d'un savoir précieux qui le place en position de pouvoir. La générosité pédagogique apparente du culturiste ou boxeur confirmé est en fait un « mensonge social » (Mauss, *op. cit.* : 147) à soi-même et aux autres, une disposition qui demande à être reconnue et récompensée symboliquement. Elle s'inscrit elle-même dans une chaîne de dons et contre-dons. Celui qui transmet une technique a lui-même reçu don de celle-ci en reconnaissant l'autorité de son entraîneur, puis il est devenu lui-même entraîneur et se sent redevable de son ancien entraîneur voire de la discipline en tant que telle.

L'entraîneur de boxe thaï est un agent désintéressé pour la plupart du temps bénévole dans l'association qu'est le club de boxe thaï, qui « donne de son temps ». Fabrice, qui a eu un véritable « *coup de foudre* » pour la boxe thaï et pour qui la boxe thaï est « *un sport magnifique* », dit que « *rien ne lui a autant apporté* », sa femme, ses enfants bien sûr, mais « *la boxe, c'est spécial* », il ne pense pas qu'il pourra « *rendre ce que la boxe thaï [lui] a donné* ». La passion qu'a Fabrice pour la boxe thaï est un véritable sacerdoce pugilistique et l'oblige à « rendre » ce que la boxe lui a « donné ». Puisque la boxe thaï lui a donné, Fabrice étant un homme d'honneur, il doit nécessairement lui rendre, car s'il ne rend pas, il déroge, perd son honneur et devient subordonné. Nabil, boxeur de 23 ans, aide souvent les entraîneurs à entraîner les enfants qui ont, depuis peu, une session pour eux juste avant celle des adultes. Il confie avoir beaucoup de plaisir à entraîner les enfants. Il en retire un certain prestige :

Nabil : Ils m'ont proposé, j'ai pas hésité une seconde. Et le fait d'être avec les petits, j'apprends énormément, parce que tu vois les petits quand ils mettent leurs coups ils sont vraiment décontractés, eux ils sont dans l'ambiance, ils prennent plaisir. Quand tu vois un petit rigoler, prendre plaisir, y'a rien de plus joyeux. Quand je te dis que ça atteint l'extérieur, ce week-end j'étais à un mariage, y'avait un des petits que j'ai à la salle, il est parti voir une de ses cousines 'hé, c'est mon entraîneur de boxe !' il lui a parlé, je sais pas ce qui lui a dit, mais il souriait tu vois, il était content. Voilà ça montre que nous, ce que les anciens nous ont appris, je suis en train, parmi tant d'autres, je suis en train de l'imprégner aux petits, et les petits, eux, quand ils vont grandir 'ah, lui c'était mon entraîneur de boxe, il faisait ça et ça, moi aussi je veux faire...' et après ça devient un cercle.

Les boxeurs socialisés au sein de cette pratique ont toutes les chances d'acquérir cette disposition à redonner du savoir pugilistique, ce qui nourrit les mécanismes de reproduction de la boxe, de ses techniques, de sa tradition et de sa morale. Ces transmetteurs ont passé le filtre de la sélection objective qui égraine le nombre de pratiquants à mesure que le temps passe, que la fatigue lasse, que les blessures s'accumulent, ou que la démotivation s'installe.

Darrell, boxeur puis entraîneur de boxe anglaise à New York, dit non seulement qu'il s'est entraîné dur et surtout qu'il a beaucoup étudié afin de devenir un bon boxeur. Une fois sa carrière professionnelle interrompue précocement, Darrell a voulu transmettre ses connaissances dans le club et aussi aider les plus jeunes à ne pas se diriger vers une carrière déviante. Le fait d'être boxeur, selon lui, permet d'avoir du « respect » de la part des autres. Cette reconnaissance fait partie des profits symboliques accordés aux boxeurs surtout dans les quartiers stigmatisés, que ce soit en France ou aux États-Unis, où l'honneur est central :

Darrell : Ouais j'aime voir les gens changer leur vie, ils peuvent prendre le mauvais chemin tu vois, et finir en prison, et je leur dis d'essayer la boxe, « je l'ai fait, ça a marché pour moi, c'est pas aussi que vous croyez, si on s'y consacre » et quand ils écoutent, ils voient les résultats. J'ai parlé à Randall parce qu'il prenait le mauvais chemin, il se faisait arrêter, il allait en prison et je lui ai dit : « qu'est-ce que tu veux ? Être un clochard ou faire quelque chose de ta vie ? ». Il a écouté et a pris la chose au sérieux, maintenant ça a changé toute sa vie. Un jour il m'a appelé pour me remercier et me dire : « c'est grâce à toi ». Ça change

parce que quand tu deviens boxeur, plein de gens te regardent comme si t'étais un héros. Les gens te respectent beaucoup pour ça.

Les pratiquants ont toutes les chances de vouloir « faire comme » leurs entraîneurs, et être ainsi portés à participer à la reproduction du groupe et son *ethos*. Outre le fait que l'économie du don crée des alliances, elle est aussi profondément agonistique. Le combat de boxe thaïlandaise est à la fois un échange de coups et de connaissances. Cette dimension agonistique du don a partie liée pas tant avec les biens matériels qu'avec une certaine logique de l'honneur selon laquelle les pratiquants agissent ou luttent pour le prestige. Mauss dit que « donner c'est déjà détruire » (Mauss, *op. cit.* : 201). Le don, comme la boxe thaï, est aussi un combat.

Conclusion

En acquérant un ensemble de techniques propres au culturisme ou à la boxe, notamment à travers des rituels de manipulation symbolique de la force et de la violence qui reposent sur sa docilité, le pratiquant ne fait pas que reproduire les formes sensibles qu'il perçoit, il acquiert également des catégories de pensées, des manières d'être spécifiques, et saisit également, et donc intériorise, des rapports de sens et de force. Malgré le discours familialiste et la vision irénique de la salle que peuvent en donner boxeurs et entraîneurs, il se consolide des rapports de force et des relations de pouvoir fondés notamment sur l'économie du don pédagogique au cours de laquelle la circulation apparemment désintéressée de savoirs incorporés crée des hiérarchies et qui ont pour enjeu « le monopole de la manipulation légitime des biens » pugilistiques et culturistes. La pratique produit des hommes dignes de porter dans leur corps, et de transmettre, les intérêts et l'honneur du groupe en ce que les pratiquants constituent une force symbolique ; le groupe, ses intérêts, son capital symbolique et matériel étant menacés par le chômage, la précarité, la stigmatisation, et la déviance.

Références

MAUSS, M. (2006), « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, pp.145-279.

Connaissance implicite et intelligibilité pratique : les entraîneurs experts en gymnastique artistique

Cathy Rolland

Enseignante – Doctorante

UFR STAPS Clermont-Ferrand, Laboratoire ACTé (Clermont-Ferrand)

Cathy.Rolland@univbpclermont.fr

Marc Cizeron

Maître de conférences

UFR STAPS Clermont-Ferrand, Laboratoire ACTé (Clermont-Ferrand)

Marc.Cizeron@univ-bpclermont.fr

I. Introduction

La question des connaissances est posée de manière aigüe et récurrente dans le domaine de l'intervention éducative en général, et notamment dans le champ des Activités Physiques et Sportives. En effet, l'intervention est envisagée, dans le domaine du sport, comme un "acte professionnel mettant en œuvre des compétences, des savoirs d'expérience et théoriques au service d'un objectif, dans différents champs (l'école, le club sportif, les loisirs actifs, la rééducation, la psychomotricité, etc.)"¹. Cette manière de caractériser l'intervention fait écho aux propos de Bourdoncle (1993) pour qui la compétence même manifeste du professionnel ne suffit pas à fonder la reconnaissance d'une professionnalité. Cette dernière semble adossée à la mise à jour, par un processus de rationalisation d'expériences professionnelles personnelles ou de travaux scientifiques, de connaissances dites théoriques (Saury & Sève, 2004). Dans le domaine de l'entraînement, ces connaissances formalisées constituent des référentiels académiques qui permettent aux intervenants d'asseoir la légitimité professionnelle de leur communauté, et d'y insérer d'autres membres par un processus de transmission et de certification.

Cependant, comme le souligne Bourdoncle (1993), les situations professionnelles sont des situations problématiques pour les intervenants. Elles échappent à la rationalité. Schön (1994) a mis en évidence les limites du modèle de la science appliquée pour rendre compte de la capacité à œuvrer dans des situations problématiques, dynamiques, marquées par l'incertitude et le conflit de valeurs. Plus particulièrement dans le domaine de l'entraînement, Sève et al. (2004) ont montré que les entraîneurs de haut niveau ajustent en permanence leurs interventions aux spécificités des situations d'entraînement et exploitent les opportunités qu'elles offrent.

Ancrée dans cette épistémologie de l'agir professionnel, qui reconnaît l'expression de connaissances d'expérience en situation, notre étude s'est plus particulièrement intéressée à l'activité des entraîneurs experts en gymnastique artistique. Elle porte sur l'identification et la caractérisation des connaissances que les entraîneurs en gymnastique mobilisent pour agir efficacement en situation d'entraînement, et plus précisément en situation d'optimisation des réalisations motrices des gymnastes. Ces connaissances demandent à être dévoilées et formalisées car elles ne s'exhibent pas en tant que connaissances ; elles sont implicites et se manifestent dans l'action, une action finalisée par l'amélioration, au fil des répétitions des gymnastes sur les agrès, des mouvements produits. Ces mouvements corporels présentent les caractéristiques d'être rapides, complexes dans leur enchaînement et leur exploitation combinée de tous les plans de l'espace. Leur transformation progressive engage les entraîneurs dans une activité intense d'observation et une activité d'interactions avec les

¹ Définition proposée par l'Association pour la Recherche sur l'Intervention en Sport (ARIS)

gymnastes qui peuvent prendre la forme d'adresses verbales, de manipulations corporelles, de démonstrations.

II. Cadre théorique et méthodologique

L'anthropologie a été choisie comme ancrage scientifique car elle permet d'envisager une compréhension des interventions des entraîneurs auprès des gymnastes fondée sur leur expérience en situation. Elle possède le pouvoir d'appréhender les activités telles qu'elles se font, en évitant de les catégoriser *a priori* relativement aux discours officiels des professions, qui servent parfois de justifications aux praticiens. Le cadre théorique est celui de l'action située (Suchman, 1987), l'enjeu étant de saisir les connaissances enchâssées dans une "action située", la situation étant envisagée comme construite par l'acteur. L'acteur, engagé dans une action, construit une signification ou interprétation personnelle de son action et de la situation. Comprendre consiste alors à accéder au sens que revêtent leurs activités pour les acteurs, c'est-à-dire à la façon dont ils font l'expérience des situations et les interprètent. Comprendre suppose ainsi de préserver les contextes naturels d'accomplissements et les préoccupations de transformation d'ordre pratique.

Le terrain de l'étude était celui de l'entraînement sportif de haut niveau : un club sportif de niveau national, ainsi que deux centres nationaux de la Fédération Française de Gymnastique (FFG). Deux entraîneurs féminins et douze entraîneurs masculins ont été suivis pendant deux ans au cours de leur activité professionnelle auprès de gymnastes de haut niveau âgés de 7 à 23 ans. Ils sont identifiés dans la suite du texte par les lettres de A à N.

Deux types de matériaux complémentaires ont été élaborés : i) Des matériaux étiques, de description du flux de comportements de l'entraîneur tels que ses communications verbales, ses placements et déplacements par rapport aux gymnastes, aux agrès, ses gestes, ses manipulations corporelles des gymnastes. Ces matériaux, recueillis à l'aide de support papier, audio et vidéo constituent des traces de l'activité qui, présentées à l'entraîneur, permettent d'envisager l'activité à un niveau significatif. Ils favorisent l'explicitation par l'entraîneur de son activité réelle passée ; ii) Des matériaux émiques, de descriptions issues des verbalisations réflexives produites par l'entraîneur au cours d'entretiens en cours, ou post-entraînement. L'entraîneur était invité à décrire ce qu'il avait repéré comme particulièrement significatif dans l'habileté gymnique observée et à expliciter les liens qu'il établit entre ce qu'il avait perçu et les prescriptions de transformation proposées aux gymnastes.

Les matériaux recueillis ont fait l'objet d'une analyse qualitative inductive selon la méthode de comparaison continue (Glaser & Strauss, 1992). Cette analyse, tout en restant ancrée dans les données empiriques, mobilise des "*concepts sensibilisateurs*" (Guillemette, 2006) capables de dépasser l'évidence de premier niveau et de faire émerger des catégories et des propositions théoriques.

III. Résultats

1. Faire apprendre une habileté gymnique : faire transiter le corps de phase de placement en phase de placement

Au cours des séquences d'apprentissage des habiletés gymniques, les entraîneurs donnent à voir des interventions quasi-systématiques auprès des gymnastes les incitant à des régulations au fil de leurs essais successifs. L'explicitation des connaissances que mobilisent les entraîneurs participants pour intervenir auprès des gymnastes révèle que ces régulations portent sur ce qu'ils nomment des "phases de placement". Ces phases de placement sont pour eux des séquences discrètes des habiletés gymniques qui correspondent à des formes de corps spatialement situées dans l'espace d'évolution, à certains moments de la réalisation. Elles sont des phases transitoires qui structurent le mouvement gymnique en une succession de figures géométriques successives dessinées par le positionnement dans l'espace des différentes « *entités corporelles discrètes* » (Cizeron, 2002). Elles constituent pour les entraîneurs des

étapes spatiales et temporelles qu'ils s'attachent à faire réaliser aux gymnastes : spatiales car elles ont pour fonction le déplacement de certaines entités corporelles pour atteindre la phase suivante et temporelles car leur réalisation suppose une durée suffisante et optimale pour assurer la continuité du mouvement. L'intervention de l'entraîneur I concernant la réalisation d'un "Diamidov" aux barres parallèles illustre cette association d'une connaissance des caractéristiques temporelles et spatiales permettant au balancé avant de remplir sa fonction d'étape intermédiaire, de transitoire vers la phase suivante : « *Là tu arrêtes ton balancé trop tôt. Finis ton balancé avant de déclencher la rotation. Tu n'as pas suffisamment de placement* ».

Leur fonction de relais confère aux phases de placement le statut d'étapes critiques pour la réussite de l'habileté. Ainsi, les entraîneurs focalisent leur attention ainsi que celle des gymnastes sur ces étapes en les représentant graphiquement à la craie sur des tableaux ou tapis, en mimant la forme réalisée ou attendue avec l'ensemble de leur corps ou leur main, en manipulant les gymnastes pour les placer précisément dans la position caractéristique de la phase concernée, etc.

L'enchaînement des phases de placement successives présente pour les entraîneurs un ordre logique, diachronique, qui leur permet de comprendre l'inadéquation de la réalisation à un moment par des erreurs de réalisation d'une phase de placement située historiquement en amont. Leurs interventions s'appuient sur leurs connaissances de relations causales entre phases successives comme le révèlent les explications fournies par l'entraîneur F concernant une habileté aux barres parallèles : « *si les épaules sont devant, ne sont pas au-dessus de la barre, il ne peut pas pousser sa barre pour prendre la position suivante* ».

Cet ordre causal diachronique organise les activités d'enquête des entraîneurs. En effet, lorsqu'ils manifestent des pannes d'interprétation des comportements des gymnastes, ils remontent dans la chaîne causale pour formuler des hypothèses sur ce qu'ils ne comprennent pas spontanément. La connaissance de cet ordre causal leur permet également d'expliquer un effet perçu du mouvement par la caractérisation d'une phase antécédente non directement perçue mais logiquement inférée. L'entraîneur C intervient auprès d'une gymnaste sur la phase d'impulsion du flip avant au sol à partir d'éléments perceptifs situés dans les phases postérieures : la position du corps à la pose des mains ainsi que l'espace investi au cours de la réalisation : « *Je vois la tête qui sort à la pose des mains donc je sais qu'elle fait pas la courbe avant à l'impulsion. En plus, y'a la longueur, elle pose ses mains tout près des pieds* ».

2. Faire apprendre une habileté gymnique : faire émerger en situation la ou les propriétés pertinentes d'une phase de placement à faire modifier par le gymnaste

Les phases de placement constituent pour les entraîneurs des totalités signifiantes qui agrègent les différentes propriétés qu'ils leur assignent et sur lesquelles ils interviennent pour améliorer les réalisations des gymnastes. L'analyse de l'activité des entraîneurs a fait émerger des propriétés de deux ordres : des propriétés physiologiques qui renvoient à des aspects morphologiques du mouvement gymnique et des propriétés intentionnelles qui concernent l'activité subjectivement vécue par le gymnaste, telle que l'entraîneur l'interprète. Les propriétés physiologiques comportent des propriétés géométriques qui correspondent à des figures géométriques que dessinent certaines parties du corps des gymnastes. Les entraîneurs repèrent et cherchent à modifier des angles, des lignes, des courbes. La position qu'occupe cette figure ou certaines entités corporelles dans l'espace d'évolution renvoie à des propriétés topologiques. L'explication de l'entraîneur L concernant la réalisation d'une sortie en barre fixe illustre une attention particulière portée à ces deux propriétés : « *On voulait qu'il sorte par cette position en courbe avant, le centre de gravité à peu près au niveau de la barre, le regard sur les pointes de pied* ». Les entraîneurs interviennent également sur des propriétés

dynamiques qui renvoient aux opérations motrices mises en œuvre au cours de la phase. Ces opérations motrices sont mises en œuvre pour les entraîneurs selon des propriétés micro-temporelles qui caractérisent le moment précis de déclenchement des actions, leur durée ainsi que leur structuration rythmique. L'entraîneur G indique par exemple au gymnaste de prolonger une action des talons pour améliorer la réalisation de son "Tkatchev" à la barre fixe : « *tu l'as fait en hâte l'action talons, donc en fait, elle n'est pas finie. Il faut qu'elle soit finie et après tu lâches la barre* ». Conjointement à ces propriétés physiologiques, les entraîneurs manifestent une connaissance des habiletés gymniques en tant que qu'action motrice impulsée par les intentions du gymnaste. Les interventions des entraîneurs visent à susciter chez les gymnastes une provocation, un contrôle intentionnel des actions : « *tu dois créer la position que je te demande. C'est à toi de le faire, par cette action* » (Entraîneur C). Elles orientent les gymnastes vers des intentions d'attention (ce qu'ils doivent penser, chercher à faire), des intentions de perception visuelle (ce qu'ils doivent chercher à voir), des intentions de sensations (ce qu'ils doivent chercher à éprouver corporellement) et des intentions praxiques (ce qu'ils doivent chercher à faire). De manière récurrente, les entraîneurs prescrivent en première intention des transformations relatives à des propriétés physiologiques des phases de placement. L'inefficacité constatée de ces interventions à générer les régulations attendues les engagent à prescrire des transformations relatives à des propriétés intentionnelles dont la connaissance s'avère plus délicate pour eux. En effet, afin de faciliter les apprentissages des gymnastes, les entraîneurs sont sollicités dans une activité intense de recherche permettant de faire émerger en situation ces propriétés physiologiques. Par exemple, la connaissance des propriétés d'*intentions de perception de sensations* suppose une activité de recherche afin d'accéder à une connaissance de ce qui est éprouvé corporellement, de ce qui fait l'objet d'une expérience corporelle intime. Cette difficulté se manifeste notamment à travers les adresses verbales destinées aux gymnastes qui lient des aspects observables du mouvement à des prescriptions d'intentions de perception de "sensations" qui ne leur indiquent pas précisément ce qui doit être senti : « *dans ton saut de mains, tu dois essayer de ressentir la même chose que quand on travaille la préparation de sortie, cette position là* » (Entraîneur C). Ainsi, les phases de placement ne sont plus seulement décrites relativement à ce qu'elles donnent à voir à l'entraîneur-observateur mais relativement à ce qui doit être mis en œuvre pour les réaliser. La phase de placement est alors envisagée comme le produit de l'activité d'un gymnaste pensant, agissant, percevant.

L'ensemble des propriétés physiologiques et intentionnelles s'ordonnent pour les entraîneurs dans des relations causales que nous avons qualifiées de synchroniques, c'est-à-dire au sein même de la phase. Une cohérence s'établit ainsi pour les entraîneurs entre l'ensemble des propriétés qu'ils établissent pour une même phase. Cette cohérence se synthétise au plan perceptif dans des formes de corps que les entraîneurs reconnaissent comme typiques. La typicalité repose sur cette cohérence interne mais également sur la fonction de la phase au sein de l'habileté globale, c'est-à-dire sur son rôle critique pour la réussite des phases postérieures. Ainsi, les entraîneurs s'appuient sur un modèle empirique de causalité pratique pour observer et intervenir auprès des gymnastes : en agissant sur une phase de placement, ils agissent sur les autres, en agissant sur une propriété, ils agissent sur les autres et en percevant un aspect partiel d'une phase, ils peuvent la caractériser globalement.

IV. Discussion

L'identification de ces phases de placement par les entraîneurs apparaît comme une composante des processus par lesquels ils se rendent intelligible l'activité des gymnastes s'exerçant à réaliser des habiletés. Cette intelligibilité repose sur des formes de corps perçues. Ces formes constituent pour les entraîneurs des totalités signifiantes qui condensent un réseau de relations causales entre les propriétés qu'ils leur assignent au cours même de l'activité

d'intervention afin d'optimiser les réalisations. Cette intelligibilité repose en conséquence sur un ordre causal simplificateur de la complexité. Les diagnostics que les entraîneurs établissent en situation s'appuient sur des élaborations cognitives qui leur permettent d'appréhender de façon simple une réalité complexe. Le sens qu'ils construisent des réalisations des gymnastes rend simples leurs perceptions et jugements : ils voient des entités corporelles discrètes, des lignes, des angles, des retards, des états toniques ou relâchés, etc. S'inscrivant dans un réseau de relations causales, ce qu'ils voient a une signification en termes d'efficacité du mouvement. Une pensée complexe qui s'efforce de « *distinguer sans disjoindre* » (Morin, 2005 : 23) semble à l'œuvre au cours des interventions.

L'intelligibilité que les entraîneurs manifestent est située. Les propriétés des phases de placement émergent en cours d'intervention en fonction de leur pertinence dans l'action située. En effet, les entraîneurs ajustent en permanence leurs interventions en fonction du pouvoir de régulation des propriétés des phases évoquées, pouvoir qu'ils constatent au fil des essais des gymnastes. Le caractère idiosyncrasique des réalisations des gymnastes les contraint à une activité d'exploration et d'interprétation permanente afin d'organiser leurs interventions auprès des gymnastes. Les résultats ont montré que leurs interprétations en situation des réalisations intègrent des caractéristiques hétéroclites, telles que la personnalité du gymnaste, son parcours sportif et médical, ses qualités de souplesse, de dynamisme, mais aussi le cours de l'histoire de leurs interactions continues avec les gymnastes. Ils révèlent le caractère adaptatif des interventions des entraîneurs.

L'activité des entraîneurs peut s'apparenter à celle du bricoleur qui selon Levi-Strauss (1962) s'arrange de la nature hétéroclite des composants sur lesquels il intervient. L'univers instrumental hétéroclite de l'entraîneur-bricoleur l'engage dans une activité d'expérimentations, de tests créant un monde d'émergences, d'élaborations de propriétés nouvelles, situées. Tout comme le bricoleur, l'entraîneur fonctionne sous le régime de la pertinence. Il s'assure que les solutions bricolées qu'il propose peuvent marcher *in situ*, ou *hic et nunc* (Thuderoz & Odin, 2010). Son expérience n'est pas livresque comme chez l'ingénieur ; elle est *intuitu personae*, fondée sur l'observation attentive des choses et de leurs relations (Dupont-Beurier, 2006 : 67).

V. Bibliographie

- BOURDONCLE, R. (1993), « La professionnalisation des enseignants : les limites d'un mythe », *Revue Française de Pédagogie*, 105, pp. 83-119.
- CIZERON, M. (2002), *Croyances factuelles et croyances représentationnelles : les bases anthropo-cognitives de l'expertise en enseignement scolaire de la gymnastique*, Thèse non publiée de doctorat en STAPS, Université Rennes 2.
- DUPONT-BEURIER, P.F. (2006), *Petite philosophie du bricoleur*, Toulouse, Milan.
- GLASER, B. & STRAUSS, A. (trad. Fr, Dodier, N. 1992), « La méthode comparative continue en analyse qualitative », In A. Strauss (textes réunis par I. Baszanger), *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, L'Harmattan.
- GUILLEMETTE, F. (2006), « L'approche de la *grounded theory* : pour innover ? », *Recherches qualitatives*, vol 26 (1), pp. 32-50.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MORIN, E. (2005), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil.
- SAURY, J., & SEVE, C. (2004), *L'entraînement*, Paris, Editions Revue EPS.
- SEVE, C. SAURY, J. & LEBLANC, S. (2004), « Planification et improvisation en entraînement », *Revue EPS*, 309, pp. 54-58.
- SCHÖN, D.A. (1994), *Le praticien réflexif. A la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, Montréal, Editions Logiques.

SUCHMAN, L. (1987), *Plans and situated action*, Cambridge, Cambridge University Press.
THUDEROZ, C., & ODIN, F. (2010), « L'artiste, entre le bricoleur et l'ingénieur. Une revisite de Levi-Strauss », in F. Odin, & C. Thuderoz (dir.), *Des mondes bricolés ? Art et science à l'épreuve de la notion de bricolage*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes.

Natation sportive et évolution. Le cauchemar de Darwin ?

Luc Collard
Professeur des Universités
GEPECS EA3625 TEC
(Paris – France)
luc.collard@parisdescartes.fr

I. Introduction. Le cauchemar de Darwin

En Sciences sociales, qui étudie le sport croise un jour ou l'autre l'idée de « Darwinisme sportif ». L'expression exerce une attraction quasi magique. Elle correspond pourtant à une vision simpliste et quelque peu erronée de la thèse darwinienne. Pour aller vite, quand on pense « Darwin », on pense à « la survie du plus apte ». La formule est tautologique. Qui sont les plus aptes ? Réponse : ceux qui survivent. Lesquels survivent ? Réponse : les plus aptes.

On doit cette affirmation péremptoire à Herbert Spencer (1857) – contemporain de Darwin - et père du *Social-darwinism*. Cette formule : « Darwinisme sportif » est elle-même inspirée de la Théorie économique du *Laisser-faire* d'Adam Smith qui, un siècle auparavant (1776), défendait le libéralisme extrême (« le renard libre dans le poulailler libre ») – système dont l'Amérique a encore du mal à se défaire aujourd'hui.

Pourquoi la formule « Darwinisme sportif » est-elle abusive ? En sport comme dans la nature, le meilleur n'est-il pas l'ennemi du bon ? Ne sont-ce pas les plus forts qui l'emportent à tous les coups ? Et bien, pas toujours ! C'est ce que nous allons montrer en choisissant un sport pourtant sans ambiguïté : la natation sportive, où la performance chronométrique est le seul critère de sélection. Or, peut-on trouver des nageurs plus rapides qui ne gagnent pas ? Oui, c'est paradoxalement le cas. L'Institution sportive ayant retenu 4 techniques de nage qui ne sont pas les « *actes traditionnels les plus efficaces* » (en italique : définition que Mauss (1934) donne des techniques du corps : 371)...

Dans la nature, des spécimens subordonnés font parfois mieux que survivre ; il leur arrive de prospérer. D'abord identifiés comme des animaux en sursis, ils ont fini par être considérés comme des éléments en équilibre stable avec les autres. Cela ne veut pas dire que les dominants sont moins méchants qu'on imaginait. C'est bien dans ce monde Darwinien régi par la survie des plus aptes que persistent parfois des spécimens moins forts, moins rapides, moins résistants. C'est par la modélisation mathématique – appelée Théorie des jeux – et le concept de Stratégie Evolutionnairement Stable (SES) que Maynard Smith (1958) le premier, a solutionné ce « cauchemar de Darwin ». « *J'ai l'intuition*, écrira plus tard Richard Dawkins (1976), *que nous pourrions en venir à considérer l'invention du concept de SES comme l'un des progrès les plus importants en matière de théorie de l'évolution depuis Darwin* » (p. 122). Une SES est une stratégie (en Théorie des jeux : une combinaison de tactiques, de choix) qui, si elle est adoptée par les membres d'une communauté, ne peut être améliorée par aucune autre stratégie. Elle permet de comprendre pourquoi, par exemple, des populations de colombes et de faucons peuvent se côtoyer à effectifs constants y compris lorsqu'elles ne peuvent échapper l'une à l'autre et doivent se disputer un même milieu carencé en nourriture. Plus récemment, l'idée de la survie de comportements faibles dans un monde d'égoïstes forts a été transplantée aux hommes en s'affranchissant (fort heureusement) de l'analyse génétique (West, Mouden, Gardner, 2011). Axelrod (2006) a

expérimenté une myriade de réactions de ses étudiants et de ses confrères face au fameux *Dilemme du prisonnier* de Tucker (1950). Il a observé la survie de stratégies conciliantes dès lors que le jeu est répété un certain nombre de fois. Maynard Smith avait vu juste. D'ailleurs utilisé pour sa démonstration, « le jeu de l'évolution » paru dans *Nature* (Maynard Smith, Price, 1973) sous le nom de : *Faucons vs colombes*, n'est autre qu'une forme de *Dilemme du prisonnier* avec équilibre de Nash (1951) en stratégie mixte (c'est-à-dire joué sur plusieurs coups, comme l'a expérimenté Axelrod – nous y reviendrons dans la démonstration).

Mais de là à dire que la natation sportive fait partie de ces jeux « pathologiques », n'y a-t-il pas un monde ? Les sports de courses (natation, voile, athlétisme, automobile) sont souvent perçus comme des jeux naturels, évidents, exempts de toute ambiguïté. À vrai dire, comme tout sport, il s'agit de constructions sociales à part entière. Bien connus en Théorie des jeux sous le nom de : « *jeux à n joueurs et à somme non nulle* », les sports de course sont précisément la catégorie la moins facile à solutionner dès lors qu'il y a un semblant d'interaction (Parlebas, 2005). Il en va différemment pour les duels (tennis, le football, le judo), c'est-à-dire les « *jeux à deux joueurs et à somme nulle* », où tout ce que l'un gagne, l'autre le perd. Dans ce contexte de duel, comme disent les commentateurs sportifs de football américain (un autre duel) : « *Bad Guys finish first* » (les mauvais garçons finissent premiers). Les jeux à somme nulle sont une école exemplaire de la domination par usage de la force ou de l'intimidation. Il n'y a pas d'ambiguïté qui tienne. C'est la loi du plus fort, du plus agressif. Ce n'est pas la même chose dans les sports de courses : tout ce que l'un gagne, l'autre ne le perd pas symétriquement. L'avantage pris sur un plan peut s'avérer un désavantage sur un autre plan. Le phénomène est bien connu dans les courses cyclistes sur piste où le joueur devançant a rarement l'ascendant. On voit alors les coureurs se jauger durant de longues secondes, en équilibre précaire, quasiment à l'arrêt. Le premier qui craque est condamné à faire la course en tête (c'est une expression qui ne saurait agréer au football !). C'est un peu à qui perd gagne, ou disons : « *Rien ne sert de courir, il faut partir à point* » (La Fontaine, 1668 : 204).

Si en natation, dès le « start » de départ, les nageurs filent à toute vitesse, certains restent immergés nettement plus longtemps que d'autres. Nous le verrons : la tactique d'immersion a barre sur la tactique de surface. Pourtant, rares sont les nageurs à privilégier de longues coulées... Pourquoi ? S'agit-il d'un problème technique ou est-on en présence d'une Stratégie Evolutionnairement Stable (SES) ?

II. Adaptation au milieu aquatique

1. Lorsque les répliqueurs sont des gènes

Voyons l'évolution des modes de nage. Certaines espèces animales, après avoir conquis la terre ferme – et au gré de dérèglements génétiques adéquats – sont retournées vers l'eau. Il y a de cela cinquante-cinq, soixante millions d'années (cette durée est impossible à apprécier à l'échelle humaine, malgré tous nos efforts d'imagination).

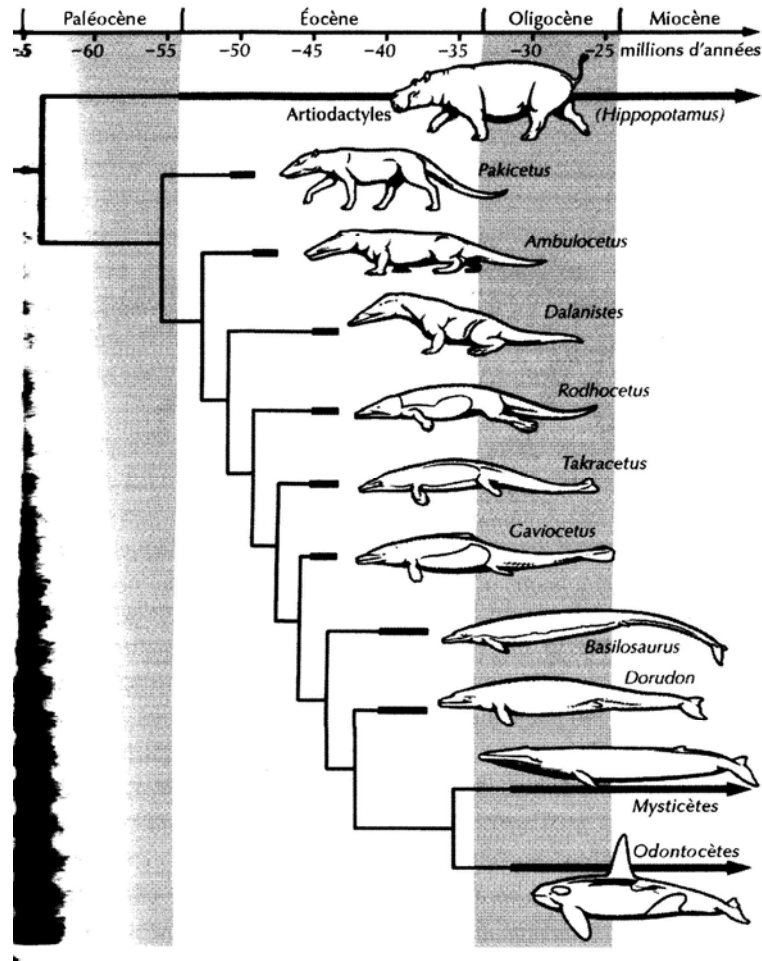


Fig. 1 : Adaptation progressive des morphologies terrestres vers les morphologies marines (tiré de Dawkins, 2009 : 187 – dessin de Carl Buell)

De nombreux paléontologues se sont intéressés à la descendance aquatique des mammifères terrestres (Barnes, Dmoning, Ray, 1985, Alexander, 1988, Berta, Ray, Wyss, 1989, Thewissen, Hussain, Arif, 1994). Récemment on a même découvert « The walking whale » (la baleine qui marche) ! Mis au jour dans le nord du bassin de l'Indus (Pakistan) en 1983, le *Pakicetus*, cet ancêtre de la baleine vécut il y a 50 millions d'années, et le crâne retrouvé mesure environ trente centimètres de long. Inadapté à la vie aquatique, il vivait en bord de mer et devait probablement s'immerger occasionnellement pour se protéger des prédateurs. La filiation entre le *Pakicetus* et la baleine a été déterminée par l'équipe de recherche en paléontologie de l'Université du Michigan sur la base du crâne trouvé, présentant de très fortes analogies avec ceux caractéristiques des baleines. Sa descendance, l'*Ambulocetus*, a été la première baleine à se déplacer à la fois dans l'eau et sur la terre ferme (Fig. 1). À en juger par ses vertèbres lombaires, l'*Ambulocetus* devait nager par ondulations dans un plan vertical, comme les cétacés actuels. En revanche, la queue de l'animal ne se terminait pas en nageoire caudale. Le rôle propulseur était dévolu aux pieds. Mammifère carnivore prédateur, long de trois mètres, d'environ 300 kg et amphibie, il vécut il y a 49 millions d'années et a été découvert par Hans Thewissen en 1998.

Ces études permettent d'étudier la phylogénèse à partir des transformations structurelles et moléculaires des squelettes. La similarité dans la morphologie et les possibilités de propulsion aquatique des cétacés (baleine, orque, dauphin) et des poissons est

symptomatique d'une convergence évolutionnaire. Cette convergence est associée aux contraintes similaires imposées par l'environnement physique et à la sélection intra et inter espèces pour adapter les techniques de nage à la vitesse et à l'endurance.

Inutile de mettre un phénotype d'homme en correspondance avec ces vertébrés aquatiques. Les différences sont majeures. Inutile également de revenir à une conception Lamarckienne surannée (1809) prétendant de façon illusoire que « *la fonction crée l'organe* ». Mais l'homme, qui ne nage pas naturellement, possède une faculté d'apprentissage par mimétisme qui le distingue de la plupart des autres animaux. C'est là une différence fondamentale. Tout ce qui constitue les particularités de l'homme peut se résumer à un mot : « La culture ». « *C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux*, précise Marcel Mauss (*op. cit.* : 371) : *par la transmission de ses techniques...* » Si l'homme n'a pas le monopole de l'apprentissage des techniques, il a pour lui (ou contre lui) que ses techniques ne sont pas préprogrammées dans un répertoire prédéterminé dont il hériterait à la naissance. L'être humain invente ses techniques, copie celle des autres. Il lui est donc vivement conseillé de s'inspirer de celles correspondant le mieux à l'objectif visé.

Le *proces* phylogénétique des mammifères terrestres recouvrant le milieu aquatique respecte deux principes : (i) ces espèces ont progressivement délaissé la surface ; (ii) l'action des membres tirant puis poussant l'eau a été remplacée par des ondulations ou des oscillations du corps entier.

Ces deux principes ont une conséquence sur l'efficacité propulsive. En restant en surface, les espèces animales n'ont d'autre choix que de pagayer ou d'onduler latéralement comme les sauriens (lézard, crocodile). Ceux qui pagayent recourent à la force de traînée propulsive (*drag-based propulsion*) selon le principe de l'action/réaction. Dès lors qu'ils ondulent ou s'immergent pour osciller dans un plan vertical (ou horizontal pour les poissons), les espèces usent d'une nouvelle force s'appliquant à 90° de la force de traînée : la force de portance propulsive (*lift-based propulsion*). Cette seconde force – qui est celle permettant aux oiseaux de voler – bénéficie d'un meilleur rendement aquatique que la *drag-based propulsion* (Fish, 1993, 1996). Où l'homme se situe-t-il dans ce pool propulsif ? Tout dépend de la technique qu'il endossera... Mais les découvertes des paléontologues sont sans appel : nous assistons à une transition de la *drag-based* vers la *lift-based propulsion* dans l'évolution des nages mammifères. L'*Ambulocetus* n'est plus car sa propulsion hybride – mi-terrestre, mi-aquatique, c'est-à-dire, ni terrestre, ni aquatique – ne lui a pas permis d'échapper aux dents de la mer.

2. Lorsque les répliqueurs sont des « mêmes »

La natation sportive semble suivre un chemin d'évolution accéléré (par rapport à celui de la Fig. 1). Cela passe par des moyens (encore) non génétiques, fort heureusement ! L'évolution – c'est-à-dire la survie différentielle d'entités qui se répliquent - ne se fait pas par des gènes mais par des « mêmes ». Les *mêmes* sont des entités culturelles qui se répliquent (Dawkins, *op. cit.*) : dans le cas de la natation, ce sont des savoir-agir, des stéréotypes moteurs, des représentations collectives sur « les bonnes façons de nager » qui sautent d'un cerveau à l'autre, d'un livre spécialisé à l'autre, d'un ordinateur à l'autre. Si la transmission des techniques du corps peut se faire par l'expérience active chez l'homme comme chez les animaux 'évolués', seuls les humains sont capables de propager leurs techniques par un processus qui, au sens large, peut être qualifié d'imitation. Le perroquet et le singe sont également dotés de pouvoirs d'imitation. Mais en réalité, ils copient le produit quand

l'homme copie les instructions. C'est ainsi que la plupart des grands champions de natation n'ont jamais vu leur entraîneur dans l'eau !

Si la copie du produit est sujette à de profondes modifications dès la première génération (système du « téléphone arabe »), la copie des instructions permet un haut degré de fidélité dans les réplifications. Cette fidélité assure longévité et fécondité de copie. C'est probablement la raison pour laquelle, malgré les apparences, les techniques du sport – qui devraient pourtant participer d'une recherche constante d'amélioration des performances – évoluent sans jamais s'éloigner de leur ligne de départ (Fig. 2). La surface n'est-elle pas le lieu idéal pour l'équilibre naturel de l'homme ? Ses membres allongés se terminant par des pagayes (les mains) ne sont-ils pas un appel à la propulsion de type rame ou roue à aubes ? « *Que les propulseurs agissent successivement (nages alternées : crawl, dos) ou ensemble (nages simultanées : brasse, papillon), écrit Catteau (2008), expert français en théorie de la natation, le problème reste le même: prendre en avant des masses d'eau importantes et les projeter derrière soi.* » (p. 70). Tout est dit ! Sauf qu'aucun mammifère marin ne se déplace en poussant des masses d'eau vers l'arrière à l'aide des membres.

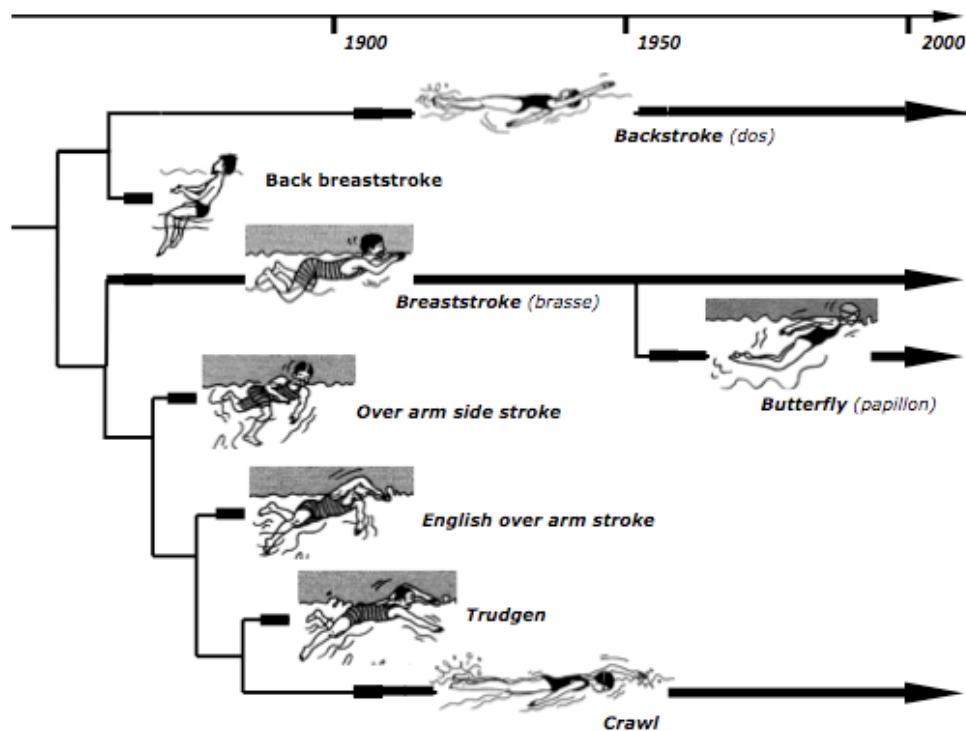


Fig. 2 : *Évolution des techniques sportives de nage depuis la fin du XIXe siècle (adapté de Pelayo, Maillard, Rozier, Chollet (1999))*

Aujourd'hui quatre techniques subsistent : le dos, la brasse, le papillon et le crawl. Aucune d'entre elles ne respecte les principes d'adaptation des mammifères marins au milieu aquatique : (i) immersion complète ; (ii) propulsion du corps entier par ondulations ou oscillations.

Il est tout de même curieux que les *mêmes* de la natation sportive soient allés à contre-courant des techniques issues de la sélection naturelle ! Peut-on dire que c'est normal ? Que l'homme n'est pas bâti pour nager autrement qu'en mettant un bras devant l'autre depuis la surface puis en recommençant... ?

Observons les données du Tab. 1. Ce tableau affiche l'évolution des performances sur 100m des vainqueurs des demi-finales lors de championnats européens. En 1982, lors des championnats d'Europe en petit bassin (25m), il n'y a pas de limite de distance avant que la tête des nageurs ne coupe la surface. En 2002 comme en 2008 et 2010, il n'est plus permis aux nageurs de sortir au-delà de la ligne des 15m en Dos, en Nage libre (épreuve systématiquement nagée en Crawl) et en Papillon. Mais "15m" représentent près des deux tiers d'un bassin de 25m. On peut ainsi voir si les nageurs passent plus de temps immergés qu'en surface.

Cela ne surprendra personne : on nage aujourd'hui plus vite qu'il y a trente ans. Plus surprenant est d'observer les nageurs « de l'ancien temps » se précipiter en surface juste après les virages alors que rien ne les y obligeait. On était tellement persuadé à l'époque d'être moins efficace sous l'eau ! En vingt ans, les coulées ont *grosso modo* doublé en distance. Par voie de conséquence, le nombre moyen de coups de bras par bassin a chuté significativement.

Cela dit, à bien y regarder, le Tab. 1 dévoile un paradoxe ; une double contrainte à la Bateson (1977) : (i) d'un côté, sur le plan diachronique, il est clair que plus les nageurs sont immergés, plus ils nagent vite ; (ii) de l'autre, sur le plan synchronique, on peut voir qu'aujourd'hui les nageurs sont loin d'utiliser les 60% de coulées autorisées (en crawl, « nage libre » la plus rapide, ils ne sont qu'à 30-40%) : privilégier les tactiques de surface ne veut rien dire d'autre que : « on nage plus vite comme ça ! ».

Épreuves en petit bassin (25m)/

Prestations des vainqueurs des ½ finales homes	Année	Temps moyen (s)	Coulée après le plongeon (m)**	Coulée après les virages (m)**	Pourcentage de distances nagées en dauphin	Nombre moyen de coups de bras en surface
100 m Papillon	1982	54,1	7	5	22%	40,0
	2002	51,4	13	11	46%	28,5
	2008*	50,3	14	11	47%	28,0
	2010	51,3	13	11	46%	28,0
100 m Dos	1982	56,3	7	4	19%	60,5
	2002	52,2	15	10	45%	51,0
	2008*	50,1	15	14	57%	39,5
	2010	50,3	15	13	54%	42,0
100 m Brasse	1982	62,2	7	6	25%	45,5
	2002	59,7	11	9	38%	38,0
	2008*	58	13	10	43%	34,0
	2010	58,3	13	10	43%	34,5
100 m Nage libre	1982	49,4	10	4	22%	68,0
	2002	48,2	12	6	30%	59,0
	2008*	45,6	13	10	43%	52,0
	2010	47,5	13	7	34%	55,5

* avec maillot en polyuréthane ** arrondi au nombre entier le plus proche

Tab.1 : Comparaison de plusieurs indicateurs lors des ½ finales des épreuves de 100m messieurs de Championnats d'Europe en bassin de 25m

Moins les nageurs passent de temps en surface, plus ils sont rapides. Pour autant les nageurs passent plus de temps en surface qu'en immersion. En 1982, la distance des coulées n'est

pas réglementée ; en 2002, 2008 et 2010 elle est limitée à 15m après chaque poussée du mur, soit 60m sur 100.

Puisque les nageurs experts sont tout à fait capables de se déplacer plus vite en immersion qu'en surface, pourquoi se limitent-ils ainsi ? Il est vrai que les nageurs « sous-marins » ont souvent été disqualifiés par le passé « pour excès de vitesse » (Collard, 2009). Mais pourquoi se priver des 60% de distances immergées autorisées ? Quand une technique se révèle plus performante, n'est-il pas normal qu'elle s'impose ? C'est que les techniques de nage sont aussi des « tactiques du corps » (Parlebas, 1999). Voyons ce que donne leur confrontation.

III. Une stratégie évolutionnairement stable ?

Nous pouvons modéliser la situation comme un jeu opposant les intérêts individuels (privilégier les coulées) au choix collectif (privilégier les 4 nages officielles). La résolution du jeu va nous mener à une SES (Stratégie Evolutionnairement Stable) montrant la possibilité de survie – et même la domination dans le pool des nages – de la tactique la moins apte à la vitesse. On s'éloigne *ipso facto* ce que l'on appelle généralement le « Darwinisme sportif ».

Le *Dilemme des nageurs* évoqué plus haut (Tab. 1) s'apparente à une forme de *Dilemme du prisonnier* nommée « Faucon vs colombe » en Théorie de l'évolution.

Deux tactiques s'opposent (Tab. 2):

- (1) Retrouver la surface au plus vite pour installer la nage officielle de l'épreuve et assurer les échanges respiratoires ainsi qu'une gestion optimale du potentiel énergétique (codage: *Surface*) ;
- (2) Rester immergé en apnée plus que les autres – voire le plus longtemps possible (15m) – pour passer sous la vague des nageurs de surface et jaillir au dernier moment (codage: *Coulée*).

	<i>Surface</i>	<i>Coulée</i>
<i>Surface</i>	Plutôt bon. Égalité des chances: que le meilleur gagne! <i>C'est l'intérêt collectif défendu par la Fédération</i>	Plutôt mauvais. L'autre bénéficie d'une moindre résistance à l'avancement et risque de sortir aux 15m devant moi
<i>Coulée</i>	Très bon. Avec ma coulée, je suis en mesure de passer sous la vague de l'autre et de le devancer aux 15m	Très mauvais. Chacun cherchant à prendre l'ascendant dans la coulée, il n'y a plus de passage sous la vague et un risque de disqualification au-delà des 15m

Tab. 2 : Règlement concernant le joueur « Ligne » pour les 4 possibilités du jeu

Si les nageurs jouent tous *Surface*, c'est la consécration des techniques officielles. L'égalité des chances est assurée. Que le meilleur gagne. L'intérêt collectif est assuré. Les mêmes de nage dominants se répliquent sans subir la moindre mutation : c'est en quelque sorte « l'immobilité par le mouvement ! » Si les nageurs se coordonnent en *Coulée*, l'égalité des chances est à nouveau assurée mais chacun cherchant à prendre l'ascendant sous l'eau risque d'atteindre et de dépasser la limite légale des 15m : attention aux disqualifications ! Un nageur *Coulée* rencontrant un ou des nageurs *Surface* a l'avantage de passer sous la vague du ou des concurrent(s). Nager en surface à une vitesse de 2m/s génère cinq fois plus de résistance à l'avancement que nager à cette même vitesse à un mètre de fond (Hertel, 1966). C'est la raison pour laquelle, cette situation est très favorable au nageur en immersion. Pour le ou les nageur(s) *Surface*, c'est plutôt mauvais. Seul avantage, en coupant plus rapidement la surface les nageurs peuvent limiter les apnées – et la dette d'oxygène correspondante – assurant plus vite les échanges respiratoires.

Au final, on a une situation collective satisfaisante mais non-équilibrée (case nord-ouest) : *Surface, Surface* (Tab. 2). Il est toujours de l'intérêt d'au moins un nageur de s'immerger plus longtemps que les autres (case sud-ouest). Mais si tous les nageurs aspirent à se retrouver en « Très bon », ils se coordonnent finalement en *Coulée, Coulée* (case sud-est) et risquent de s'entraîner mutuellement dans une spirale de disqualifications. Le dilemme bat son plein.

On peut tenter de solutionner le jeu en procédant à une formalisation logique. Nous allouons arbitrairement des « points » aux nageurs en fonction de la situation (Tab. 3).

(i) Le gagnant de la course a 10 points ;

(ii) Les perdants, 0 point ;

(iii) Les nageurs s'immergeant au-delà des 15m sont sanctionnés: -100 points.

Les gains sont arbitraires ; ils doivent juste respecter (i) > (ii) > (iii) qui correspondent à la réalité de terrain : il est bien plus pénalisant pour un nageur d'être disqualifié que de perdre – les sélections se faisant la plupart du temps à la place et au temps.

	<i>Surface</i>	<i>Coulée</i>
<i>Surface</i>	Plutôt bon. (+10 + 0)/2 = +5 points	Plutôt mauvais. 0 point
<i>Coulée</i>	Très bon. +10 points	Très mauvais. (+10 + 0 -100)/3 = -30 points

Tab. 3 : Règlement concernant le joueur « Ligne » pour les 4 possibilités du jeu

Case nord-ouest : +10 si on gagne, 0 si on perd ; considérant une équiprobabilité de réussir, l'espérance moyenne est de +5. Case sud-est, ça se complique : +10 pour la victoire, 0 pour la défaite, mais -100 pour la disqualification ; avec une résultante de -30 points.

Dans ce type de jeu paradoxal sans « point de selle » (c'est-à-dire sans case à la fois satisfaisante pour tous et équilibrée – telle qu'aucun joueur n'ait intérêt à changer de tactique si le ou les autre(s) maintient(nent) la sienne (leur)), la solution optimale est donnée par l'équilibre de Nash (*op. cit.*) en stratégie mixte.

Calculons l'espérance de gain (E) du joueur Ligne si Colonne joue *Surface* avec une probabilité p :

$$E_{\text{Ligne}_{\text{Surface}}} = 5p$$

$$E_{\text{Ligne}_{\text{Coulée}}} = 10p - 30 + 30p$$

Alors l'équilibre de Nash s'obtient en rendant égales $E_{\text{Ligne}_{\text{Surface}}}$ et $E_{\text{Ligne}_{\text{Coulée}}}$ d'où $p = 30/35 = 6/7$; c'est la probabilité de jouer *Surface* pour maximiser ses gains, chacun obtenant alors un gain moyen de $E = 30/7 = +4,28$ points.

En somme, pour maximiser leurs gains, les nageurs devraient jouer 6 fois sur 7 *Surface* (c'est *grosso modo* la fréquence observée à haut niveau dans les épreuves de Dos, Papillon et Nage Libre). Ce qui est remarquable ici, c'est que les deux populations de tactiques tendent à survivre ; y compris la plus faible – au sens de l'évolution. Lorsque l'effectif des *Coulées* excède le septième des compétiteurs, ces derniers finissent par « s'entretuer » (ou plutôt « s'entre-disqualifier ») et les *Surface* reprennent le dessus jusqu'à atteindre et dépasser les $6/7^{\text{èmes}}$ de l'effectif total. Alors ils deviennent à leur tour trop nombreux et ainsi de suite, jusqu'à l'équilibre (SES).

Darwin n'avait pas prévu que les « bons » (c'est-à-dire les gentils, *Surface*) puissent survivre ou, en certaines circonstances, triompher des « méchants » (c'est-à-dire les mêmes mutants véhiculés par les nageurs *Coulée*). Nous sommes bien en présence d'une « SES » (Stratégie Evolutionnairement Stable) très éloignée du *Social-Darwinism* de Spencer (*op. cit.*).

IV. Conclusion. *Nice guys finish first.*

Pendant des années, nous avons pensé que l'émergence d'une *cinquième nage* – la technique de nage en immersion – était inéluctable. Juste une question de temps. Le temps que le « même » de nage dominant génère suffisamment de répliques imparfaites de lui-même. Le temps que des véhicules discrets de *mêmes* mutants s'immiscent dans le pool des compétitions internationales et finissent par s'imposer. Le temps que les habitudes se meurent et qu'une génération nouvelle grandisse pour qui la *cinquième nage* est déjà familière. Mais le silence de l'Institution, la constance avec laquelle elle s'est acharnée à condamner les excès de vitesse des nages sous-marines, tout cela a fini par éveiller nos soupçons. Et si ce sport ne se reconnaissait pas dans le *Social-Darwinism* ? Contrairement à ce qui se passe dans les duels et la plupart des sports, en natation sportive : « *Nice guys finish first* », autrement dit : les bons gars finissent premiers – en tous cas, plus souvent que les meilleurs.

Si les techniques animales – y compris chez les groupes dominés – évoluent dans le sens d'une meilleure adaptation au milieu pour la survie des gènes de l'espèce (le *Pakicetus* n'a pas survécu aux dents de la mer), les techniques du sport évoluent pour la survie des mêmes arrivés les premiers. Bien que plus rapide, la *cinquième nage* représente un même mutant qui ne pèse pas lourd face à la fécondité des mêmes plus anciens (les 4 nages officielles). Avant d'être entraînés pour la vitesse, les nageurs sont préalablement dressés à rester en surface.

Levi-Strauss (1962) s'étonnait du rite des Gahuku-Gama de Nouvelle-Guinée consistant à jouer une sorte de football strictement déterminé qui finalement n'est en rien le duel sportif que tout le monde connaît. Que la victoire puisse échapper *a priori* aux plus méritants avait intéressé l'auteur de *La pensée sauvage*. De même, l'anthropologue capable de s'extraire des

fausses évidences saura repérer les nageurs sportifs renonçant volontairement à certaines de leurs possibilités à mesure que s'accroît leur capacité à investir le milieu aquatique...

Références bibliographiques

- ALEXANDER, R. (1988), « Why mammals gallop? », *Am. Zool.*, 28, pp. 237-245.
- AXELROD, R. (2006), *Comment réussir dans un monde d'égoïstes : Théorie du comportement coopératif*, Paris, Odile Jacob.
- BARNES, L.G., DMONING, D.P., RAY, C.E. (1985), Status of studies on fossil marine mammals. *Mar. Mamm. Sci.*, 1, pp. 15-53.
- BATESON, G. (1977), *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil.
- BERTA, A., RAY, C.E., WYSS, A.R. (1989), Skeleton of the oldest known pinniped *Enaliarctos mealsi*. *Science*, 244, pp. 60-62.
- COLLARD, L. (2009), *La cinquième nage*, Paris, Séguier-Atlantica.
- CATTEAU, R. (2008), *La natation de demain*, Biarritz, Atlantica.
- DARWIN, C. R. (1859), *The Origin of Species*, London, John Muray.
- DAWKINS, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press.
- DAWKINS, R. (2009), *The greatest show in earth: the evidence of evolution*, New York, Bantam Press.
- FISH, F.E. (1993), Power output and propulsive efficiency of swimming bottlenose dolphins. *J. Exp. Biol.*, 185, pp. 179-193.
- FISH, F. E. (1996), Transitions from drag-based to lift-based propulsion in mammalian swimming. *Amer. Zool.*, 36, pp. 628-641.
- HERTEL, H. (1966), *Structure, form, movement*, New York, Reinhold.
- LAMARCK, J-B. (1809), *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, Paris, Savy F.
- LA FONTAINE, J. (1668), *Fables*, Paris, Hachette (1929).
- LEVI STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MAUSS, M. (1934), Les techniques du corps, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF (1950), pp. 365-386.
- MAYNARD SMITH, J. (1958), *The Theory of evolution*, London, Penguin Books.
- MAYNARD SMITH, J., PRICE, G. (1973), The logic of animal conflict. *Nature*, 246, pp. 15-18.
- NASH, J. (1951), Non-cooperative games. *Annals of Mathematics*, 54, pp. 286-295.
- PARLEBAS, P. (1999), « Les tactiques du corps », in Warnier, J. et Julien, M-P. (dir.), *Approches de la culture matérielle*, Paris, L'Harmattan, pp. 29-43.
- PARLEBAS, P. (2005), Modélisation dans les jeux et les sports. *Math and Social Science*, 170, pp. 11-46.
- PELAYO, P., MAILLARD, D., ROZIER, D., CHOLLET, D. (1999), *Natation au collège et au lycée*, Paris, EP.S.
- SMITH, A. (1776), *Wealth of Nations*, Londres, W. Strahan and T. Cadell Eds.
- SPENCER, H. (1857), Progress: Its Law and Causes. *The Westminster Review*, 67, pp. 445-447.
- THEWISSEN, J.G., HUSSAIN, S.T., ARIF, M. (1994), Fossil evidence for the origin of aquatic locomotion in archaeocete whales. *Science*, 263, pp. 210-212.
- THEWISSEN, J.G. (1998), *The Emergence of Whales: Evolutionary Patterns in the Origin of Cetacea*, Plenum Press.
- TUCKER, A. (1950), *A two person dilemma*, Mimeo, Standford University.
- WEST, S., MOUDEN, C., GARDNER, A. (2011), Sixteen common misconceptions about the evolution of cooperation in humans. *Evolution and Human Behavior*, Vol. 32, 4, pp. 231-262.

Les modalités de pratique du canoë-kayak : du tourisme au sport

Antoine Marsac
Maître de conférences,
Université de Bourgogne
Laboratoire SPMS (EA 4180), Université de Bourgogne - EA 4180
(Dijon – France)
antoinemarsac@aol.com

Comment se construisent les frontières des pratiques en canoë ? L'objectif de ce travail est de décrire les transformations du canoë-kayak dans la pluralité des modalités de pratique et des espaces investis par les kayakistes. Je considère que l'entrée par la modalité au sens de Mauss (1950) doit être complétée par une approche spatiale dans les espaces naturels et urbains. Pour Mauss le « *social, c'est le modal* ». Partant du postulat que les manières de pratiquer révèlent les comportements des groupes, on peut observer les postures, les descentes des torrents et les modes d'organisation entre kayakistes. A partir d'une enquête portant sur trente pratiquants français, j'analyse la diversité des usages sociaux de cette activité. Si cette étude prend pour objet le canoë-kayak, elle se limite aux pratiques en eau vive qui se déroulent, à l'origine, dans l'environnement « sauvage » du torrent.

A partir de matériaux historiques puis de collectes ethnographiques, il s'agit ici d'interroger les conditions d'apparition des modalités de pratique en canoë-kayak. Je suppose que la différenciation de ces usages de l'embarcation serait liée au rapport à l'espace des pratiquants, en grande majorité citadins. Ce faisant, il s'agit de jeter un regard croisé sur la rationalisation du geste sportif et la normalisation du fait urbain. Basées sur des archives, l'observation et l'analyse de discours de ces pratiquants, s'articulent à travers l'exploitation de données issues d'une enquête menée durant trois ans notamment dans deux terrains : une rivière alpestre (l'Ubaye) et le Stade d'eau vive de Cergy. Par le recours à l'historisation puis à l'ethnographie, cette recherche a pour principal enjeu de produire les premiers éléments d'une anthropologie du canoë-kayak dans les cours d'eau français.

I. L'émergence des pratiques

Historiquement, le canoë s'est constitué autour du principe de libre circulation sur les cours d'eau et sur un imaginaire touristique de la nature. Le développement de l'activité s'opère par des ruptures sur le plan technique, matériel mais également symbolique et culturel.

Si l'origine du canoë en France remonte à 1628, celle-ci s'envisage à partir du moment où l'usage d'embarcations s'est distancié des fonctions utilitaires (pêche, transport). Le canoë de loisir est apparu peu après la Révolution française et reste jusqu'au XIX^e siècle exclusivement pratiqué par des rentiers mus par un ethos de conquête qui s'adonnent à ce loisir en dehors de toute structure car aucun club n'existe. Le canotage de loisir apparaît à Paris dans les années 1830 lorsque des jeunes gens, dotés de canots empruntés à la marine, commencent à pratiquer la promenade nautique sur la Seine. L'excursionnisme a pu revêtir, dès son origine, une connotation socialement située. L'appartenance à l'aristocratie puis à la bourgeoisie en atteste. Le terme « excursionnisme » désigne le tour en canoë qui se distingue des régates. Le premier à s'y adonner en France est Mc Gregor, avocat écossais accomplissant le tour de l'Europe (Hajek et Marsac, 2008). Si ce loisir en constitue l'attrait, les excursions sur les rivières s'apparentent davantage à des explorations dans le but de rendre compte des paysages observés et de rencontres avec les habitants des vallées. L'apparition de cette pratique en France est liée à la batellerie et aux usages bourgeois des voies navigables ayant transformé le

canoë, jadis utilitaire en un loisir distinctif grâce à l'apparition d'une « classe de loisirs » (Veblen, 1899) navigant en rivière et se démarquant du canotage.

Mais un antagonisme apparaît très vite entre ces derniers et les sportifs utilisant la rivière pour les régates. Au fil des années, les premiers ont raison des nouveaux notables qui investissent les cercles parisiens du *rowing*¹. La naissance du premier club de canoë en France en 1888 est un phénomène marquant. Il s'agit de l'acte fondateur dans sa valence « la plus sportive ». La création de ce groupement renvoie à trois types de logiques : un code et des statuts évolutifs, l'expression de « l'éthos de conquête » de ses membres, la rationalisation et l'institutionnalisation du tourisme. Il faut y ajouter un imaginaire canadien des grands espaces hérité de la tradition d'exploration des « sociétés savantes », qui est associé à l'activité.

Les prémisses du canoë de loisir amorcées par l'excursion des citadins ont conduit la population issue des classes dominantes à créer ces sociétés élitistes, sur le modèle anglais. Le Canoë Club, première entité de tourisme nautique en France, inaugure cette pratique dès 1904 (Hajek et Marsac, 2008). Les milieux de l'hôtellerie ont vite saisi l'intérêt d'une collaboration avec ces sociétés. En témoigne la proportion importante d'entrepreneurs dans les rangs des sections du club. Cet activisme permet ainsi d'étoffer l'offre pour leurs clients, tout en tissant des contacts et en remplissant un carnet d'adresse instituant la renommée de ce loisir parmi les sections en province. L'essor de ce club a joué un rôle majeur dans l'évolution de la navigation en rivière par la propagande de ses membres. En effet, l'exemple des récits de croisière illustre comment ont émergé les rapports d'altérité entre l'élite formée par les adeptes du canoë et les populations des vallées françaises traversées. L'augmentation significative des effectifs du club préfigure l'accès de ses membres à une forme d'exploration des milieux rivulaires comme les torrents ou les grandes expéditions lointaines (descentes du Nil). En 1929, la Société géographique encourage le développement du canoë afin de mieux connaître « *la tradition des habitants* » des populations rurales. C'est dans ce contexte d'un imaginaire de l'authenticité, des terroirs que les descentes de torrents apparaissent.

II. A l'assaut des torrents

Les descentes de rivière en canoë possèdent une forte charge symbolique, puisqu'elles recouvrent les caractéristiques de l'aventure : dépaysement et contact avec l'habitant. Les touristes se passionnent pour l'exploration, loin des tumultes des villes, ils cherchent le dépaysement. Dans ce contexte, naviguer dans les torrents s'intensifie sous l'effet du besoin de s'évader de la ville. En effet, la frénésie du départ gagne peu à peu les canoéistes dans un engouement qui dépasse la simple promenade. En France, l'excursion en rivière s'impose comme un modèle des pratiques sportives avant le second conflit mondial. Un réseau constitué par le Touring Club de France (TCF) s'occupe d'aménager les parcours alpestres. Les lieux d'embarquement et de débarquement sont ainsi directement indiqués aux pratiquants par des topo-guides touristiques spécialisés². Les « Pionniers » canoéistes parisiens membres du TCF sont en villégiature à Barcelonnette, alors Sous-préfecture des Basses-Alpes. Il existe une filiation entre leur activité et les premiers produits touristiques avec les séjours organisés par les réseaux de campeurs (Bertho-Lavenir, 1999 : 124) ou les réseaux d'hôteliers qui augurent les prémisses d'une pratique « commerciale ». Ce phénomène est rendu possible par l'activité fondée sur un idéal de libre exploration de la nature mobilisant ces « Pionniers » dans l'écriture de compte-rendu indispensable à la propagande du TCF. Ainsi, à travers l'activité, se lit une forme d'essor de cette tradition de l'exploration dans les Basses-Alpes. En effet, c'est pendant cette période que la plupart des « premières » descentes de rivières alpestres comme l'Ubaye sont réalisées à la manière des

¹ Nom anglais donné à l'Aviron employé au début du XX^e siècle par les notables des sociétés nautiques.

² 47 « guides du canoéiste sur les rivières de France » sont édités, entre 1919 et 1958, aux éditions Susse.

ascensions par les alpinistes. La visibilité de la navigation s'accroît grâce à l'édition de topo-guides financés par la S.N.C.F, qui rendent compte des descentes de rivière comme l'Ubaye et font l'objet d'un témoignage, soit sous forme d'un récit de croisière, soit par la publication d'un article dans la revue *la Rivière*.

L'imaginaire des torrents du Grand Nord se nourrit de la vie « sauvage » à travers l'épopée, le naturalisme ou l'érudition. Gauthier et Loti, explorateurs, écrivains, voyagent avec une quête des curiosités. Ils célèbrent ainsi des dimensions cachées « d'un territoire sentimental », une construction sociale de la ruralité produisant une symbolique des provinces (de la Souidière, 2008). Dans les Alpes, le torrent alimente ainsi l'imaginaire du désastre, même si les folkloristes ont cherché à relier l'espace de représentations des cours d'eau, les écrivains aux traditions populaires.

Maurice Halbwachs ouvre des perspectives en 1938 dans *Morphologie sociale*. Celui-ci remarque combien le sport est lié à la civilisation urbaine et l'essor de l'industrie n'a été possible que dans une civilisation à laquelle les villes ont imposé sans cesse davantage leurs formes matérielles et leur genre de vie ». A travers une mise en récit de l'aventure, les séjours prolongés en camping (colonies de vacances, itinérances) sont pensés comme une « parenthèse dans la vie quotidienne ». Les canoéistes alternent entre bivouacs et descentes de rivières et de canyons. Mais l'électrification de la France et la construction de sept-cents barrages assèchent le lit de nombreux torrents. Les cours d'eau non-explorés se font rares. A partir des années 1960, le mot d'ordre des explorateurs, c'est l'itinérance, afin d'alterner les parcours de rivière. Fondé sur un éthos de « conquête » des torrents, les équipes de kayakistes entrent dans l'ère du tourisme expéditionnaire en privilégiant les destinations lointaines (Népal, Afrique...). Mais ont-elles pour seul modèle les grandes ascensions des Alpes ? Ces questions renvoient à la diffusion d'une culture sportive émergeant au XX^e siècle. Ainsi Hervé Madoré, ancien directeur technique national interrogé sur l'évolution de l'activité envisage la descente en eau vive comme un héritage du Canoë Club relayée par cette propagande, au travers des films réalisés dans une « tradition de plein air » : « *Les pratiques d'eau vive d'Après-guerre à l'époque du C.C.F, c'était les classes dominantes qui se sont regroupées dans les années 1950-60 au Grand-Rex avec des photos, des premières. Ils s'étaient regroupés en sociétés savantes et fédéraient les loisirs d'eau vive en canoë. Ils ont utilisé le chemin de fer. Cette tradition de plein air s'est interrompue dans les années 1970.* »

III. Du tourisme au slalom dans les sites artificiels

À travers cet extrait d'entretien, on mesure que la compétition prend le pas sur les pratiques touristiques fortement valorisées jusqu'alors. Les pratiquants de canoë en France n'accordent plus à la rivière le même statut. La vocation pionnière des pratiques de plein air, développée au travers du camping et des croisières, laisse place à une spécialité sportive affectant des fractions de plusieurs milliers de pratiquants. Dans cette optique, le canoë-kayak s'apparente à un véritable sport codifié dont les « espaces de jeu » se réduisent à des parcours identifiés. Il s'agit de bassins de slalom et de rivières recensées comme des lieux de compétition ou d'apprentissage. Malgré cette apparente liberté, dès l'après-guerre, des parties de torrents se sont fermées partiellement à la navigation, conduisant les canoéistes à rechercher de nouveaux espaces de pratique. Des problèmes de pollution et d'endiguement des cours d'eau ont alors dissuadé les pratiquants à s'adonner à ce loisir. L'exploration des torrents dits « sauvage » par les kayakistes est fortement ralentie car le réseau hydrographique français s'amenuise. Les sites d'eau vive sur lesquels ces derniers pratiquent sont ensuite identifiés et classés durant les années 1970. Pour compenser la « perte » des torrents, les promoteurs d'électricité de France (EDF) conçoivent des rivières artificielles : les Stades d'eau vive à partir du début des années 1990. Ces sites sont des endroits où un fleuve est dévié et aménagé pour la pratique sportive

ou touristique au sein des villes. Les Stades d'eau vive adaptés sont également des sites construits *ex-nihilo*. Ce transfert de l'activité en ville est à l'origine des questions que je me suis posées dès le début de l'enquête ethnographique. Comment les kayakistes adaptent-ils leur activité suite à ce changement de lieu de pratique dans les Stades d'eau vive ? Dans quelles mesures cet ancrage dans la ville peut-il déplacer les frontières entre modalités de pratiques sportives ou touristiques ?

IV. Un terrain d'étude : le Stade d'eau vive de Cergy

Régulé quasiment sur sa totalité, le stade d'eau vive de Cergy offre à ceux qui le désirent des conditions identiques à la navigation sur les torrents. Cette rivière artificielle³ reproduit des mouvements d'eau similaires aux fonds des vallées alpestres. Elles attirent les amateurs de sensations fortes. Mais ces pratiquants qui recherchent une intensité dans la navigation sont liés socialement par leurs modes de fréquentation des lieux. En effet, le stade d'eau vive est un point de convergence des kayakistes du Bassin parisien, novices ou expérimentés. Dans ce site, la navigation est payante alors qu'elle est considérée comme libre dans les torrents⁴. Les kayakistes jusque-là habitués à la gratuité d'accès sont ici contraints de réserver pour embarquer, modifiant la conception d'un site navigable. Cette redevance constitue, pour Patrick (H, 34 ans), habitué du site « *une vraie contrainte* ». L'accès régulé à l'eau n'est pourtant pas la seule règle que leur imposent les moniteurs. En effet, un règlement intérieur régit les pratiques⁵ et la sécurité. Même si l'activité est fondée sur un idéal de libre exploration dans la nature, le kayak est un sport fondamentalement urbain qui repose aujourd'hui sur une socialisation et un apprentissage en milieu aménagé. Deux modalités de pratiques demeurent aujourd'hui valorisées : le slalom et le freestyle. L'urbanisation de l'activité, liée au processus de « sportivisation », induirait une stabilité des conditions et des dispositions sociales de pratique, en particulier en slalom, discipline olympique. Mais la descente de rivière demeure l'activité pratiquée par une majorité de pratiquants en dépit de la généralisation des compétitions organisées dans les Stades d'eau vive (à Cergy, Pau...).

L'hypothèse d'un développement urbain interférant sur le développement de l'activité doit alors être rediscutée, à partir des usages sociaux de ces sites, de l'apprentissage du plus grand nombre dans les zones urbaines à l'aménagement des sites éco-touristiques dédiés aux pratiques. En freestyle, l'embarcation est utilisée pour jouer avec les capacités d'équilibre de ses pairs. Les participants se jouent des codes, en s'immergeant et en mettant en scène leur manière festive de pratiquer le kayak sous le contrôle des moniteurs professionnels.

V. L'ethnographie des kayakistes contemporains

Le phénomène contemporain d'urbanisation des sports de nature s'effectue par une comparaison des groupes de kayakistes. Dès lors, la notion d'eau vive se conçoit dans sa dimension organisationnelle et dans les modalités de pratiques. En découlent des types de fréquentation et un rapport à l'espace forgé par les kayakistes. Aux créneaux se déroulant dans l'enceinte du Stade d'eau vive succèdent des formes d'appropriation en fonction des pratiquants. La pratique du canoë-kayak participe au rapport à l'environnement naturel, en tant qu'activité impliquant un rapport à l'eau, par le contact de pratiquants et une initiation singulière. Ainsi, deux questions ont guidé ma recherche dans l'espace de représentations de

3 Le Stade d'eau vive a été construit sur des anciennes sablières et mesure environ 250 mètres. Ce qui reste court au regard de la longueur des tronçons de rivière utilisés pour les sports d'eau vive qui atteignent environ plusieurs kilomètres.

4 La loi du 92-3 du 3 janvier 1992 modifiée le 30 décembre 2006 dite « loi sur l'eau » institue la libre circulation des embarcations non motorisées sur l'ensemble des cours d'eau français.

5 La particularité de l'espace repose sur l'utilisation par des groupes de pratiquants ayant des attentes différentes de l'activité (dilettante, compétition). Par exemple, pour les sportifs de haut niveau, le site a pour vocation d'être un lieu d'entraînement.

l'activité. Comment les kayakistes adaptent-ils leurs pratiques des torrents à la ville ? Qu'est-ce qu'un sport de nature quand il n'y a plus de nature ?

J'ai suivi vingt pratiquants parisiens, décrivant la pluralité des pratiques à partir d'une problématique centrée sur le passage d'une activité se déroulant dans une nature que des kayakistes se représentent comme « sauvage » au Stade d'eau vive, espace artificiel urbain. J'ai donc comparé ces variations culturelles de pratiques à l'aune des transformations contemporaines liées à l'urbanisation (réduction des aires de navigation). J'ai montré, dans la première partie socio-historique, que ce sport s'enracine dans la rupture momentanée avec la ville. En prônant les idéologies héritées de l'urbaphobie, des pratiquants cherchent à rompre momentanément avec leurs conditions de vie quotidienne. Les modes de transmission ne sont plus uniquement ceux du compagnonnage mais s'orientent vers la planification des gestes techniques pour les besoins de la compétition. La rupture s'amorce après le second conflit mondial, lorsque les premières épreuves sportives se diffusent en France. Les kayakistes citadins naviguent alors à proximité de chez eux.

VI. Le canoë aux frontières du sport

Deux logiques non exclusives co-existent pour les pratiquants français. Une logique dite « naturelle » qui est fondée sur un environnement instable et sauvage est liée aux conceptions touristiques et sportives de la nature (cas de l'Ubaye). Une logique artificielle est organisée autour d'aménagements (barrages, rivières artificielles), de l'implantation de piquets de slalom sur un plan d'eau et de la création d'un parcours artificiel urbain (Cergy). A partir de ces deux logiques s'opère l'organisation des kayakistes via l'urbanisation des sports de nature.

Comment les kayakistes adaptent-ils leur activité suite à ce changement de lieu de pratique dans les Stades d'eau vive ? Dans quelles mesures cet ancrage dans la ville peut-il déplacer les frontières entre modalités de pratiques sportives et/ou touristiques ?

Les frontières du canoë sont donc mouvantes et se déplacent historiquement. L'avènement du slalom à la fin des années 1930 différencie les modalités de pratique. Cette naissance d'une nouvelle manière de pratiquer dominant le canoë-kayak, ne marque pas seulement l'arrivée de la compétition en eau vive, mais impulse l'artificialité du milieu. De surcroît, cette domestication de cours d'eau influence l'urbanisation des pratiques. À partir du moment où la confrontation sportive implique une équité entre les concurrents, le besoin d'intervenir sur la nature se fait aussi sentir. En effet, les débits des torrents doivent être régulés pour favoriser des conditions stables de compétition. Par conséquent, les premières courses de slalom s'effectuent en aval des barrages. Dès les années 1950, les compétitions sont organisées dans des parcours d'eau vive situés dans les villes. Si le tourisme se pratique dans les rivières isolées, le slalom se réalise dans un environnement urbain. Des canoéistes et les kayakistes réunis au sein de ces mêmes institutions en France, pratiquent en même temps le tourisme et la compétition jusqu'à la fin des années 1960. La primauté accordée au slalom par les médias illustre les transformations techniques à l'œuvre dans les pratiques. Cette modalité de pratique est un laboratoire des transformations (sites, gestes). L'évolution spatiale se répercute.

VII. L'urbanisation d'un sport de nature

La transmission du « patrimoine » du tourisme en canoë subit aussi les affres des atteintes aux cours d'eau : rejets, dépôts d'ordure dans le lit ou sur les berges... Les itinéraires décrits sont désormais régulés par la construction de barrages. Le fonctionnement de centrales hydro-électriques en assèche le lit. Les membres du CCF militent contre toutes tentatives d'urbanisation de la nature mais entretiennent un rapport ambivalent avec l'État. La construction en masse de barrages hydro-électriques dans la période d'après-guerre limite la pratique à des tronçons de torrents et contraint les kayakistes à attendre des lâchers d'eau

d'électricité de France. Dès lors, cette situation repose sur deux logiques non exclusives pour les pratiquants. Une logique « naturelle », de découverte, fondée sur un environnement instable et sauvage fait face à une logique artificielle organisée autour d'aménagements plus ou moins. Une requalification des rives se fait jour, ce qui permet de poser l'hypothèse que le partage de l'eau entre usagers des torrents s'opère toujours entre acteurs ayant des rapports à l'eau différents (pêcheurs versus kayakistes, riverains versus écologistes).

Alors que leur espace de jeu se restreint durant cette conjoncture, les dirigeants des clubs de la Fédération française de canoë-kayak plaident pour la préservation du caractère naturel des cours d'eau auprès de l'État. En effet, les droits d'accès aux cours d'eau sont soumis à l'aval des administrations d'État (Ministères, direction de la navigation fluviale). Les efforts des responsables des clubs se concentrent donc essentiellement sur l'aménagement des parcours d'eau vive dans les foyers de pratiquants des villes (Paris, Lyon). La construction des rivières artificielles préfigure l'avènement des Stades d'eau. Les kayakistes ont sensibilisé le grand public à cette artificialisation des cours d'eau. Face aux besoins croissants en énergie, les responsables d'EDF intensifient la politique des barrages sur les torrents. Cent cours d'eau, immortalisés par les films d'avant-guerre, disparaissent avec ces aménagements.

Conclusion

Si une pluralité d'expressions, notamment compétitives, continue à se manifester en son sein, le canoë-kayak est essentiellement pratiqué dans le domaine du loisir. Depuis le début du XX^e siècle, une lutte entre modalités de pratique différentes s'opère entre tourisme et sport.

Même si l'activité est fondée sur un idéal de libre exploration dans la nature, le kayak est un sport fondamentalement urbain qui repose aujourd'hui sur une socialisation et un apprentissage en milieu aménagé. Deux modalités de pratiques demeurent aujourd'hui valorisées : le slalom et le freestyle. L'urbanisation de l'activité, liée au processus de « sportivisation », induit une stabilité des conditions et des dispositions sociales de pratique, en particulier en slalom, discipline olympique. Dès lors des phénomènes de territorialité, et de communautarisation des pratiquants apparaissent.

Cependant, la descente de rivière demeure l'activité pratiquée par une majorité de pratiquants en dépit de la généralisation des compétitions organisées dans les Stades d'eau vive.

Le slalom s'autonomise de la descente de rivière. Cette modalité nécessite des techniques précises, dans un espace modelé où le débit de la rivière est contrôlé. Si les valeurs sportives sont présentes au début de l'activité, leur diffusion se perçoit au moment où l'hégémonie des sociétés nautiques est contestée par le pratiquant de loisir.

Bibliographie

BERTHO-LAVENIR, C. (1999), *La roue et le stylo. Comment sommes nous devenus touristes*, Paris, Odile Jacob.

HAJEK, S. et MARSAC, A. (2008), « Les récits de croisière : développement d'une culture touristique du canoë dans la France de l'entre-deux-guerres », *Loisir et Société*, 2008, 31(2), pp. 233-265.

SIROST, O. (2009), *La vie au grand air. Aventures du corps et évasions vers la nature*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

DE LA SOUDIERE, M. (2008), *Lignes secondaires*, Paris, Créaphis.

VEBLEN, T. (1904), *Théorie de « la classe de loisir »*, Paris, Gallimard.

“

Discours politique et construction de la réalité

”

Connaissances gouvernementale et populaire de l'interculturalisme au Québec

Samuel Shapiro
Département d'anthropologie
Université d'Auckland
(Auckland – Nouvelle-Zélande)
shapirosamuel@gmail.com

Depuis une vingtaine d'années, l'attention de l'anthropologie s'est accrue sur les relations entre les institutions, l'État, et les questions identitaires. Grâce à une série d'ouvrages et d'articles influents en anthropologie politique des deux côtés de l'Atlantique¹, l'État est (re)devenu une préoccupation centrale pour la discipline. Plusieurs anthropologues ont démontré que les États et leurs politiques ne servent pas seulement à définir des groupes à l'intérieur de l'État², mais ont également joué un rôle déterminant dans la création d'une identité ou d'une culture nationale³. Dans ce cadre, nous soulignons tout particulièrement les travaux de Marc Abélès (1992, 1996), Irène Bellier (1995; Bellier et Wilson 2000) et Cris Shore (1997, 2000 ; Shore et Black 1994) sur l'Union Européenne, qui ont tous démontré comment les fonctionnaires et parlementaires européens utilisent les symboles dans le but de créer une identité européenne à travers des institutions politiques qui se targuent de représenter l'Europe. En même temps, d'autres anthropologues – notamment Jane Cowan (2007, 2008), Lynda Dematteo (2007, 2008), Michael Herzfeld (2005, 2007, 2008), et Douglas Holmes (2000) – ont démontré que nous devons être sensibles aux dimensions historiques et actuelles des processus sociopolitiques afin d'identifier comment ceux-ci ont influencé ou été marginalisés par le discours politique plus large⁴. Ils ont également révélé comment des mouvements politiques peuvent mobiliser les populations dans le but d'affirmer ou de redéfinir les identités exclusives majoritaires qu'ils considèrent être en péril⁵. Dans pareil contexte, nous devons chercher à voir comment les visions de la nation articulées par les principaux acteurs en question sont des « *conceptions culturelles avancées par de divers groupes en concurrence pour l'hégémonie dans l'arène politique* », où « *certaines visions sont plus dominantes que d'autres* » (Goddard et al 1994 : 30)⁶.

L'interculturalisme au Québec représente un enjeu révélateur pour continuer dans la même veine établie par ces études d'anthropologie politique. La Révolution tranquille des années 1960 visait à redéfinir le Québec comme une nation urbanisée, territorialement circonscrite, et de langue française plutôt que par une ethnie ou une souche sous l'influence puissante de

1 Voir notamment et particulièrement Abélès, 1995, 2005 ; Das et Poole, 2004 ; Gupta, 1995 ; Handler, 1988 ; Hansen et Stepputat, 2001 ; Herzfeld, 1987, 2005 ; Kapferer, 1988 ; Krohn-Hansen et Nustad, 2005 ; Kurtz, 2001 ; Navaro-Yashin, 2002 ; Shore, 2000 ; Shore, Wright et Però, 2011 ; Spencer, 2007. On peut aussi consulter les bilans dressés par Abélès (1997; Abélès et Jeudy, 1997) et Herzfeld (2001 : chapitre 5).

2 Voir Cowan 2001, 2006 ; Feldman, 2005 ; Povinelli, 2002.

3 Voir particulièrement Rabo, 1997 ; Shore, 1997, 2000 ; Shore et Wright, 1997 : 24-29 ; Mackey, 2002. Cf. Handler, 1988.

4 Voir notamment Mandel (2008); Silverstein (2004); Spencer (2007).

5 Dans le même ordre d'idées, voir Gingrich et Banks (2006); Hervik (2004); Kalb et Halmai (2011); et Stolcke (1995).

6 Voir aussi Shore, 1997 : 178, 179, 195 ; Holmes, 2000 ; Mandel, 2008. Comme le rappelle Sarah Green (2005) pour le cas de la Grèce, les hégémonies peuvent faire en sorte que les groupes « ordinaires » peuvent, eux aussi, être marginalisés à cause de leur manque de distinction. Dans un autre ordre d'idées, nous avons traduit toutes les citations de l'anglais.

l'Église catholique. Depuis la Révolution tranquille, dans le but de s'affirmer en tant que communauté politique distincte, le Québec a tenté d'élaborer un modèle de gestion de la diversité ethnoculturelle – l'interculturalisme – qui se distinguait du multiculturalisme canadien et prenait compte des particularités de la situation québécoise, tout particulièrement le statut des francophones du Québec, à la fois majoritaires au Québec mais minoritaires dans le tout canadien et en Amérique du Nord⁷. Au lieu d'un développement linéaire, on peut distinguer trois grandes étapes de l'interculturalisme québécois (voir Bouchard et Taylor, 2008 : 116-18) : 1) une « culture de convergence » introduite par le Parti québécois (souverainiste) qui favorisait le maintien des cultures minoritaires dans le cadre du noyau francophone dominant (1971-1981⁸ ; 2) un « contrat moral » entre la société d'accueil et les nouveaux arrivants introduit par le Parti libéral (fédéraliste) en 1990⁹; et 3) une « citoyenneté québécoise » socio légale introduite par le Parti québécois après l'échec du deuxième référendum sur la souveraineté en 1995¹⁰.

Nous soulignons que le nationalisme québécois depuis les années 1960 est intimement lié au territoire, et que le gouvernement provincial et l'État plus généralement ont joué un rôle prépondérant dans la « défense » de l'identité collective de la majorité francophone, tout particulièrement entre 1960 et 1980 (Rocher 2002 : 76-81). C'est sur cette dimension que nous souhaitons insister avant tout. Or, l'orientation interculturaliste du Québec se trouve au cœur de sa tentative de se définir comme communauté nationale distincte et propre dans un contexte hautement politisé, mais à un niveau en dessous de l'État-nation souverain – ce que l'on pourrait appeler « l'infra-nationalisme ». À notre avis, c'est cela qui, en grande partie, distingue le cas québécois de plusieurs autres où la gestion de la diversité est un enjeu politique à l'ordre du jour¹¹. Comme on le constatera, le statut du Québec en tant que minorité linguistique, socioculturel, et statistique à l'échelle canadienne et nord-américaine est souvent rappelé par les gouvernements québécois eux-mêmes – souverainistes comme fédéralistes, gauche comme droit – dans le but de se différencier du reste du Canada, d'affirmer son identité propre, et de contrer l'approche multiculturaliste canadien en sol québécois. Comme le rappelle la sociologue québécoise Micheline Labelle, « *par sa tendance historique à se poser comme espace politique distinct ou national au sein de la fédération canadienne... l'État québécois interpelle constamment les membres de la communauté politique et les invite à définir leur appartenance à l'espace Québec* » (2000 : 275 ; cf. Baubérot, 2008 : 146-57). Pour ce faire, le gouvernement a mis l'accent sur quatre volets principaux dans toutes les variations de l'interculturalisme : le Québec est une société francophone, vouée à éliminer la discrimination, constituée par la diversité, et caractérisée par le rapprochement des citoyens dans un dialogue interculturel qui encourage la participation de tous à la vie sociopolitique (voir Rocher et al, 2007 : 49).

Le Québec et sa majorité francophone nouvellement consciente de son statut majoritaire à l'échelle québécoise devrait se constituer en communauté d'accueil pour des immigrants et les minorités ethniques (dites « communautés culturelles ») tout en aménageant ses relations pas

7 Dans un texte important, le sociologue et historien québécois Gérard Bouchard (2011) souligne que ce « double statut » des Québécois francophones est l'un des principes fondateurs de l'interculturalisme. Ce statut minoritaire/majoritaire fait partie de ce qu'Edwin Ardener appelle la « conscience démographique » de chaque société et ses composantes, desquels on peut « susciter une image de comment leur groupe est construit et situé dans le temps et l'espace » (Ardener 1974 : 36).

8 Se reporter à Québec (1981).

9 Se reporter à Québec (1990); pour une analyse critique, voir B. Gagnon (2006 : 131-137).

10 Pour des détails sur ce modèle de « citoyenneté québécoise », voir Juteau (2000, 2002) ; Labelle et Rocher (2004).

11 Cf. entre autres Handler, 1988; Rocher, 2002; Taylor, 1991; Venne, 2000.

toujours harmonieuses avec ses populations anglophone et autochtone de longue date¹². Une chose frappante en lisant les documents gouvernementaux sur l'interculturalisme, c'est qu'on n'y trouve presque pas de mention des anglophones ni des autochtones. Soulignant la tension entre nation, ethnie, et État au Québec, Gilles Bibeau (2009) et Mikhaël Elbaz (1995) arguent que l'identité nationale québécoise est souvent liée à ses relations avec la différence, souvent représentée par ses populations anglophone, autochtone et immigrante, aussi bien que le Canada anglais. Elbaz souligne que « *les francophones du Québec sont dans une situation géo-historique qui leur permet d'instituer une communauté ethno-nationale au nom de la fiction des origines et de l'invention d'une tradition civile dans un espace qu'ils revendiquent. Ce procès de nationalisation des sujets passe par la capacité de l'État... de produire des emblèmes de ralliement et des récits où les assignations sont multiples* » (*op. cit.* : 295).

Depuis l'adoption du multiculturalisme canadien et le premier accord Québec-Canada sur l'immigration en 1971 et de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne en 1975¹³, le gouvernement québécois a souvent mis l'accent sur la situation minoritaire du français en Amérique du Nord – où le Québec est la seule enclave francophone – comme élément déterminant de l'interculturalisme (cf. Bouchard, 2011)¹⁴. Malgré une immense littérature scientifique et plusieurs documents gouvernementaux, il n'existe pas de définition explicite de l'interculturalisme, et non plus aucune précision que l'interculturalisme est l'approche québécoise de la gestion de la diversité (voir Bouchard et Taylor *op. cit.* : 118 ; Rocher et al, *op. cit.* : 2, 21, 47). Dans cette situation, nous sommes amenés à nous poser la question suivante : l'interculturalisme joue-t-il vraiment un rôle prépondérant dans l'identité québécoise ? En plus du manque de repères du côté officiel, il y a un manque de consensus officieux sur la signification et la mise en pratique du concept. L'interculturalisme se trouve confronté en quelque sorte à un paradoxe : comment affirmer le caractère francophone du Québec en contexte nord-américain tout en restant ouvert à la diversité (y compris anglophone et autochtone) et aux nouveaux venus des quatre coins de la planète¹⁵ ?

Dans leur rapport sur l'historique de l'interculturalisme soumis à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2007-08) mandatée par le gouvernement du Québec, François Rocher et al soulignent que, malgré le fait que « *l'État québécois a mis de l'avant, depuis des décennies, un ensemble de mesures et de programmes visant à prendre en compte le caractère pluraliste de la société québécoise et à faire les ajustements institutionnels qui s'imposaient* », la définition de l'interculturalisme a été « *pris pour acquis[e], notamment pour distinguer l'approche québécoise du multiculturalisme canadien, par ailleurs rejeté[e] officiellement dans les textes gouvernementaux* » (Rocher et al, *op. cit.* : 47). Ils soulignent qu'« *il n'existe pas à l'heure actuelle un Énoncé de politique qui détermine les éléments constitutifs du modèle québécois et*

12 Pour un survol des relations entre le Québec et sa population anglophone, voir Stevenson, 1999. Pour la relation entre le Québec et ses autochtones, voir Gourdeau, 2003.

13 Pour des détails, voir Anctil, 1996; Haince, 2010 : 134-38, 223-27 ; Juteau, 1994 ; Labelle, 2000 ; Mc Andrew, 2009.

14 Voir note 7 plus haut.

15 Pour des perspectives comparatives sur la relation entre le nationalisme (blanc) et la tolérance de la diversité et des groups « ethniques », voir Hage (1988) sur l'Australie et Mackey (2002) sur le Canada (anglophone). Jonathan Spencer souligne qu'il faut « *prêt[er] attention à ce que les gens disent qu'ils font (ou ce que les documents officiels disent qu'ils doivent faire) et aussi à ce qu'ils font dans la vraie vie* », soulignant le « *rôle essentiel* » qui jouent « *les divergences inévitables entre les deux* » (2007 : 116, 117). Spencer souhaite étudier « *comment et pourquoi l'on commence à identifier [le pluralisme] comme une préoccupation particulière* », au niveau quotidien comme au niveau « *des institutions qui reproduisent une conscience du pluralisme comme enjeu politique* » (*ibid.* : 150).

qui servirait de guide à l'action étatique dans ce domaine » (ibid.). Par contre, « le gouvernement québécois fait reposer son approche en matière d'intégration et d'aménagement de la diversité sur une compréhension implicite de l'interculturalisme qui, d'ailleurs, varie considérablement selon le gouvernement au pouvoir » (ibid. ; cf. Bouchard et Taylor, *op. cit.* : 129). Mais en même temps, « l'existence une opposition dichotomique entre [l'interculturalisme québécois et le multiculturalisme canadien] demeure un article de foi très répandu parmi les politiciens et l'opinion publique au Québec, en partie parce que [l'interculturalisme] est étroitement lié à la définition même de l'identité distincte du Québec » (McAndrew, 2009 : 214).

Comme le soulignent Cris Shore et Susan Wright, les politiques sont souvent des tentatives de créer des « communautés politiques », qui sont des « espaces politiques de contestation » qui doivent « fabriquer le consentement » en utilisant leur pouvoir pour imposer leur vision de la société (1997 : 15, 24 ; voir aussi Wright, 1998). Pour ce faire, Shore et Wright (*op. cit.* : 12-15 ; voir aussi 2011 : 8, 11, 15, 20) conçoivent le local, le national et le global dans un seul et même cadre analytique et visent à inclure et à dépasser les institutions elles-mêmes par une méthode qu'ils appellent « étudier à travers » : « suivre la trajectoire d'un processus de contestation à travers de différents sites » et « étudier un processus de transformation politique à travers le temps et l'espace », tout particulièrement « un flux d'événements et leurs efforts contingents... afin d'analyser comment les significations des mots clés sont contestées et changent... et comment un nouveau discours de gouvernance émerge, devient autoritaire et s'institutionnalise » (Wright et Reinhold, 2011 : 87-88, 101)¹⁶.

Au Québec, il existe donc des disparités intéressantes entre les conceptions officielles et populaires de l'interculturalisme, qui varient temporellement selon les individus, les régions, le climat politique, et les philosophies politiques en question, entre beaucoup d'autres facteurs. À part le manque de continuité dans l'approche gouvernementale, il existe un débat dans le monde intellectuel si l'interculturalisme est un modèle définissable et exportable à d'autres sociétés, notamment l'Europe¹⁷ (Bouchard, 2010, 2011 ; Bouchard et al., 2011 ; Gagnon, 2000) ou une tentative politique (ou presque sémantique) de prouver la distinction québécoise face au Canada anglais (Juteau, 1994 ; Juteau et al., 1998 ; McAndrew, 1995, 2009 ; Pietrantonio et al., 1996)¹⁸. Dans un article récent sur les publications des intellectuels québécois sur l'interculturalisme et le multiculturalisme, la sociologue Micheline Labelle (2008) souligne que les points de vue sont divergents tant aux niveaux gouvernemental qu'intellectuel jusqu'au point où il n'y a pas de « point de vue québécois » en ce qui concerne le modèle qui est ou doit être utilisé pour gérer la diversité ethnique et culturelle. Ce manque

16 Wright et Reinhold (2011) offrent la présentation la plus complète de cette technique d'« étudier à travers » (*studying through*, en anglais). Pour des traitements moins extensifs du même concept, on peut aussi se reporter à Shore et Wright, 1997 : 14 ; Wedel et Feldman, 2005 : 2 ; Wedel *et al.*, 2005 : 39-40. De tels enjeux sont soulevés, explicitement ou implicitement, par de nombreux contributeurs à Shore, Wright et Però, 2011 (voir en particulier Shore, 2011 : 169-73 ; Shore et Wright, 2011 : 12-13 ; Wright, 2011 ; Yanow, 2011 : 307-08). Dans le même ordre d'idées, Feldman (2011) propose une « ethnographie non locale » pour saisir le déplacement et voir comment les politiques et dispositifs (foucaaldiens) régulent des groupes de population. Pour une perspective dans le même ordre d'idées qui souligne l'importance des termes clés qui changent de sens, sans explicitement utiliser le concept « étudier à travers », voir Shore, 2002 ; Shore et Wright, 2000 ; Wright, 1998.

17 Gérard Bouchard, sociologue et historien à l'Université du Québec à Chicoutimi et co-président de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2007-08) mandatée par le gouvernement du Québec, a organisé un symposium international sur l'interculturalisme auquel ont contribué plusieurs chercheurs québécois et européens, en plus des représentants du Gouvernement du Québec et du Conseil de l'Europe. Le symposium s'est tenu à Montréal du 25 au 27 mai 2011. Voir <http://www.symposium-interculturalisme.com>.

18 Voir la discussion critique de ces positions dans Labelle (2008).

relatif de repères sur la définition et le contenu de l'interculturalisme a créé une certaine confusion dans l'opinion publique au Québec au sujet de l'interculturalisme, de quoi il s'agit, et comment il se différencie du multiculturalisme canadien (voir Bouchard, 2011 : 398-99, 426 ; Bouchard et Taylor, *op. cit.* : 121-22). L'interculturalisme est très loin d'exister au seul niveau institutionnel ou gouvernemental au Québec. Il existe maintenant plusieurs organisations citoyennes qui visent à multiplier les échanges, la réciprocité, et les dialogues au quotidien entre les Québécois de diverses origines : pour n'en citer que quelques-unes, l'Institut interculturel de Montréal, Vision Diversité, la Fondation de la tolérance, l'Institut du Nouveau Monde, ainsi qu'une maîtrise en médiation interculturelle à l'Université de Sherbrooke (voir Baubérot, *op. cit.* : 176-78 ; Bouchard et Taylor, *op. cit.* : 119, 250), ou même dans des contextes où il existe une conscience élevée de la nécessité de trouver des compromis harmonieux aux situations parfois épineuses qui résultent du pluralisme (*cf.* Hannerz, 1999 : 404-05), comme lors d'une table ronde sur le pluralisme organisée par l'Institut interculturel de Montréal, où un homme a levé la main pour demander exactement quelle était la différence entre l'interculturalisme et le multiculturalisme. Cette confusion a en partie mené à une insécurité dormante parmi certains segments de la majorité francophone, notamment lors du débat en 2006-08 sur les « *accommodements raisonnables* » que le Québec devrait accorder à ses minorités ethniques et religieuses (Bouchard et Taylor, *op. cit.* : chapitre 9).

Nous croyons donc que l'on peut concevoir l'interculturalisme comme ce qu'Edwin Ardener a appelé une « *bannière vide* » (*blank banner*) : une identité normalement inarticulée qui est activée contextuellement et n'est définie que lorsque certains participants aperçoivent sa relation à un objet fixe dans un contexte plus large (1971 : xlii-xliv, lxxxiii-lxxxiv). C'est aussi un exemple de ce que Marc Abélès (1999) appelle des « *sémantiques institutionnelles* » : les « *mots des institutions* » qui s'emploient dans le but de créer une logique institutionnelle commune. Insistant sur le fait que « *l'impact du mot tient... avant tout aux connotations qu'il suscite dans l'imaginaire du public* », Abélès prône « *une réflexion spécifique sur l'usage, l'investissement, la manipulation, la réappropriation de catégories qui travaillent en profondeur l'institution et le discours politique et participent à son remodelage* » (*op. cit.* : 502, 510). Le cas de l'interculturalisme québécois et ses définitions changeantes démontre une tendance soulignée par Michael Herzfeld (1992) que les nationalistes peuvent manipuler des symboles ou des métaphores à des fins très divergentes dans le but de produire des classifications qui renforcent leur rhétorique ou philosophie politique (*cf.* Douglas, 1986 ; Shore et Wright, *op. cit.*).

Nous concluons en revenant au caractère « infra-nationaliste » de la situation québécoise que nous avons évoqué en début d'intervention. Nous demeurons convaincus qu'il existe plusieurs exemples dans la littérature anthropologique qui dressent des parallèles comparatifs semblables – pour ne citer que cinq des plus suggestifs : les recherches de Michael Herzfeld (2005) sur « l'intimité culturelle », de Véronique Bénéï (2008) sur l'importance de la langue, la religion, et l'histoire dans l'éducation régionale en Inde, de Lynda Dematteo (2007) sur la relecture « ludique » de la Ligue du Nord de l'histoire et l'unification italiennes, de Douglas Holmes (2000) sur les politiciens européens de droite qui s'appuient sur l'Union Européenne pour situer leurs démarches « intégralistes » et traditionalistes, et d'Éric Schwimmer (1968, 1972, 1995, 2003) sur le biculturalisme et l'autonomie autochtone en Nouvelle-Zélande et au Canada. Ce qui distingue le cas québécois, c'est que ces discours politiques qui tentent de façonner la réalité surviennent dans un contexte où le gouvernement comme les gouvernés sont hautement conscients du statut minoritaire du Québec en tant qu'entité non souveraine dans un cadre plus large, et que sa politique implicite sur la gestion de la diversité

ethnoculturelle joue un rôle prépondérant dans la tentative québécoise de se distinguer en tant que communauté nationale et politique.

Références bibliographiques

- ABÉLÈS, M. (1992), *La vie quotidienne au Parlement européen*, Paris, Hachette.
- ABÉLÈS, M. (1995), « Pour une anthropologie des institutions », *L'Homme*, juillet-septembre, 135, pp. 65-85.
- ABÉLÈS, M. (1996), *En attente d'Europe*, Paris, Hachette.
- ABÉLÈS, M. (1997), « Political Anthropology : New Challenges, New Aims », *International Social Science Journal*, September, 153, pp. 319-332.
- ABÉLÈS, M. (1999), « Pour une exploration des sémantiques institutionnelles », *Ethnologie française*, octobre-décembre, 29, 4, pp. 501-511.
- ABÉLÈS, M. (2005), *Anthropologie de l'État*, Paris, Payot.
- ABÉLÈS, M. et JEUDY, H.-P. (1997), « Introduction », in Abélès, M. et Jeudy, H.-P. (dirs.), *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin, pp. 5-24.
- ANCTIL, P. (1996), « La trajectoire interculturelle du Québec : la société distincte vue à travers le prisme de l'immigration », in Lapiere, A., Smart, P., et Savard, P. (dirs.), *Langues, cultures et valeurs au Canada à l'aube du XXI^e siècle*, Ottawa, Conseil international d'études canadiennes/Carleton University Press, pp. 133-154.
- ARDENER, E. (1971), « Introductory Essay : Social Anthropology and Language », in Ardener, E. (dir.), *Social Anthropology and Language*, Londres, Tavistock, pp. ix-cii.
- ARDENER, E. (1974), « Social Anthropology and Population », in Parry, H. B. (dir.), *Population and Its Problems : A Plain Man's Guide*, Oxford, Clarendon Press, pp. 25-50.
- BAUBÉROT, J. (2008), *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- BELLIER, I. (1995), « Moralité, langue et pouvoirs dans les institutions européennes », *Social Anthropology*, octobre, 3, 3, pp. 235-250.
- BELLIER, I. et WILSON, T. M. (dirs.) (2000), *An Anthropology of the European Union : Building, Imagining and Experiencing the New Europe*, Oxford, Berg.
- BÉNÉI, V. (2008), *Schooling Passions : Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford, Stanford University Press.
- BIBEAU, G. (2009), « Un Québec intertain. Hésitations des sciences sociales dans une société fluide », in Daveluy, M. et Dorias, L.-J. (dirs.), *À la périphérie du centre. Les limites de l'hégémonie en anthropologie*, Montréal, Liber, pp. 127-155.
- BOUCHARD, G. (2010), « À propos d'un faux procès et d'autres procédés douteux », *Le Devoir*, pp. A7.
- BOUCHARD, G. (2011), « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *Mc Gill Law Journal/Revue de droit de Mc Gill*, 56, 2, pp. 395-433.
- BOUCHARD, G., SAINT-PIERRE, C., NOOTENS, G. et FOURNIER, F. (2011), « Après la commission Bouchard-Taylor. Relancer le débat sur l'interculturalisme », *Le Devoir*, pp. A7.
- BOUCHARD, G. et TAYLOR, C. (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Québec, Commission de Consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- COWAN, J. K. (2001), « Ambiguities of an Emancipatory Discourse : The Making of a Macedonian Minority in Greece », in Cowan, J. K., Dembour, M.-B., et Wilson, R. A. (dirs.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 152-176.
- COWAN, J. K. (2006), « Culture and Rights after *Culture and Rights* », *American Anthropologist (n.s.)*, March, 108, 1, pp. 9-24.

- COWAN, J. K. (2007), « The Supervised State », *Identities*, October-December, 14, 5, pp. 545-578.
- COWAN, J. K. (2008), « Fixing National Subjects in the 1920s Southern Balkans : Also an International Practice », *American Ethnologist*, May, 35, 2, pp. 338-356.
- DAS, V. et POOLE, D. (dirs.) (2004), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press.
- DEMATTEO, L. (2007), *L'idiotie en politique. Subversion et néo-populisme en Italie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme/CNRS Éditions.
- DEMATTEO, L. (2008), « La défense du territoire en Italie du Nord, ou le détournement des formes de la participation locale », *Anthropologica*, 50, 2, pp. 303-321.
- DOUGLAS, M. (1986), *How Institutions Think*, Syracuse, Syracuse University Press.
- ELBAZ, M. (1995), « Les immigrants dans la cité : les sciences sociales et la question de l'autre au Québec », in Trudel, F., Charest, P., et Breton, Y. (dirs.), *La construction de l'anthropologie québécoise. Mélanges offerts à Marc-Adélar Tremblay*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 293-308.
- FELDMAN, G. (2005), « Estranged States : Diplomacy and the Containment of National Minorities in Europe », *Anthropological Theory*, September, 5, 3, pp. 219-245.
- FELDMAN, G. (2011), « Illuminating the Apparatus : Steps toward a Nonlocal Ethnography of Global Governance », in Shore, C., Wright, S., et Però, D. (dirs.), *Policy Worlds : Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Oxford, Berghahn, pp. 32-49.
- GAGNON, B. (2006), « Normes et valeurs de la citoyenneté selon la politique québécoise d'intégration des immigrants », in Palard, J., Gagnon, A.-G., et Gagnon, B. (dirs.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 119-143.
- GINGRICH, A. et BANKS, M. (dirs.) (2006), *Neo-Nationalism in Europe and Beyond : Perspectives from Social Anthropology*, Oxford, Berghahn.
- GODDARD, V. A., LLOBERA, J. R., et SHORE, C. (1994), « Introduction: The Anthropology of Europe », in Goddard, V. A., Llobera, J. R., et Shore, C. (dirs.), *The Anthropology of Europe: Identity and Boundaries in Conflict*, Oxford, Berg, pp. 1-40.
- GOURDEAU, É. (2003), « Les autochtones et le Québec », in Weidmann-Kopp, M.-C. (dir.), *Le Québec aujourd'hui. Identité, société et culture*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 121-140.
- GREEN, S. F. (2005), *Notes from the Balkans : Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*, Princeton, Princeton University Press.
- GUPTA, A. (1995), « Blurred Boundaries : The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State », *American Ethnologist*, May, 22, 2, pp. 375-402.
- HAGE, G. (1998), *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Sydney, Pluto Press.
- HAINCE, M.-C. (2010), « Au cœur des institutions d'immigration : dispositifs, gestion et contrôle migratoire au Canada », Thèse de doctorat, Université de Montréal/École des hautes études en sciences sociales.
- HANDLER, R. (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- HANNERZ, U. (1999), « Reflections on Varieties of Culturespeak », *European Journal of Cultural Studies*, September, 2, 3, pp. 393-407.
- HANSEN, T. B. et STEPPUTAT, F. (dirs.) (2001), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press.
- HERVIK, P. (2004), « Anthropological Perspectives on the New Racism in Europe », *Ethnos*, June, 69, 2, pp. 149-155.

- HERZFELD, M. (1987), *Anthropology through the Looking Glass : Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HERZFELD, M. (1992), *The Social Production of Indifference : Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Oxford, Berg.
- HERZFELD, M. (2001), *Anthropology : Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell.
- HERZFELD, M. (2005), *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*, Londres, Routledge.
- HERZFELD, M. (2007), « Small-Mindedness Writ Large : On the Migrations and Manners of Prejudice », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, March, 33, 2, pp. 255-274.
- HERZFELD, M. (2008), « Mere Symbols », *Anthropologica*, 50, 1, p. 141-155.
- HOLMES, D. R. (2000), *Integral Europe : Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton, Princeton University Press.
- JUTEAU, D. (1994), « Multiculturalisme, interculturalisme et production de la nation », in Fourier, M et Vermès, G. (dirs.), *Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, Paris, L'Harmattan, pp. 55-72.
- JUTEAU, D. (2000), *Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec*, Montréal, Programmes d'études sur le Québec de l'Université Mc Gill.
- JUTEAU, D. (2002), « The Citizen Makes an Entrée : Redefining the National Community in Quebec », *Citizenship Studies*, December, 6, 4, pp. 441-458.
- JUTEAU, D., MCANDREW, M. et PIETRANTONIO, L. (1998), « Multiculturalism à la Canadian and Intégration à la Québécoise : Transcending Their Limits », in Bauböck, R. et Rundell, J. (dirs.), *Blurred Boundaries : Migration, Ethnicity, Citizenship*, Aldershot, Ashgate, pp. 94-110.
- KALB, D., et HALMAI, G. (dirs.) (2011), *Headlines of Nation, Subtexts of Class : Working Class Populism and the Return of the Repressed in Neoliberal Europe*. Oxford, Berghahn.
- KAPFERER, B. (1988), *Legends of People, Myths of State : Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- KROHN-HANSEN, C. et NUSTAD, K. G. (dirs.) 2005, *State Formation : Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press.
- KURTZ, D. V. (2001), *Political Anthropology : Power and Paradigms*, Boulder, Westview Press.
- LABELLE, M. (2000), « La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec : Défis et enjeux », in Greven-Borde, H. et Tournon, J. (dirs.), *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme ?*, Paris, L'Harmattan, pp. 269-294.
- LABELLE, M. (2008), « Les intellectuels québécois face au multiculturalisme : hétérogénéité des approches et des projets politiques », *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, 40, 1, pp. 33-56.
- LABELLE, M. et ROCHER, F. (2004), « Debating Citizenship in Canada : The Collide of Two Nation-Building Projects », in Boyer, P., Cardinal, L., et Headon, D. (dirs.), *From Subjects to Citizens : A Hundred Years of Citizenship in Australia and Canada*, Ottawa, University of Ottawa Press, pp. 263-286.
- MACKEY, E. (2002), *The House of Difference : Cultural Politics and National Identity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- MANDEL, R. (2008), *Cosmopolitan Anxieties : Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany*, Durham, Duke University Press.
- MCANDREW, M. (1995), « Multiculturalisme canadien et interculturalisme québécois : mythes et réalités », in McAndrew, M., Toussaint, R. et Galatanu, O. (dirs.), *Pluralisme et éducation : politiques et pratiques au Canada, en Europe, et dans les pays du sud. L'apport de*

- l'éducation comparée*, tome 1, Montréal, Université de Montréal, Faculté des sciences de l'éducation, pp. 33-51.
- MC ANDREW, M. (2009), « Quebec Immigration, Integration and Intercultural Policy : A Critical Assessment », in Raj, C. S. et McAndrew, M. (dirs.), *Multiculturalism : Public Policy and Problem Areas in Canada and India*, New Delhi, Manak, pp. 204-221.
- NAVARO-YASHIN, Y. (2002), *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press.
- PIETRANTONIO, L., JUTEAU, D. et MCANDREW, M. (1996), « Multiculturalisme ou intégration : un faux débat », in Fall, K., Hadj-Moussa, R., et Simeoni, D. (dirs.), *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 147-158.
- POVINELLI, E. A. (2002), *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, Duke University Press.
- QUÉBEC, MINISTÈRE DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION. (1981), « Autant de façons d'être québécois. Plan d'action du gouvernement du Québec à l'intention des Communautés culturelles », Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec.
- QUÉBEC, MINISTÈRE DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION. (1990), « Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration », Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec.
- RABO, A. (1997), « Free to Make the Right Choice ? Gender Equality Policy », in Post-Welfare Sweden », in Shore, C. et Wright, S. (dirs.), *Anthropology of Policy : Critical Perspectives on Governance and Power*, Londres, Routledge, pp. 107-135.
- ROCHER, F. (2002), « The Evolving Parameters of Quebec Nationalism », *International Journal on Multicultural Societies*, 4, 1, pp. 74-96.
- ROCHER, F., LABELLE, M., FIELD, A.-M. et ICART, J.-C. (2007), « Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme », Montréal/Ottawa, Rapport de recherche 3 à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- SCHWIMMER, É. (1968), « The Aspirations of the Contemporary Maori », in Schwimmer, É. (dir.), *The Maori People in the Nineteen-Sixties : A Symposium*, Londres, C. Hurst & Co, pp. 9-64.
- SCHWIMMER, É. (1972), « Symbolic Competition », *Anthropologica*, 14, 2, pp. 117-155.
- SCHWIMMER, É. (1995), « Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande », *Anthropologie et sociétés*, 19, 3, pp. 127-150.
- SCHWIMMER, É. (2003), « Les minorités nationales : volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, en Espagne, au Québec et ailleurs », *Anthropologie et sociétés*, 27, 3, pp. 155-184.
- SHORE, C. (1997), « Governing Europe : European Union Audiovisual Policy and the Politics of Identity », in Shore, C. et Wright, S. (dirs.), *Anthropology of Policy : Critical Perspectives on Governance and Power*, Londres, Routledge, pp. 165-192.
- SHORE, C. (2000), *Building Europe : The Cultural Politics of European Integration*, Londres, Routledge.
- SHORE, C. (2002), « Introduction : Towards an Anthropology of Elites », in Shore, C. et Nugent, S. (dirs.), *Elite Cultures : Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, pp. 1-21.
- SHORE, C. (2011), « Espionage, Policy and the Art of Government: The British Secret Services and the War on Iraq », in Shore, C., Wright, S., et Però, D. (dirs.), *Policy Worlds : Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Oxford, Berghahn, pp. 169-186.

- SHORE, C. et BLACK, A. (1994), « Citizens' Europe and the Construction of European Identity », in Goddard, V.A., Llobera, J.R., et Shore, C. (dirs.), *The Anthropology of Europe : Identity and Boundaries in Conflict*, Oxford, Berg, pp. 275-298.
- SHORE, C. et WRIGHT, S. (1997), « Policy : A New Field of Anthropology », in Shore, C. et Wright, S. (dirs.), *Anthropology of Policy : Critical Perspectives on Governance and Power*, Londres, Routledge, pp. 3-39.
- SHORE, C. et WRIGHT, S. (2000), « Coercive Accountability : The Rise of Audit Culture in Higher Education », in Strathern, M. (dir.), *Audit Cultures : Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*, Londres, Routledge, pp. 57-89.
- SHORE, C. et WRIGHT, S. (2011), « Conceptualising Policy : Technologies of Governance and the Politics of Visibility », in Shore, C., Wright, S., et Però, D. (dirs.), *Policy Worlds : Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Oxford, Berghahn, pp. 1-25.
- SHORE, C., WRIGHT, S., et PERÒ, D. (dirs.) (2011), *Policy Worlds : Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Oxford, Berghahn.
- SILVERSTEIN, P. (2004), *Algeria in France : Transpolitics, Race, and Nation*, Bloomington, Indiana University Press.
- SPENCER, J. (2007), *Anthropology, Politics, and the State : Democracy and Violence in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STEVENSON, G. (1999), *Community Besieged : The Anglophone Minority and the Politics of Quebec*, Montréal, McGill-Queens University Press.
- STOLCKE, V. (1995), « Talking Culture : New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe », *Current Anthropology*, February, 36, 1, pp. 1-24.
- TAYLOR, C. (1991), « Shared and Divergent Values », in Watts, R.L., et Brown, D. M. (dirs.), *Options for a New Canada*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 53-76.
- VENNE, M. (dir.) (2000), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec Amérique.
- WEDEL, J. R. et FELDMAN, G. (2005), « Why an Anthropology of Public Policy? », *Anthropological Quarterly*, February, 21, 1, pp. 1-2.
- WEDEL, J. R., SHORE, C., FELDMAN, G. et LATHROP, S. (2005), « Toward an Anthropology of Public Policy », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, July, 600, pp. 30-51.
- WRIGHT, S. (1998), « The Politicization of Culture », *Anthropology Today*, February, 18, 1, pp. 7-15.
- WRIGHT, S. (2011), « Studying Policy : Methods, Paradigms, Perspectives », in Shore, C., Wright, S., et Però, D. (dirs.), *Policy Worlds : Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Oxford, Berghahn, pp. 27-31.
- WRIGHT, S. et REINHOLD, S. (2011), « Studying Through : A Strategy for Studying Political Transformation. Or Sex, Lies and British Politics », in Shore, C., Wright, S., et Però, D. (dirs.), *Policy Worlds : Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Oxford, Berghahn, pp. 86-104.
- YANOW, D. (2011), « A Policy Ethnographer's Reading of Policy Anthropology », in Shore, C., Wright, S., et Però, D. (dirs.), *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Oxford, Berghahn, pp. 300-313.

Décrire et comprendre les « alternatives sociales » Retour critique sur des résultats d'enquêtes

Benoît Leroux
Lab'Urba/Upec – Cessp
(Créteil – France)
b.leroux@ehess.fr

Cette courte contribution propose de revenir sur trois études portant sur des dynamiques sociales qualifiées d'« alternatives », car s'intéressant à des groupes engagés en opposition à un ordre établi ou proposant des « innovations sociales » face à des pratiques dominantes. En effet, depuis une dizaine d'années, j'ai étudié successivement trois milieux distincts en examinant les expériences qui se présentaient comme alternatives à la culture dominante. J'ai ainsi étudié un groupe de néo-ruraux réhabilitant un hameau abandonné afin d'en faire un « éco-village » et de développer un mode de vie « convivial et écologique » ; puis, le mouvement *Motivé-e-s* de Toulouse en 2001 qui constitue une liste électorale se réclamant de la « démocratie participative » face aux pratiques politiques électoralistes dénigrées ; et enfin, le champ professionnel agrobiologique défendant un nouveau paradigme agricole opposé aux logiques productivistes.

Or, malgré la mise en place de pratiques alternatives et l'expérimentation d'innovations sociales, leur caractère est souvent éphémère, diffus, instable ou marginal face à un modèle qui conserve, voire renforce son hégémonie. Dans plus d'un cas, les processus analysés indiquent que les alternatives proposées sont progressivement vidées de leur substance par un « adversaire » qui stratégiquement reprend à son compte les propositions initialement désignées comme illégitimes. Ces processus de « récupération », de normalisation ou d'institutionnalisation conduisent dans les cas étudiés à intégrer à la marge les propositions contre-culturelles. Par cette officialisation, l'ordre dominant substitue aux forces de subversion ou de transformation une réforme marginale d'un système en quête de sens.

Je ne présente pas ici un bilan exhaustif de ces études, mais je voudrais interroger et comparer certains résultats qui ont été produits successivement, à l'aune d'une lecture rétrospective et distanciée¹. Plus précisément, j'essaierai d'interroger les types et les contenus des résultats obtenus en fonction de la question problématique de l'efficacité et du devenir des propositions d'alternatives sociales. Autrement dit, il s'agit de mettre en relation les questions posées – incluant méthodes et pré-requis – avec les constats d'échec des alternatives sociales pour interroger la construction analytique de ces faits sociaux. À travers ces études de cas, nous examinerons donc comment le questionnement problématique peut influencer les résultats d'enquêtes et quels effets produit le contexte d'enquête sur l'observation et l'analyse. C'est à partir de ces questionnements que se structure cette communication. Après avoir exposé rapidement les trois terrains différents avec leurs résultats, j'essaierai de donner quelques éléments de réponse aux questions posées, y compris en en reformulant de nouvelles. Mais au préalable, précisons quelques notions dont la principale, celle d'« alternative sociale ».

¹ Cet examen, stimulé par l'invitation à questionner « nos limites » des connaissances, s'inscrit dans un processus de recherche épistémologique et réflexif engagé depuis quelques années qui demeure cependant en grande partie exploratoire.

I. Précisions sémantiques et épistémologiques

Sans prétendre formuler une définition restrictive ou exhaustive, l'expression « alternative sociale » est pensée comme une proposition organisée ou spontanée d'un groupe social qui cherche à résister, dépasser ou contourner les logiques et pratiques d'un ordre établi, qu'il soit idéal ou matériel. L'emprise du système capitaliste sur les pratiques et les représentations des individus, collectifs ou institutions est tel aujourd'hui qu'il apparaît évident qu'il demeure la clef de voûte ou la matrice de ce qui est désigné comme l'ordre établi.

Les innovations sociales qui s'inscrivent dans ces dynamiques résistantes désignent justement des stratégies efficaces. L'innovation sociale ou technique d'une portée plus générale émane de la convergence établie dans un même espace social ou au sein de plusieurs groupes sociaux qui partagent les mêmes intérêts et qui parviennent à mettre en place une nouvelle stratégie opérante. C'est généralement grâce à cette convergence d'intérêts extérieurs aux logiques dominantes que des partenariats innovants se forment à la jonction de différents espaces. Prenons le cas des Associations pour le maintien de l'agriculture paysanne (Amap) qui parviennent pour certaines d'entre elles, grâce à un partenariat entre un producteur agricole et un collectif de « mangeurs », à échanger des produits alimentaires de qualité et locaux contre un soutien économique social et solidaire « transparent », de long terme avec un paysan maraîcher, arboriculteur ou autre. Ces innovations partenariales ne reposent pas sur la recherche de profits économiques, ne cherchent pas à obtenir le meilleur rapport qualité/prix des produits, ou encore à accumuler un capital économique. Au contraire, cet ensemble d'innovations confirme la rupture avec la recherche d'intérêt guidant la plupart des actions socioéconomiques contemporaines en proposant un échange qui tend à être économiquement désintéressé.

Les trois études présentées ci-après ont été conduites sur des périodes et des terrains différents, mais également avec des approches méthodologiques et conceptuelles à chaque fois renouvelées relevant de l'ethnologie comme de la sociologie et empruntant également à l'histoire ou encore à la géographie. Quant aux approches théoriques et épistémologiques, la première enquête repose davantage sur l'anthropologie structuraliste construite par Claude Lévi-Strauss, la deuxième reprend les outils de la sociologie critique et les approches d'anthropologie politique, la troisième enfin, tout en conservant les deux premières approches, utilise plus encore les outils et théories du monde social de Max Weber et de Pierre Bourdieu.

II. Trois enquêtes et un constat d'échec pour les alternatives sociales ?

La première enquête concerne un Hameau du Lot-et-Garonne qui a vu naître en son sein un projet de « retour à la terre » mené par une petite dizaine de familles originaires pour la plupart de centres urbains. L'idée originelle, de créer un « écovillage », consistait à faire revivre un petit village en réhabilitant son habitat, en développant une agriculture biologique et en mettant en place un dispositif d'énergies éolienne et solaire. Valorisant l'esprit d'entraide, de mise en commun du matériel et des savoir-faire, l'objectif était également de créer un lieu de convivialité et de solidarité.

À partir essentiellement d'entretiens menés au sein du hameau et dans ses alentours, l'analyse du discours et d'un ensemble de pratiques montre nombre de dissonances entre les représentations enjolivées du milieu rural et communautaire et la réalité effective des pratiques et des liens sociaux. Le départ contraint de certains habitants, l'échec partiel du projet collectif et les relations tendues avec l'environnement autochtone provoquent un durcissement des relations sociales au sein du hameau (acceptation des intérêts dominants ou à défaut éviction des membres réfractaires ; mesures restrictives à l'encontre des activités ésotériques ; recentrage sur le projet agricole et autres mesures de contrôle social). En

définitive, à l'instar de ce que montre Lévi-Strauss dans son étude sur les populations du Brésil central (1974 : 144), l'analyse tend à montrer que le groupe a reproduit les éléments de sa structure sociale d'origine. En effet, les personnes les plus engagées dans le projet (et donc les mieux dotées en capital symbolique) avaient tendance à déterminer, par leurs actes et les expressions de leurs représentations, la réalité de la vie du hameau et les places sociales des autres acteurs (ces derniers exprimant à leur tour le discours de leur nouvelle position sociale, dominée).

En définitive, la cohésion du hameau s'établit sur un rapport de force au profit du groupe possédant minoritaire qui parvient à légitimer les inégalités au sein du groupe par le recours à des stratégies identiques à celles des classes dominantes de nos sociétés. Bien que l'installation dans un milieu rural et agricole soit effectif, les rapports sociaux qui lient ces néo-ruraux entre eux expriment l'échec d'une organisation alternative affichée sur le papier (et dans certaines têtes).

La seconde étude a porté sur le mouvement *Motivé-es* de Toulouse lors des élections de mars 2001. Cette étude repose pour une grande part sur une description ethnographique de l'organisation et du fonctionnement des instances délibératives du collectif (grâce à une observation semi-participante de plusieurs mois). Précédée d'une réflexion sur l'approche de la question du politique en ethnologie et d'une étude historique des enjeux de lutte politique toulousaine, elle interroge l'organisation pratique et la dimension symbolique du mouvement au cours de cette campagne électorale. L'analyse permet de visualiser les différents stades du processus politique : par la volonté de se distinguer d'un agir politique traditionnel, le collectif s'organise autour d'un dispositif offrant la possibilité d'une construction collective des choix, « *d'une démocratie délibérative* » (Habermas, 1996 : XXV), mais confronté aux règles du jeu électoral (pressions politiques, économiques et médiatiques, urgence du calendrier...), des tensions, des dysfonctionnements apparaissent et révèlent la division des rôles et la prégnance d'un groupe oligarchique ayant recours à un discours performatif. L'acceptation d'un ensemble de règles du jeu de la « politique électoraliste » (mises en spectacles médiatiques, accords avec les « anciens » adversaires politiques pour coaliser, création d'un « bureau politique informel », etc.) en vue de l'obtention du pouvoir met à mal le projet politique initial de démocratie participative.

Ainsi, malgré ce dispositif et la singularité de son agir politique, le collectif ne parvient pas à se défaire de l'emprise de la reproduction des modes de fonctionnements intériorisés et de ceux inhérents au système électoral. À l'instar de toute organisation, les représentations permettent de légitimer la distribution inégale des pouvoirs tout en entretenant la dimension imaginaire et utopique d'un autre rapport au politique.

Enfin, le troisième cas concerne la dynamique socio-historique engagée par les agriculteurs biologiques dans l'économie agricole. Il s'agit d'analyser le champ socioprofessionnel agrobiologique dans sa configuration interne comme dans les relations qu'il entretient avec l'extérieur : le milieu de la consommation et agroalimentaire, le champ administratif et politique, etc. La reconstruction de sa genèse puis l'analyse des processus d'institutionnalisation réglementaire et marchande permettent de cerner les logiques et les propriétés sociales qui sont au fondement du « système culturel » de l'agriculture et des agriculteurs biologiques.

Si une pluralité d'expressions, notamment alternatives, continue à se manifester en son sein, le champ agrobiologique a été ces dernières années progressivement traversé par des forces extérieures à ses propriétés qui semblent de plus en plus réduire la position distinctive qu'il occupe dans l'économie agricole. Tout indique que la perte de son ressort contestataire affaiblit son autonomie mais lui offre un avenir dans la société marchande.

L'institutionnalisation réglementaire puis marchande de l'agrobiologie peut-être perçue comme une marque de reconnaissance de sa particularité mais elle a surtout pour effet d'affaiblir la possibilité pour ce milieu de définir ses intérêts et enjeux par lui-même, au profit d'un ensemble d'acteurs (marchés économiques, recherches technico-scientifiques, élus politiques, etc.) aux intérêts convergents mais souvent opposés à ceux des principes initiaux de l'agrobiologie (localisme, approche autonome économe et non marchande, sobriété, anti-productivisme, etc.). En définitive, tout indique que l'approche transversale de l'agriculture biologique, proposant un mode de production agro-écologique mais aussi des produits alimentaires sains, une relocalisation des systèmes de production/transformation/distribution, la mise en place d'une économie sociale et solidaire ou encore une série d'innovations socioéconomiques, n'est pas prise en compte dans son unité. Au détriment d'une modification franche de l'économie agricole, celle-ci se réforme à la marge en utilisant l'image presque « magique » et salubre que ces « marchandises » « issues de l'agriculture biologique » produisent sur les différents protagonistes pour leurs intérêts restrictifs. Pour simplifier, les firmes agroalimentaires et les consommateurs se rencontrent de plus en plus (croissance à deux chiffres) sur un marché économique caractérisé par les circuits longs, la standardisation et la surconsommation ; situation qui semble satisfaire également une majorité d'élus politiques et de représentants professionnels qui cherchent à se maintenir à leur poste en « verdissant » un système toujours plus productiviste et soumis aux logiques technico-économiques.

Ainsi, ces trois études produisent des résultats similaires : la manifestation d'innovations sociales des premiers temps, comme l'alternative enchantée des discours et des représentations indigènes se retrouvent contredites par une réalité sociale où dominant finalement les logiques de reproductions structurelles de l'ordre culturel dominant et de ses intérêts premiers. En d'autres termes, à chaque fois l'étude des possibilités d'alternatives sociales à l'ordre établi conduit à une conclusion wébérienne d'un « *désenchantement du monde* », et qui, d'une certaine manière, s'applique aussi à son analyste (ce dernier étant lui-même partiellement pris dans le jeu social et politique qu'il étudie). La conclusion, après ce travail analytique de dévoilement, revient d'une manière générale à considérer que les pratiques ne s'ajustent pas aux valeurs énoncées ou pas complètement, et que dans ses structures fondamentales et décisives l'ordre social se maintient, voire s'enrichit en intégrant à son aise ces propositions initialement contre-culturelles.

Bien sûr, les analyses – notamment grâce au support ethnographique – permettent de rendre compte des dynamiques sociales qui s'organisent et qui contribuent à stimuler des « libertés créatives ». Mais ces dernières sont bien succinctes, limitées dans le temps et dans l'espace. Bien plus, grâce au support d'analyses plus approfondies prenant en compte les logiques structurelles, les conclusions soulignent les mécanismes d'oppression, de récupération politique, marchande et/ou symbolique, semblant confirmer la faiblesse des dynamiques alternatives face aux forces de formatage et de récupération capitaliste. Les forces du marché, les règles du jeu politique, les logiques et intérêts dominants réapparaissent inexorablement et en profondeur dans les structures objectives comme subjectives des acteurs, organisations et institutions. Ces processus s'assimilent au mode de régulation de la « *société close* » dont parle Herbert Marcuse dès 1964, à savoir la capacité pour le système capitaliste d'assimiler les « *forces et intérêts oppositionnels [...] par un processus d'intégration qui se déroule, pour l'essentiel, sans terreur ouverte* » (Marcuse, 1968 : 7).

Cette présentation implacable des logiques de reproduction de l'ordre dominant interroge à plusieurs niveaux. Sommes-nous face à des processus aux effets complètement univoques ? N'existe-il pas des phénomènes de résistance, de transformation marginale, plus subtils que l'approche analytique n'aurait pas pris en compte ?

III. Esquisse réflexive d'une anthropologie des alternatives sociales

Un examen plus large de l'ensemble des effets ou des répercussions des tentatives d'alternatives sociales invite à revenir sur les questionnements qui sont à la base de ces études – ce qui est recherché, pourquoi et comment. Il s'agit dès lors de questionner les relations entre les logiques, les outils et les résultats de la recherche et de réexaminer les phénomènes observés au regard d'une période temporelle plus large. Loin de pouvoir répondre ici à ce vaste programme, c'est une esquisse épistémologique et réflexive que nous proposons d'engager à partir de quelques pistes.

En premier lieu, l'appareil conceptuel pourrait être mis en cause. Ce dernier qui, pour l'ensemble de ces travaux relève plutôt d'une approche « constructivo-structuraliste », conduit-il à privilégier l'enregistrement des structures sociales, des invariants au détriment des indices et autres preuves attestant du « changement social », de la transformation des pratiques ? Faut-il voir dans les résultats de mes travaux, dans l'architecture de mes analyses, la place importante prise par ces outils méthodologiques et conceptuels m'amenant à confirmer, comme dit Jean-Claude Passeron « *qu'un système [chez Pierre Bourdieu] a toujours raison des révoltes qu'il suscite* » (Passeron, 2003 : 25), ou de manière plus nuancée, que toute alternative est vouée à terme, au mieux à se faire récupérer, normaliser, institutionnaliser par celui qui est en position dominante ?

Se pose alors la question suivante : est-ce la recherche, toujours réactualisée dans chacune de mes problématiques d'une alternative sociale exigeante (et toute l'importance repose sur ce degré d'exigence) qui conduirait inexorablement aux mêmes conclusions désenchantées ? Le fait de vouloir chercher implicitement des expériences d'alternatives sociales qui se concrétisent par une dynamique structurée et pérenne (utopique ?) me conduirait-il ainsi à ne pas valider ses formes atténuées, institutionnalisées ou marginales puisqu'elles ne seraient qu'une expression fort éloignée de la proposition initiale de l'alternative, voire l'aveu de son échec ?

Il est vrai, et j'ai pu le remarquer en préparant cet exposé, que même si le questionnement évolue et que les terrains ne sont pas à mettre sur le même niveau, avec le temps, les conclusions critiques que j'expose sont nuancées par la présentation de pratiques alternatives qu'on pourrait qualifier de « secondaires ». Tout se passe comme si j'admettais que la forme alternative ne s'exprime pas complètement dans toutes les structures concrètes analysées mais qu'elle peut prendre cependant des expressions parfois variées, dans des espaces marginaux, sporadiques, éclatés, etc.

Cette mise au second plan des cas d'alternatives interroge d'autant plus aujourd'hui que tout semble indiquer que la manifestation des forces contestataires, résistantes prend justement ces formes discrètes, diffuses, dispersées, parfois secrètes.

Ainsi, au regard de ces points communs et par exemple d'un ensemble d'événements récents témoignant de résistances, voire de forces de transformations efficaces face à un ordre établi (telles les « Révolutions Arabes » et dans une moindre mesure la dynamique sociale des « Indignés » ou encore des « Anonymous »), les questionnements et analyses qui nous animent pourraient nous conduire à requalifier les formes d'alternatives sociales observées. L'apparent échec ou désarmement des mobilisations, actions, dynamiques étudiées pourrait nous conduire à penser que ce que nous cherchons ne peut se réaliser car les dynamiques observées ont, dans leur approche, changé de formes et d'optiques (ou qu'elles étaient à un tournant pour certaines d'entre elles). Nous pourrions en effet voir dans ces expériences la manifestation de résistances nouvelles aux propriétés nouvelles : plus réduites, plus marginales, plus discrètes, moins organisées en collectif, parfois moins médiatiques ou ne

répondant plus aux logiques spectaculaires des médias, etc. Bref, que ces dynamiques² ne correspondent plus aux formes de mobilisation que nous connaissons et que les manières de les appréhender doivent aussi en prendre compte.

Concernant la réception par le lectorat de ces recherches, une série de questions se pose également au chercheur. En admettant que mes conclusions « pessimistes » s'additionnent à celles produites par d'autres chercheurs, qu'elles soient lues et intégrées par les acteurs, on est en droit de se demander quels effets elles peuvent produire sur les dynamiques sociales intéressées ou non à ces questions. Dans quelle mesure ces conclusions désenchantées renforcent-elles la démobilisation ? Et le cas échéant, est-on en droit de remettre en cause des résultats et des méthodes scientifiques sous prétexte qu'ils produiraient une série de déceptions, par la crainte inspirée des effets qu'ils pourraient avoir sur le lectorat ? Et par voie de conséquence, est-ce que les chercheurs, en produisant ces analyses critiques et radicales sur ces alternatives marginales, contribuent contradictoirement à servir l'ordre établi ?

Car, il est important de ne pas sous-estimer le pouvoir performatif des énoncés qu'ils viennent du milieu dominé ou dominant. Concernant ce dernier, voici ce que déclarait sérieusement il y a quelque temps, le nord-américain Warren Buffet, un des hommes « les plus riches » du monde : « *Il y a une guerre des classes, c'est un fait, mais c'est ma classe, la classe des riches, qui mène cette guerre, et nous sommes en train de la gagner* ». Reliée aux difficultés des énergies sociales alternatives à mener à bien leurs projets, cette phrase prend tout son sens. Face à elle, l'injonction d'Herbert Marcuse resitue la position que l'on peut adopter : « *Réveiller et organiser la solidarité en tant que besoin biologique de se tenir ensemble contre la brutalité et l'exploitation inhumaines, telle est la tâche. Elle commence par l'éducation de la conscience, du savoir, du regard et du sentiment qui saisissent ce qui advient : le crime contre l'humanité. La justification du travail intellectuel réside dans cette tâche, et aujourd'hui le travail intellectuel a besoin d'être justifié* » (Marcuse, *op. cit.* : 13).

Bibliographie

HABERMAS, J. (1996), *L'espace public*, Paris, Payot.

LEVI-STRAUSS, C. (1974), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

MARCUSE, H. (1968), *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Les Éditions de Minuit.

PASSERON, J.C. (2003), *Mort d'un ami, disparition d'un penseur*, in ENCREVE, P. & LAGRAVE, R.M. (dir), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, pp. 17-90.

² Ces caractéristiques nous incitent à continuer à mobiliser le terme de « dynamique sociale » plutôt que « mouvements sociaux ».

“

Anthropologie du travail et de l'entreprise

”

La question des formes logiques de raisonnement mobilisées durant les apprentissages pratiques : le moment hypothético-déductif du sens pratique

Martinez Perez Christian
ATER, CRESSPA-GTM (CNRS, Paris VIII, Paris X)
(Paris – France)
Christian.martinez@ens.fr

Lorsque l'on aborde la question des modes de pensée, de rationalisation ou de représentation du monde, on perçoit d'emblée, quand bien même les attentions des auteurs seraient les plus louables, que cette manière d'appréhender les phénomènes sociaux ne peut que difficilement s'abstraire de cette oscillation entre la théorie de la légitimité culturelle et le relativisme culturel. Grignon et Passeron l'ont montré, eux qui soulignent : « *le repentir d'un excès de légitimisme est plus souvent complaisance au stéréotype populiste que mise en œuvre des exigences propres du relativisme culturel (culturalisme) ; et le remords d'un excès de culturalisme, plus souvent déploration misérabiliste des privations ou des exclusions populaires que mise en œuvre explicite du concept de légitimité.* » (Grignon, Passeron, 1989 : 70). Et parmi les discours sociologiques qui ont cours au sein du culturalisme ouvrier, certains cèdent aux deux travers simultanément. De fait, les théories fondées sur un principe de différenciation culturelle méritent que l'on s'y attarde pour discuter certaines de leurs assertions. Comme, par exemple, le discours scientifique qui attribue aux populations ouvrières une intelligence pratique qu'il conceptualise en empruntant au grec le terme « mètis ». En effet, les concepts cherchant à appréhender les spécificités de la cognition ouvrière, comme le concept de « mètis », sont des concepts ambivalents. Ces concepts énoncent simultanément que la rationalité que les ouvriers engagent dans leur travail représente une forme radicalement différente de la pensée savante, mais qu'il s'agit néanmoins d'une pensée aussi valable, aussi légitime. Les auteurs qui les mobilisent sont conduits à dire cette rationalité ouvrière en des termes spécifiques, différents, et doivent prendre soin de la qualifier d'intelligence pour rendre grâce à ses capacités et atténuer les effets de légitimité. Il me semble que, partant, cette approche du problème repose sur une erreur et nourrit une ambiguïté. Le problème central de cette représentation des savoirs ouvriers réside précisément dans le fait qu'elle laisse dans l'ombre nombre de manifestations spontanées de nature analytique et déductive qui se donnent à voir dans leur élaboration, et ce, au profit d'une conception exclusive de la rationalité ouvrière ancrée dans une forme de médiation pratique qui ne prend pas en compte le mode de constitution de cette raison pratique. Lorsque l'on cède à « l'essentialisation » des modes de pensées socialement situées, on confond la pensée et l'usage qui en est fait : un usage qui, lui, est porteur de différences sociales parce qu'il est socialement déterminé.

L'erreur est en réalité double puisque cette appréhension des choses conçoit la pensée savante comme étrangère au sens pratique et, dans le même mouvement, la pensée ouvrière comme une pensée entretenant un lien ténu avec le registre des savoirs, des inférences hypothético-déductives, avec un mode de construction procédant de la rationalité et de l'abstraction. Le recours récurrent aux notions d'« intelligence pratique », de « sens pratique », de « savoir-faire » ou de « mètis », en somme à une qualification de la pensée des ouvriers à partir du registre de l'altérité, me semble devoir être déconstruit, sinon pour les infirmer, tout du moins pour les nuancer et les discuter fortement. Bernard Lahire lui-même, que l'on peut difficilement soupçonner de populisme ou de misérabilisme, ne cède-t-il pas à cette ambiguïté lorsqu'il argumente sur l'invisibilité des savoirs dans les transmissions informelles : « *Ainsi, dans bien des situations d'apprentissage non formel de métiers, ce qui*

se "transmet" n'est pas un "savoir", mais un "travail" ou "une expérience", comme l'ont bien montré Geneviève Delbos et Paul Jorion sur le cas des paludiers : "Mais que voit l'enfant ? Son père et sa mère au travail sur les marais. Il voit des gens au travail, il ne voit pas du "savoir" ou des "connaissances", ceux-ci sont soit communiqués, soit abstraits, et dans ce dernier cas par un travail spécifique" (Delbos et Jorion, 1984 : p. 128). Même invisibilité des "savoirs" dans l'appropriation des postes de travail par des ouvriers peu qualifiés d'une entreprise de fabrication et de montage d'appareils de réfrigération (Lahire, 1993f et 1993b : pp. 33-56). A écouter les ouvriers parler de la manière dont ils sont entrés "brutalement", sans préparation aucune, dans leur poste de travail, on pourrait croire qu'aucune compétence technique n'est requise, mais qu'il est surtout question d'avoir (ou de ne pas avoir) une disposition ("savoir se débrouiller" ou "se démerder"). Lorsque les savoirs et les savoir-faire ne sont pas objectivés mais, au contraire, indissociables des hommes (des corps) qui les mettent en œuvre, l'apprentissage ne peut se faire que sous forme mimétique (voir-faire/faire comme) et dans une relation interpersonnelle. » (Lahire, 2003b : 208-209).

Je voudrais dès lors discuter trois points : celui du sens que l'on confère au terme de « savoir » ; celui de la relation entre expérimentation et transmission ; et celui des formes de raisonnement logiques sous-tendant l'imitation. Le fait est que parler de savoirs « invisibles » lorsque l'on soutient que l'apprentissage emprunte une forme mimétique pour se réaliser me semble pour le moins paradoxal. Et cette méprise ne me semble possible que parce que l'idée directrice – une idée qui traverse le travail de Jorion et Delbos – est qu'il est question dans ces groupes sociaux non pas d'une transmission de savoirs, mais d'une transmission de l'expérience ou du travail. Or, on ne transmet pas une expérience puisque cette dernière possède comme caractéristique ontologique de devoir être vécue. Ce qui se transmet ce sont des savoirs issus de ces expériences. Des savoirs expérientiels que l'on exprime sous leur forme déclarative ou que l'on donne à voir sous leur forme démonstrative afin que l'apprenti les infère, afin de le guider dans ses expérimentations. Or que ces savoirs soient transmis verbalement ou au travers d'une démonstration, ils impliquent nécessairement d'être objectivés, d'être construits en objet de connaissance, soit par l'ancien qui les transmet, soit par le novice qui les observe et infère des schèmes d'action afin de les reproduire. De même, dire que les ouvriers transmettent un travail est un abus de langage semblable à celui qui consisterait à dire que le sociologue transmet une discipline. Ce sont des savoirs disciplinaires que transmet le sociologue à ses étudiants, tout comme ce sont des savoirs professionnels que transmettent les ouvriers. Toute la question étant de connaître ce que sont ces savoirs, ainsi que leur mode de constitution et de transmission. Cela interroge directement ce que recouvre le terme de « savoir ». De fait, la substantivation du verbe « savoir » porte en elle la réification des formes d'actualisation de cette action, et cette réification des actes de savoir en entités de « savoirs » entre en contradiction avec son caractère relationniste¹. Une mise en relation qui représente le mode de constitution des savoirs, notamment professionnels. Ce qui met en exergue la centralité de la manière dont les ouvriers procèdent pour savoir. Une manière qui n'est pas si exotique pour des esprits scientifiques comme les nôtres, dont toute la scientificité de la démarche repose sur l'empirisme.

Il s'agit d'une modalité d'acquisition de connaissances que l'on assimile volontiers à une démarche inductive puisqu'il s'agit de « *savoir de situation* » selon Jorion et Delbos (reposant sur une logique inductive provenant des résultats de la pratique). Néanmoins, l'analyse des apprentissages professionnels montre que le mode de constitution des savoirs professionnels n'est pas exempt de cette autre démarche qu'on lui prête moins volontiers : la posture hypothético-déductive et l'activité analytique d'abstraction. Car entre le « voir-faire »

¹ Une relation qui lie, non seulement le sujet à l'environnement social, ou l'action à sa fin - qui est l'objet de l'acte de savoir ouvrier, mais surtout la véracité de l'opinion à sa justification.

et le « faire comme » existe toute une activité cognitive de mobilisation des expériences passées, des inférences issues de l'observation du modèle, voir de connaissances abstraites sur les paramètres de l'action, qui servent à mobiliser la réponse comportementale. Et ce qui n'apparaît que rarement dans cette appréhension des modes d'apprentissage ouvrier est que ce « savoir de situation » est d'abord le fruit d'une situation problème - donc d'une problématisation. Donc que les apprentissages, quand bien même ils seraient mimétiques, procèdent au travers de rétroactions correctrices qui sont autant d'actions-hypothèses. Des hypothèses conatives que les ouvriers abstraient d'un schème d'action par la décomposition analytique de ce dernier, et qui se voient validées ou infirmées par le résultat obtenu. Car ce qui est dénié lorsqu'on n'exprime que la correspondance entre le modèle et l'imitation, c'est précisément toute l'activité d'imitation, c'est-à-dire le processus de production de l'imitation, qui implique l'expression d'une réflexivité par l'ouvrier. Ce qui est dénié dans la réduction des savoirs ouvriers à un *sens pratique* ou une *métis*, ce sont les manifestations de leur réflexivité dans le travail qui s'expriment au travers de tous leurs réajustements dans l'action lors de la genèse des savoirs pratiques. Si l'on définit la réflexivité comme l'activité du sujet qui se prend lui-même pour objet, comment ne pas la voir à l'œuvre à chaque instant où l'ouvrier travaille un geste ? Et comment ne pas voir chaque tentative de réalisation comme une hypothèse répondant à la situation problème qui se pose à lui ? Et ce même dans les apprentissages les plus « manuels » :

Notes de terrain (Mars 2008) : « *Au poste ragréage, je passe mes journées à nettoyer les pales, à les équiper et à rectifier les valeurs dimensionnelles sous la supervision de Frédéric. Cela consiste notamment à supprimer les résidus de résine qui bordent les pales lorsqu'elles sortent des moules. Aujourd'hui on nous a envoyé un intérimaire afin qu'on le forme au poste. C'est la première fois qu'il fait cela. Frédéric lui montre la base, c'est-à-dire comment ébavurer les pales : comment les immobiliser avec les fixations, et comment enlever le supplément de matière sans attaquer la pièce. Puis il s'essaie à la tâche. Il doit attraper un coup de main, c'est tout le problème qui se pose à lui : donner la juste impulsion, ni trop fort pour ne pas mordre sur le bord de fuite, ni trop doucement s'il veut un geste efficace ; trouver les bons angles de positionnement pour que l'abrasion de l'outil fonctionne, et pour cela c'est toute une posture du corps et une dynamique du mouvement qu'il doit développer. On lui donne une pièce rebutée pour qu'il s'entraîne. Il va mettre toute la matinée pour y parvenir. Je le vois dans son premier essai, y allez franchement et lâcher un « oh putain ! » en constatant l'efficacité de l'outil qu'il manipule. Les essais suivants, il module. Moins fort, mais pas assez. Un peu plus fort, mais trop, et ainsi de suite. Il s'approprie la résistance du matériau et les différentes duretés en fonction des parties de la pièce qu'il traite. Avant la pose, je le vois modifier les angles de positionnement, à plat, ouvert, plus fermé, il tâtonne pour trouver les meilleures combinaisons d'angle et d'impulsion. Parfois il change de posture, revient à celle d'avant ou en cherche une autre. En somme, il expérimente le champ de possibles du geste et évalue le résultat que donne le choix adopté. De temps à autre, il nous interpelle pour valider une hypothèse : « si je le tire à plat, c'est mieux ou pas ? » ou encore « toi tu t'appuyais sur cette jambe comme ça pour pousser, mais on peut changer de jambe, non ? ». En milieu d'après midi, il a trouvé sa manière de faire, pas fondamentalement différente, mais avec de légères inflexions par rapport à Frédéric. Il est plus grand, donc il écarte*

d'avantage les jambes, il ne commence pas du même côté, il n'utilise que les mouvements de lime vers l'avant qui sont plus faciles à contrôler et du coup fait varier l'angle d'attaque moins souvent. Plus, sans doute, d'autres micro-variations qui m'échappent. »

Concevoir l'apprentissage ouvrier comme une activité d'inférence inductive est fondé puisque les diverses situations que les ouvriers rencontrent vont leur permettre de dégager des règles d'action. Même si elles demeurent implicites ou non thématiques, même s'ils ne les formulent pas explicitement. Mais au sein de chaque situation qu'ils expérimentent, ils manifestent une activité de problématisation. Cette problématisation conduit les ouvriers à mobiliser un type informel d'hypothèse : les hypothèses d'action (donc à abstraire analytiquement une section discrète du schème d'action interrogé) ; à les confirmer ou les infirmer et, le cas échéant, à les corriger. Les ouvriers manifestent donc, durant les apprentissages les plus « pratiques », une activité d'analyse et d'abstraction puisqu'ils décomposent un schème d'action, et plus largement leur activité, en des éléments discrets afin de tester des modulations. Ils manifestent également une activité hypothético-déductive puisque ces actions ou segments du schème d'action sont mobilisées en tant qu'hypothèses d'actions pertinentes qui permettent d'atteindre une fin visée. Et surtout parce que ces hypothèses d'action sont expérimentées afin d'évaluer leur validité. Donc, de confirmer ou d'infirmer des hypothèses conatives au principe de savoirs pratiques au travers de leur expérimentation. Il s'agit de déduction car de deux prémisses vraies (une prémisse d'action et une prémisse de résultat), ils déduisent la validité de leur relation de causalité (si telle action est posée et tel résultat est obtenu, alors la relation entre cette action et ce résultat est vraie). De fait, ces démarches cognitives sont hautement réflexives et appellent un traitement conscient de l'activité et la constitution de raisons d'agir dans un sens plutôt que dans un autre, en fonction de ce que valident les résultats. Les résultats de conduites spécifiques sont, dans les apprentissages ouvriers, la justification de ces manières de faire, ce qui valide la véracité de leur adéquation aux fins recherchées. La comparaison des résultats aux fins visées permet la construction de cette relation entre une opinion sur ce qu'il convient de faire, sa vérité pratique et la justification empirique de cette vérité. Une relation qui construit ce savoir ouvrier, qui fixe les croyances sur la pratique. Un savoir que l'on ne peut résumer à un savoir-faire puisque souvent des savoirs de forme prédicative lui sont associés (connaissance théorique ou verbalisation d'une règle inférée de ce qu'il observe). Un savoir qu'on ne peut donc pas résumer à une habileté pratique ni réduire à une disposition, à des mobilisations pré-réflexives, puisqu'il s'agit d'une acquisition de raison d'agir empruntant les voies de la mobilisation consciente et réflexive de la pensée. Et ce dernier point est essentiel pour comprendre le processus d'incorporation : je n'ai jamais observé d'apprentissage « infraconscient ». Même dans les situations où l'apprentissage n'était pas appréhendé en tant que tel, où régnait l'ordre de l'informel et de l'implicite, la mobilisation cognitive par les ouvriers dans l'acte d'apprendre, c'est-à-dire dans l'acte de construire des savoirs, a toujours été consciente et a toujours conduit à produire des raisons d'agir. La preuve la plus évidente est que les apprentissages progressent par autocorrection, ce qui implique simultanément une conscience de ce qui est fait et de ce qui est visé. Il ne s'agit pas d'une négation de l'approche dispositionnaliste puisque ce qu'il m'a été également donné d'observer, est, qu'à partir de ces raisons d'agir se sont développées des dispositions à agir. Un mouvement qui transforme des raisons d'agir en des dispositions à agir et qui renvoie au processus d'incorporation. Que l'on comprenne bien mon propos : il ne s'agit pas de critiquer les intentions des auteurs qui mobilisent le registre du sens pratique pour qualifier les pratiques ouvrières, mais d'introduire une perspective rationaliste dans l'analyse des apprentissages et des pratiques des ouvriers. Une perspective fondée empiriquement précisément parce que les raisons précèdent la raison

pratique, elles en sont la condition de possibilité. Dans nombre d'apprentissages ouvriers, y compris les plus élémentaires, on observe une dynamique d'apprentissage qui mobilise la maxime pragmatiste « *selon laquelle la signification d'une expression réside dans les conséquences pratiques concevables que l'on peut en tirer* » (Chauviré, 2004 : 56). Des conséquences qui sont appréhendées à partir de descriptions fournies discursivement ou démontrées explicitement par l'exemple, ou encore qui sont fournies au travers des formalisations graphiques, sans réalisation concrète servant d'exemplification.

En ce sens, on peut également parler d'*abduction* - au sens de Peirce - et donc d'une démarche abductive intrinsèque aux apprentissages par essais et erreurs. Car s'il s'agit toujours d'une fin visée, la procédure n'est pas toujours observée par le novice pour être reproduite. Il ne mobilise pas systématiquement de modèle d'action lorsqu'il apprend à réaliser une fin. Tout comme il ne dispose parfois que de certains paramètres pour caractériser la fin visée, sans bénéficier d'une image concrète de ce que sera cette finalité d'action une fois qu'elle sera matérialisée. Et donc, les inférences qu'il réalise lorsqu'il teste des schèmes d'action, les hypothèses conatives qu'il fait, sont faites en intégrant un principe d'incertitude sur le résultat et sur les moyens de le réaliser. Dès lors, les apprentissages reposent parfois sur une logique de découverte de la pratique. Les apprentissages reposent alors sur des raisonnements qui ont la forme que décrit Peirce :

« Le fait surprenant C est observé.

Or si A était vrai. C irait de soi.

Donc il y a une raison de soupçonner que A est vrai »

(Peirce, 1931-1958, vol.5, §189 ; repris de Chauviré, 2004 : 62).

Où, en ce qui concerne les apprentissages ouvriers, C est le résultat du schème d'action et A l'hypothèse conative. L'ouvrier acquiert parfois des connaissances inattendues sur la pratique en réalisant des schèmes d'action visée. L'erreur ne produit pas des connaissances uniquement en éliminant les hypothèses d'action inadéquates à la fin visée, mais également en donnant à voir les conséquences d'un schème d'action inadéquat. Il existe donc un double mouvement d'apprentissage lors de la démarche par essais et erreurs : une acquisition du schème d'action adéquat à la fin visée ; et l'exploration de la pratique au travers des erreurs réalisées. Lorsque le novice de l'exemple précédent s'aperçoit qu'une impulsion trop forte dans l'usage de la lime produit une abrasion trop importante, il apprend que l'impulsion n'est pas adéquate aux fins recherchées, il élimine cette hypothèse d'action. Mais simultanément il apprend ce qu'il devra faire s'il vise une abrasion importante. Comme l'énonce Peirce « *l'étape au cours de laquelle on adopte une hypothèse en tant qu'elle est suggérée par les faits est ce que j'appelle abduction* » (Peirce, 1931-1958, vol.7, §202). Et les apprentissages, au travers de l'exploration de la pratique inhérente à l'expérimentation, impliquent des apprentissages par abduction. On n'apprend pas seulement à mobiliser des causes pour produire des effets ; souvent des effets enseignent le sens des causes. Les apprentissages ouvriers reposent donc sur une induction qui leur permet de généraliser à d'autres situations les acquisitions qu'ils ont réalisées dans une situation similaire ; sur une logique de déduction qui leur permet d'inférer de deux prémisses qu'ils savent vraies une conclusion vraie (le geste X est posé et le résultat Y est réalisé, donc la relation de nécessité entre X et Y est vraie) ; et sur une logique d'abduction où une observation inattendue les conduit à prendre conscience d'une nouvelle hypothèse d'action, différente de celle que demandait la fin visée. Cette interprétation repose sur une perspective objectiviste puisque les actions ne sont pas mobilisées explicitement et formellement en tant qu'hypothèses. Néanmoins, cette forme logique de raisonnement participe bien de tout processus d'apprentissage pratique fondé empiriquement, c'est-à-dire fondé sur un principe d'essais et

d'erreurs. Si les actions testées en vue d'atteindre une fin ne sont pas rationalisées en tant qu'hypothèses émises, elles fonctionnent bel et bien comme telles au cours des apprentissages pratiques. Si, comme le souligne Peirce, toutes perceptions impliquent un raisonnement par abduction (Peirce, 2002), alors toute perception d'un résultat implique l'abduction d'une hypothèse. On peut dès lors avancer que lorsqu'un principe d'évaluation et de sélection (essais et erreurs) guide la fixation des croyances en la validité d'une relation entre une cause et son effet, par exemple entre une action et son résultat, on mobilise une forme hypothético-déductive de raisonnement, même si ce dernier demeure implicite. La difficulté des apprentissages pratiques réside précisément dans le fait qu'ils ne reposent jamais sur une forme pure de raisonnement. En effet, les caractéristiques informelles et implicites du processus de fixation des croyances impliquent que se combinent les différentes formes de raisonnements logiques, sans que soit manifeste l'intentionnalité qui organise leur mobilisation. Ainsi, si l'intentionnalité ne guide pas le raisonnement abductif, si le résultat obtenu ne l'est pas à dessein, la mobilisation d'une hypothèse d'action est faite avec l'intention de tester la validité de sa relation à une fin visée, qu'il s'agisse d'hypothèses objectivées par abduction à partir d'un résultat ou à partir d'une inférence assertorique postulant la relation entre un résultat et une hypothèse conative. Et il existe ici une difficulté pour comprendre comment une action, mobilisée subjectivement comme une catégorie conative *sui generis*, fonctionne simultanément d'un point de vue objectif comme une hypothèse, comme une catégorie cognitive. Si je mobilise une action pour évaluer son effet, je ne me la représente que rarement comme une hypothèse conative puisque l'action et son résultat sont généralement appréhendés comme un tout, l'action ne prenant une signification qu'au travers de son résultat dans une situation donnée. Sans doute cette difficulté repose-t-elle sur la dichotomie traditionnelle qui oppose les conduites et la pensée, l'ordre du comportement objectif et l'ordre de l'entendement subjectif, une opposition qui introduit un dualisme trompeur au cœur du concept d'action. Mais toute réalisation d'une fin visée implique la mobilisation d'une action qui la vise, donc le postulat qu'une conduite vise et atteint une fin donnée, même si cette mobilisation est réalisée de manière non théorique, implicitement (et ici encore faut-il veiller à ne pas rabattre la notion d'intentionnalité sur celle d'explicite, certaines intentions peuvent être non explicites). Si, le plus souvent, nous mobilisons les actions en appréhendant explicitement leurs fins (en un sens, les actions se donnent au travers de leurs fins), c'est parce que ces fins mobilisent la fixation de la croyance en la validité de la relation entre les conduites et les fins ; une fixation des croyances qui est le produit d'apprentissages pratiques. Des apprentissages qui dissocient analytiquement, dans un premier temps, certaines conduites de leurs résultats pour évaluer les combinaisons pertinentes.

Que les ouvriers n'aient pas explicitement conscience d'adopter une démarche hypothético-déductive, abductive et réflexive pour acquérir des savoirs dans une situation donnée n'est pas un argument valable pour infirmer mon propos. Ils n'ont d'ailleurs pas davantage conscience que l'ensemble de l'apprentissage procède par induction, comme le soulignent Delbos et Jorion, tout simplement parce que la question de savoir comment ils procèdent pour savoir ne se pose pas à eux de manière centrale et récurrente. Et on ne peut pas davantage mobiliser l'argument que ma population est composée d'ouvriers qualifiés puisqu'en début d'apprentissage, alors qu'ils ne sont pas encore qualifiés et qu'ils apprennent à réaliser les tâches les plus déqualifiées, ils procèdent de même. Par contre cet implicite dans la démarche qu'ils adoptent est ce qui différencie la pratique scientifique, savante, de l'activité ouvrière, et, partant, ce qui différencie l'apprentissage de ces pratiques. Pour les ouvriers, la véracité de leurs savoirs ne vaut généralement que comme moyen d'atteindre d'autres fins, tandis que dans l'activité scientifique la véracité du savoir est la fin visée et appelle une épistémologie pour rationaliser sa production. Néanmoins, on comprend ce que

peut comporter comme méprise, du point de vue heuristique, le fait de caractériser un groupe social par une production de la pensée qui s'écarte du mode rationaliste. Cela consiste à ancrer certains dans un rapport au monde pré-réflexif et infraconscient et à renvoyer les autres à la posture « scolastique ». Ce genre de représentation qui ne voit pas la dimension rationnelle des apprentissages ouvriers, même lorsqu'il s'agit des plus déqualifiés, repose sur une conception du savoir légitimiste. Une conception qui ancre le savoir dans le registre de l'explicite, de la mobilisation déclarative et de la transmission formelle. En somme, une appréhension fondée sur le mode scolaire de mobilisation et de production des savoirs. Or, c'est bien sur une vision légitimiste de ce qu'est un savoir que repose cette analyse de la variation socialement située des formes de rationalité. Un légitimisme qui nourrit la posture culturaliste insistant sur la variation sociale des rationalités. Néanmoins, chaque situation de travail est une expérimentation du travail où il convient de souligner combien est mobilisée la posture hypothético-déductive, où les schèmes d'action servent d'hypothèses, et le résultat de mode d'administration de la preuve, même si le contrôle et la maîtrise des paramètres de l'expérience sont sans commune mesure avec ce que déploie l'activité scientifique. Et, effectivement, l'accumulation de situations de travail permet à l'ouvrier d'induire des régularités qui vont lui servir de principe directeur dans son activité. Il déduit une réponse au problème que pose une situation et induit une règle à partir de l'ensemble des situations similaires. La situation lui permet de confirmer la validité d'un schème d'action en déduisant cette validité de l'adéquation du résultat obtenu à la fin visée, et la comparaison de l'ensemble des situations qu'il rencontre lui permet d'induire la généralisation de ce schème d'action à l'ensemble des situations de ce type. Il existe donc deux étapes dans la constitution des savoirs pratiques : celle qui valide le savoir d'une expérimentation spécifique (formes logiques déductives, hypothético-déductives et abductives) et celle qui valide l'extrapolation de ce savoir à partir des expériences accumulées, pour en faire une règle générique (hypothèses et règles mobilisées le plus souvent implicitement, de manière non théorique).

Bibliographie indicative

- BOURDIEU, P. (1994), *La raison pratique, sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris.
- BOURDIEU, P. (2000), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris.
- CHARLOT, B. (2005), *Du rapport au savoir, éléments pour une théorie*, Anthropos, Paris.
- CHAUVIRE, C. (2004), « Aux sources de la théorie de l'enquête, la logique de l'abduction chez Peirce », in *La croyance et l'enquête, aux sources du pragmatisme*, Karsenti B. et Quéré L. (dir.), Eds. de l'EHESS, pp. 52-84.
- DELBOS, G. et JORION, P. (1990), *La transmission des savoirs*, L'Harmattan, Paris.
- DEWEY, J. (1993), *Logique. Théorie de l'enquête*, PUF Paris.
- GARFINKEL, H. (2007), *Recherche en ethnométhodologie*, PUF, Paris.
- GIREL, M. (2004), « Enquête, croyances, conséquences pratiques. Quelques doutes de Peirce au sujet du pragmatisme », in *La croyance et l'enquête, aux sources du pragmatisme*, Karsenti B. et Quéré L. (dir.), Eds. de l'EHESS, pp. 85-110.
- GRIGNON, C. PASSERON, J.-C. (1989), *Le savant et le populaire, misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Gallimard/le Seuil (Hautes études), Paris.
- JOAS, H. (1999), *La créativité de l'agir*, Le Cerf (passages), Paris.
- JORION, P. (1996), « Typologie des savoirs », in Chevalier D.(dir.), *Savoir faire et pouvoir transmettre*, Ed. de la maison des sciences de l'homme, Paris.
- KARSENTI, B. QUERE L. (dir.) (2004), *La croyance et l'enquête, aux sources du pragmatisme*, Ed. de l'EHESS, Paris.
- LAHIRE, B. (1993), *Culture écrite et inégalités scolaires, sociologie de « l'échec scolaire » à l'école primaire*, PUL, Lyon.

- LAHIRE, B. (2003a), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu, dettes et critiques*, La Découverte, Paris.
- LAHIRE, B. (2003b), *L'homme pluriel, les ressorts de l'action*, Nathan, Paris.
- LAHIRE, B. (2005), *L'esprit sociologique*, La Découverte, Paris.
- LAHIRE, B. ROSENTAL, C. (dir.) (2008), *La cognition au prisme des sciences sociales*, Éditions des archives contemporaines, Paris.
- MARTINEZ PEREZ, C. (2006), *L'expérience faite corps : Ethnologie de la chaudronnerie dans les ateliers de construction métallique. Vers une sociologie analytique d'un système de dispositions professionnelles*. Mémoire de Master 2 laboratoire, ETT (ENS-EHESS), sous la direction de Stéphane Beaud.
- MARTINEZ PEREZ, C. (2011), « *Apprendre et appartenir. La socialisation ouvrière à l'aune des apprentissages professionnels, sociologie comparée des ateliers de construction métallique et d'une grande entreprise d'aéronautique* », Université Paris Vincennes Saint-Denis (soutenue le 16 novembre 2011). Thèse mise en ligne à l'adresse : <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00651566/fr/>
- MEAD, G.-H. (2006), *L'esprit, le soi et la société*, présenté par Cefai D. et Quéré L., Lien Social, PUF, Paris.
- PASSERON, J.-C. (2006), *Le raisonnement sociologique, un espace non poppérien de l'argumentation*, Albin Michel, Paris.
- PEIRCE, C.-S. (1931-1958), *The collected Papers of C. S. Peirce*, Vol. 1-8, par C. Hartshorne & P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- 2002 – *Œuvres philosophiques, Pragmatisme et pragmatisme*, vol. I, CERF, Paris.
- 2003 – *Œuvres philosophiques, Pragmatisme et sciences normatives*, vol. II, CERF, Paris
- QUERE, L. (2002), « La validité de l'argument naturaliste en sciences sociales », in Fornel M. et Passeron J.C., *L'argumentation, Preuve et Persuasion*, Eds. EHESS, Paris, pp. 93-120.
- QUERE, L. (2004) « Béhaviorisme et Pragmatisme, Enquête et modes d'expérience chez G. H. Mead », in Karsenti B. et Quéré L. (dir.), *La croyance et l'enquête, aux sources du pragmatisme*, Eds. de l'EHESS, pp. 289-316.
- VERGNAUD, G. (1996), « Au fond de l'action, la conceptualisation », in Barbier J.-M. (dir), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, PUF, Paris, pp. 131-146.
- VERRET, M. (1982), *Le travail ouvrier*, Armand Collin, Paris.
- VERRET, M. (1988), *La culture ouvrière*, ACL Edition / Société Crocus, Saint-Sébastien.
- WEBER, M. (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris
- WEBER, M. (1995), *Économie et société*, T. 1 et 2, Agora/Pocket, Paris.

“

**Pratiques comparées de l'ethnographie : les
stages de terrain**

”

L'« effet miroir » d'une ethnographie avec des travailleuses du sexe : essai d'anthropologie réflexive.

Gaëlle Lacaze
MCF en ethnologie
UMR7132, Université de Strasbourg
gaelle.lacaze@misha.fr

Cet article examine comment les notions de « rôle » et de « faire comme si », au cœur du contrôle qu'exercent les prostituées sur leur corps, offrent une clef d'analyse d'une étude de terrain effectuée dans une maison de tolérance devenue le « théâtre » de « mises en scène » de soi. Durant l'été 2010, j'ai passé une vingtaine de jours avec des femmes mongoles qui se prostituent dans une ville chinoise, à la frontière méridionale de la Mongolie, en République Autonome de Mongolie-Intérieure (RAMI). Cette étude s'inscrit dans plusieurs axes de mes recherches : d'une part, les techniques du corps et la culture sexuelle mongoles et, d'autre part, les mobilités et le commerce « à la valise » entre la Mongolie, la Chine et la Russie. Elle pose la question du « rôle » que l'ethnologue construit et questionne encore les méthodes ethnographiques.

Depuis 2000, la zone de libre-échange sino-mongole de 二连 Erlian - Zamyn üüd (ZÜ), sur la ligne du trans-mongolien (Moscou-Pékin), connaît une expansion vertigineuse. En 2007, j'ai étudié les « pratiques de l'espace » (de Certeau, 1980 : 166) transfrontalier sino-mongol et les techniques de mouvement des différents acteurs qui le transforment en lieu interstitiel¹. En Chine, la ville d'Erlian ou Erèèn, signifiant « Bariolé » en mongol, se développe en tant qu'immense marché tandis que, de l'autre côté de la frontière, en Mongolie, celle de ZÜ, la « Porte de la route », apparaît comme une non-ville, un lieu de passage des hommes et des marchandises. Ainsi, la zone de libre-échange transfrontalière d'Erlian - ZÜ² est une forme moderne de caravansérail distinguant les places de marché et les lieux de transit/transport (Lacaze, 2010). Erlian accueille pour des séjours plus ou moins longs des hommes souvent argentés et toujours seuls, essentiellement des commerçants et des chauffeurs itinérants, ainsi que des industriels Chinois, Mongols de Mongolie ou de RAMI. La demande en prostituée y est donc importante.

En 2007, un *laoban*³ de maison de tolérance, Marlon, a accepté de me parler. Je l'ai rencontré tôt dans la matinée quand « tous les autres » dormaient encore, personne. Après notre entretien, j'avais essayé de discuter avec les « filles » de Marlon. L'une d'entre elles m'a rapidement fait comprendre qu'elle ne souhaitait pas devenir un « objet d'étude ». Par la suite, en 2008, lors d'un séjour à Ulaanbaatar, je me suis entretenue avec un représentant de l'UNAIDS qui m'a indiquée que, jusqu'à présent, aucun de leurs enquêteurs n'avait pu entrer en contact avec des prostituées ou des « patrons » d'Erèèn. En 2010, j'ai effectué une nouvelle mission dans une maison de tolérance d'Erèèn⁴. Cette dernière constitue le cœur de mon article. En présentant le contexte et la préparation de cette mission, j'examinerai *a posteriori* les réflexions développées, *a priori*, concernant les outils qui me permettraient d'accéder à ces femmes qui ne se laissent pas facilement approcher. J'examinerai ensuite le

¹ Dans le cadre de recherches concernant les frontières chinoises au sein du groupe « Frontières », dirigé par E. Allès (CNRS) entre 2000 et 2011, accueilli par le CRCMC (Paris, EHESS).

² Dans ce texte, j'emploierai indifféremment les termes chinois, leur prononciation mongole et leur traduction.

³ Le terme « patron » *laoban* 老板, ou *lobo* dans sa prononciation mongole, désigne le gérant d'une maison de tolérance.

⁴ Dans le cadre du réseau *North Asian Border* (MIASU, Cambridge), avec le soutien du GDRI *Nomadisme, sociétés et environnement en Asie centrale et septentrionale*, de mon unité de recherche le LCSE (UMR7236) et du département d'ethnologie de l'université de Strasbourg.

déroulement de l'enquête, les premières interrelations et leurs variations dans le temps. Caractérisé par une série de « malentendus productifs », ce terrain dans une maison de tolérance construit un « récit » dont l'analyse réflexive révèle des dynamiques plus largement impliquées en ethnologie.

I. Le contexte de l'étude

Il nous faut en préalable examiner quelques éléments du contexte dans lequel s'inscrit cette réflexion. En Mongolie, deux processus d'émancipation féminine se superposent : l'autonomie en matière de reproduction s'enrichit d'une autonomie migratoire, mettant en danger un idéal nationaliste androcentré. La « fuite des femmes » – comme la nomme certains nationalistes Mongols – apparaît comme une tactique ou une stratégie permettant aux Mongoles de reprendre le contrôle des « échanges economico-sexuels » (Tabet, 2005) dans lesquels elles sont impliquées. Ainsi, les Mongols mariés à un étranger sont pour 95 % des femmes (SOS, 2008 : 48). Leur nombre est en constante augmentation. Les Occidentaux sont plus prisés que les Asiatiques⁵.

Cette situation contemporaine découle de plusieurs éléments issus, à la fois, de la culture pastorale nomade, du bouddhisme, de l'idéologie socialiste et de l'hyper globalisation actuelle du pays. Le contrôle institutionnel des femmes qui passe par la maîtrise de leur comportement reproductif et sexuel apparaît moins rigide dans la culture mongole que dans d'autres sociétés asiatiques ou occidentales. Dans l'imaginaire mongol, l'institution du mariage n'est pas totalement subordonnée aux objectifs de la filiation. La séparation des finalités, d'un côté, du mariage et de la sexualité et, de l'autre, de la filiation et de l'engendrement assure la fluidité des relations sexuelles ainsi que la circulation des enfants. Ainsi, par la maîtrise que les Mongoles ont sur une part de leur sexualité et de leur fécondité, elles peuvent agir sur les mariages conclus à leur intention. Ces moyens de subjectivation leur procurent un contre-pouvoir face aux échanges economico-sexuels dont elles font l'objet, face à la réification de leur corps et de leur capacité d'engendrement.

Les réseaux qui organisent la prostitution à Erèèn impliquent des agents institutionnels formant parfois des filières sous l'autorité d'un *ataman*, un chef de « clique », généralement un fonctionnaire ou un administrateur corrompu. Certains de ces réseaux sont liés à ceux qui convoient des femmes ailleurs en Chine – Macao surtout – et à l'international. Les travailleuses du sexe mongoles viennent à Erèèn escortées par une « convoyeuse ». Elles doivent rembourser les frais de cet intermédiaire en travaillant gratuitement durant environ dix jours. Par la suite, beaucoup restent et continuent à travailler. La plupart se prostituent pour répondre à une série de difficultés économique, familiale, individuelle, etc.

Dans les maisons de tolérance d'Erèèn, les travailleuses du sexe mongoles acquièrent une autonomie économique et migratoire, reprennent le contrôle de leur corps et de leur sexualité, et obtiennent le statut de soutien de famille exilé, susceptible de créer envie et empathie. Elles doivent construire une double vie, afin de maintenir secrète leur activité honteuse, et adopter un rôle dans leurs relations aux clients. Comme pour beaucoup d'autres femmes, pour les Mongoles, l'autonomie en matière de reproduction et l'autonomie migratoire sont suspectes (Pheterson, 1996 : 101).

Début juillet 2010, lors du Workshop du réseau *North Asian Borders* (Cambridge, RU), dans lequel s'inscrit cette recherche, un collègue mongol a confirmé l'existence objective de violences dans le milieu prostitutionnel d'Erèèn. Nous avons alors discuté des dangers du dévoilement de l'objet de mon étude, voire de mon statut d'ethnologue. Il faudrait se méfier des acteurs institutionnels (polices et douanes). Il n'était en outre pas question d'enquêter

⁵ Entre 2000 et 2005, près de 1850 mariages de citoyens mongols avec des étrangers ont été enregistrés soit une multiplication par cinq par rapport à 1995-2000. Plus de la moitié de ces mariages concernait des Coréens (Solongo, 2007 : 8).

auprès des clients durant cette première étape. La nécessité d'agir partiellement « sous couvert » n'indiquait pas les techniques à utiliser sur le terrain et introduisait la peur dans mon esprit. Des questions éthiques et déontologiques émergeaient de cette posture de silence. Elles impliquaient un « travail sur soi » et une série de négociations avec les autres. Or, ces deux activités sont au cœur du travail des prostituées. L'« effet miroir » entre le travail de terrain et celui du sexe interroge plus largement la résonance cognitive et émotionnelle impliquée dans l'investigation ethnographique de terrains « en marge » et auprès de personnes stigmatisées.

II. L'effet miroir

En 2010, je souhaitais étudier les usages que les Mongoles font de leur sexualité et de leurs corps dans le milieu prostitutionnel d'Erèen. Je voulais développer une approche praxéologique en restant au plus près de leurs vécus, de leurs émotions et sensations. J'avais pour intention d'étudier les « modes mineurs⁶ » d'existence dans une maison de tolérance en privilégiant le « coefficient de reposité selon des situations successives » (Piette, 2010 : 79). La réflexion partagée avec les collègues du NAB a permis de déterminer le choix du lieu d'étude. Rapidement, il est devenu clair que le seul lieu possible d'observation était une maison de tolérance. Il fallait donc que je retrouve Marlon, le *laoban* avec qui j'avais discuté en 2007 ! Il fallait aussi que je trouve un moyen pour passer des moments hors de ce lieu presque totalitaire.

Les Mongoles viennent à Erèen pour gagner de l'argent et n'ont donc pas de temps à perdre⁷. Utiliser leur temps signifiait donc payer leurs services. Mais acheter du temps libre pour obtenir de l'information ne revient-il pas à payer l'information ? En outre, il n'y a pas de prostitution masculine à Erèen, et il existe un tabou fort de l'homosexualité chez les Mongols. Pour sortir les travailleuses du sexe de leur maison, il me fallait un collaborateur masculin. Fallait-il le choisir en France ou sur le terrain ? Devait-il être ethnologue ou pouvais-je faire confiance à quelqu'un d'autre ? En l'occurrence, mon compagnon devait se trouver à Pékin, à 1200km d'Erèen durant l'été 2010. J'ai essayé de l'impliquer, sa maîtrise du chinois pouvant m'apporter des informations intéressantes. Mais, il n'a pas consenti à m'accompagner, ni à « jouer le client ». Il a tout juste accepté de venir me rejoindre en cas de danger... Un collègue travaillant sur les migrations et le tourisme a accepté ce rôle. Nous avons convenu qu'il arriverait dix jours après moi et que nous ferions environ dix jours de terrain ensemble. D'autres questions se posaient alors : jusqu'à quel point s'impliquer ? Autrement dit, jusqu'où étions-nous prêts à aller ? Et nos compagne/compagnon qu'étaient-ils prêts à accepter ? Ces questions se posent avec plus ou moins de pertinence selon les terrains et leur durée.

La suite de la préparation du terrain s'est cristallisée sur les moyens de se rendre « apte » à investiguer une maison de tolérance. Comment construire des interactions avec les travailleuses du sexe mongoles et leurs *laoban*, sans être visible de la police, des douanes, des Atamans et des clients ? La prostitution est une « activité du paraître » qui nécessite de construire un personnage. Dans le pouvoir de séduction qui s'y exerce, tout est histoire de modèle. Il me fallait donc trouver le personnage qui me permettrait de *passer inaperçu*, c'est-à-dire le personnage le plus attendu de moi. Quels sont les modèles mongols et chinois de la femme occidentale et de la femme française ? J'ai décidé d'emporter un « costume de Sophie Marceau », des robes et du maquillage, etc. Au lieu de faire la tournée des cabinets médicaux

⁶ Le mode mineur désigne, entre autres, « un style cognitif marqué par la capacité de relâchement, c'est encore un mode de régulation caractéristique de certains espaces publics » (Piette, 2010 : 56). « La réflexion sur le mode mineur porte sur les détails sans importance et les choses périphériques » (*ibid.* : 266).

⁷ Une fois payés leurs frais de vie, elles touchent entre 65 % et 70 % des bénéfices de leur travail, ce qui n'est pas si rare. Selon Pan (2006 : 42), les bénéfices des intermédiaires des travailleuses du sexe varient de 15 % à 50 % en Chine. En Europe de l'Est, ils correspondent à la moitié des gains des « filles » (Darley, 2009 : 102).

pour certains hôpitaux et amis médecins, j'ai emporté un stock de préservatifs et de parfums... Cette préparation différait-elle des « autres fois », quand j'emportais un « costume d'ethnologue » en Mongolie et des équipements de terrain ? À l'instar d'autres préparations, celle-ci a consisté à faire émerger l'ethnologue qui est en moi, afin de construire la posture adaptée à l'investigation du milieu prostitutionnel, de la même manière que les travailleuses du sexe vont chercher la « pute » qui est en elles... *A priori*, j'avais conscience du jeu mis en place dans cette préparation. J'ai réalisé, *a posteriori*, à quel point la notion de rôle en constituait une clef d'analyse.

III. Le rôle

J'arrivais sur le terrain, à Erèen, avec des orientations méthodologiques, des idées et des moyens techniques pour les mettre en pratique. En 2007, trois quartiers différents accueillait séparément les prostituées chinoises, mongoles de Mongolie et de RAMI. Il n'y avait pas de « quartier rouge » proprement dit, mais quelques « maisons de tolérance » *geting*⁸ éparpillées sur des avenues ou dans de vieux quartiers. Les *geting* sont des boutiques ouvertes sur la rue par une baie vitrée. Elles donnent visuellement accès aux « filles » afin que les clients passant en voiture commencent à faire leur choix. En 2007, il y avait environ dix *geting* par quartier avec quatre à cinq filles dans chacune (Anonyme, 2007 : 6). En 2007, la « Porte du Xinjiang » regroupait des femmes Mongoles, jeunes, belles et chères. Les *laoban*⁹ de la Porte du Xinjiang étaient tous des Mongols du groupe Horčïn. Les profits de la prostitution permettent à ces Mongols de RAMI de retourner à leur avantage les discriminations sociales dont ils font l'objet en Chine¹⁰. La prostitution permet donc à des hommes et des femmes « de s'enrichir rapidement et de quitter une condition perçue comme insatisfaisante » (Mathieu, 2007 : 116).

Début 2008, le quartier de la Porte du Xinjiang a déménagé dans l'impasse appelée *Žinčo* (суг. жинчо), déformation mongole de l'expression chinoise « Palais d'or » 金城 *Jincheng*, entièrement dédiée à la prostitution. Ce regroupement a permis un gain de temps et a rapidement augmenté le chiffre d'affaires des *laoban* horčïn. Située au nord de la ville, près du poste de police municipal, l'impasse du « Palais d'or » est signalée par un porche surplombé d'une arcade et donnant sur l'avenue principale qui descend de la frontière. Jeunes et jolies, les Mongoles du Palais d'or comptent parmi les travailleuses du sexe les plus chères de la ville. Leur position entre Européennes et Asiatiques les place dans un intermédiaire prisé de tous. Leurs techniques sexuelles expliquent également l'attrait qu'elles possèdent pour les clients VIP, les riches industriels et commerçants chinois venus à Erlian pour affaires.

Dans le « Palais d'or », travaille la majeure partie des travailleuses du sexe mongoles « haut de gamme » de la ville, soit environ 450 femmes réparties dans une soixantaine de *geting*. Quelques 150 Mongoles exercent ailleurs dans la ville. Dans *Žinčo* s'alignent des *geting* de différentes tailles. Chacune porte un numéro. Au premier étage, des chambres offrent, à la fois, un lieu de vie et de travail, un espace privé et public, individuel et collectif, un lieu de repos et de passes.

Pendant quelques jours, des chauffeurs de jeep ont accepté d'aider mes recherches. Ils m'ont conduite dans l'impasse. Systématiquement, il fallait se cacher, se baisser, fermer la vitre, etc.

⁸ Le terme *geting* (суг. : гэтинг) n'est mentionné dans aucun des bons dictionnaires de mongol. Ce serait la prononciation mongole du chinois « lanterne rouge » 紅燈 *hong deng* qui caractérise, au sens propre et figuré, les maisons de tolérance.

⁹ Le terme « patron » *laoban* 老板, ou *lobo* dans sa prononciation mongole, désigne le gérant d'une maison de tolérance.

¹⁰ Selon la page consacrée à la RAMI du site du gouvernement chinois, environ 57000 Mongols seraient scolarisés, pour un nombre total d'enfants scolarisés d'environ 253000 en RAMI et une population mongole de quatre millions dans le pays (URL : <<http://www.nmg.gov.cn>> ; consulté le 22/08/11). Le chômage ne serait que de 4 %, mais ce chiffre est très sous-estimé (Shiyew, URL : <<http://www.shiyew.com>> ; 22/08/11).

Certains chauffeurs ont servi d'« intermédiaire » pour me permettre d'entrer en contact avec des « filles ». Une seule a accepté de me rencontrer. L'ayant invitée pour la nuit, j'ai mené un entretien formel avec elle, lui dévoilant ma « vraie » identité. Nous nous sommes promenées dans la ville une partie de la nuit et elle a dormi dans ma chambre.

Le lendemain, en pleine journée, je me suis décidée à entrer dans l'impasse. J'ai assez rapidement retrouvé Marlon. Plusieurs interactions ont conduit à m'affubler d'un personnage, celui de convoyeuse d'origine bouriate faisant une étude de marché afin d'emmener des travailleuses du sexe européennes dans Žinčo. Ce « rôle » est, effectivement, le seul qui explique et justifie ma présence dans l'impasse. La convoyeuse n'est ni dans, ni hors de la prostitution ; elle travaille loin de chez elle et parle plusieurs langues, etc. Quant à l'origine bouriate, une personne de type caucasien parlant couramment le mongol ne peut être que d'origine bouriate, peuple mongol de Russie. Une fois ce statut de convoyeuse bouriate attribué, les « filles » ont mis en exergue tous les éléments qui le confirmaient tandis qu'elles détournaient ou réinterprétaient ceux qui auraient pu l'infirmier. En outre, les différentes tentatives de « confession » entreprises ont donné lieu à des stratégies d'évitement. Pourtant, je reste persuadée que personne ne croyait vraiment à cette « histoire » qui, cependant, arrangeait tout le monde...

Je suis allée tous les après-midi dans la maison de tolérance de Marlon. Au début, les « filles » m'ont demandé de leur donner des cours d'anglais. Mes élèves ont rapidement abandonné les cours, mais ont cependant continué à m'inviter à revenir pour « voir comment ça se passe ». Elles m'ont retenue à plusieurs reprises jusqu'à 21h et, deux fois, jusqu'à 23h. Tandis que M. et Mme Marlon le couple de *laoban* insistaient pour que je reste le soir « travailler », les filles m'ont plutôt protégée. Dans les différentes interactions avec les travailleuses du sexe de Žinčo, j'ai entre autres servi d'intermédiaire de normalisation, en incarnant la « simple femme » qui est en elles, tout en ouvrant leur univers vers l'Occident. Dans la maison, elles me prenaient à part et me chuchotaient à l'oreille de « petits secrets ». Elles m'interpellaient sur des questions intimes, divulguaient une grossesse, un désir de partir, des projets d'avenir... Elles me livraient aussi différents éléments de leur biographie. Ces confidences étaient spontanées, je n'ai posé que très peu de questions.

Après l'arrivée de mon collègue, en plus des après-midi que je continuais à passer dans Žinčo, nous avons passé plusieurs soirées dehors, dans les différents lieux de vie nocturne d'Erèen : restaurant, discothèque et terrasse à chachlik. Alors qu'elles dormaient dans ma chambre d'hôtel, les « filles » m'ont régulièrement fait des confidences sur leur situation, leurs ressentis et leurs émotions. Dans cette intimité, à chaque fois que j'ai voulu démystifier les motifs de ma présence, elles me coupaient la parole ou se débrouillaient pour passer à un autre sujet. Aucune ne m'a demandée pourquoi elles avaient le choix de dormir dans ma chambre ou dans celle de mon collègue...

Il est clair que cette situation n'aurait pas pu durer. Ce travail, sorte d'instantané ethnographique, révèle plusieurs dynamiques présentes avec plus ou moins de vigueur selon les terrains et leur durée, dans la construction et la transmission anthropologiques, les thèmes et les méthodes utilisées en ethnologie. Que signifient les « malentendus productifs » produits pendant vingt jours dans le huis-clos d'une maison de tolérance, espace, presque totalitaire, devenu le théâtre de mises en scène, de « faire comme si » ? Je ne compare pas le travail de terrain et celui du sexe, mais plutôt les processus de « dissociation » ou de « clivage » qui se retrouvent chez les spécialistes de ces activités nécessitant, à des niveaux différents, un savoir « faire comme si »... Cette recherche pose la question des jeux ou *je* qui se déroulent en permanence entre ethnologues et *ethnologisés* par la construction réciproque de rôles permettant à chacun d'occuper la place attendue. La situation ethnographiée est une scène de théâtre où chacun joue un ou plusieurs rôles, parfois simultanément, y compris l'ethnologue

qui cherche à se conformer à la représentation que ses interlocuteurs ont de lui pour mieux répondre à leurs attentes et avoir l'illusion – si possible partagée – d'un apprivoisement réciproque. Le processus d'acculturation qu'implique le terrain demande une capacité à *se mettre à la place* de différents « autres » sans pour autant *se confondre avec* eux. Autrement dit, il nécessite de construire un « objet en soi ».

Fruit d'une empathie cognitive, la sensibilité de l'ethnologue forme une première compréhension. Cette sensibilité construit sa *sérendipité*. Elle constitue le préalable, le produit et le moyen de l'empathie cognitive (Tisseron, 2010), dynamique fonctionnelle de l'ethnographie. Notre activité est étroitement liée à notre capacité à comprendre ce que l'autre attend de nous, à y répondre en y trouvant des processus d'objectivation de l'interrelation et de subjectivation d'une posture. Sur le terrain comme dans l'analyse, l'ethnologie est donc une discipline du « faire comme si » ; ce qui diffère d'un manque de sincérité. Endosser un ou plusieurs rôles, jouer à l'« ethnologue », n'entraîne pas une perte d'authenticité. Bien au contraire, comme le reconnaissent certains comédiens, le rôle est souvent le seul espace/moment d'authenticité notamment parce qu'il permet d'incarner des émotions éprouvées mais socialement réprouvées, de ressentir et d'exprimer des sentiments différents, de s'enrichir d'altérité, etc. On ne peut pas jouer ce qu'on ne ressent pas. Le rôle est éprouvé ou incarné. Le comédien le « construit » ou l'« habite », mais s'il n'est ni sincère ni authentique, personne n'adhère à son personnage...

Bibliographie

ANNONYME, (2007), *Hamtran ažillacgaaâ*, Ulaanbaatar, UNAIDS.

DE CERTE, M. ([1980] 1991), *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*. Paris, Gallimard.

DARLEY, M. (2009), « Prostitution in Night clubs in Border Areas of the Czech Republic », *Revue française de sociologie* Volume 50 (2009/5), pp. 95-124.

LACAZE, G. (2010), “ ‘Run after time’: the roads of suitcase traders”, *Asian ethnicity* vol.11 (n°2), pp.191-208.

MATHIEU, L. (2007), *La condition prostituée*, Paris, Textuel.

PAN, S. ([2004] 2006), « Three red light districts in China », in Micollier E. (ed), *Sexual cultures in East Asia : the social construction of sexuality and sexual risk in a time of AIDS*, New York, Routledge&Curzon, pp. 23-53.

PHETERSON, G. ([1996] 2001), *Le prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan.

PIETTE, A. (2010), *Propositions Anthropologiques pour refonder la discipline*, Paris, Editions Petra.

SHIYEW, (2009), URL :<<http://www.shiyew.com/article/Services/2009/1116/2373.html>> ; mise en ligne le 16/11/09 ; consulté le 22/08/11.

SOLONGO, A. (1998), *The gender issue in the transition (Mongolia)*, UB, MUIS.

SOS (2008), *Amar mend*, n°30, pp.47-49.

TABET, P. (2005), *La grande arnaque*, Paris, L'Harmattan.

TISSERON, S. (2010), *L'empathie au cœur du jeu social : vivre ensemble ou mourir*, Paris, Flammarion.

“

**La recherche-action,
la coproduction des savoirs**

”

Recherche émancipatoire et actions politiques

Ève Gardien
Chercheur associé
Centre Max Weber (UMR 5283)
Lyon, France
Eve.Gardien@univ-lyon2.fr

Introduction

La recherche dite « émancipatoire » est une posture scientifique initiée dans les années 1990 au sein de quelques laboratoires étasuniens. Depuis, elle s'est progressivement développée, notamment à l'intérieur du champ des *Disabilities Studies*. Les premières recherches en France, liées à ces principes, commencent aujourd'hui à voir le jour. Leur mise en œuvre questionne les épistémologies académiques usuelles. En effet, la recherche dite « émancipatoire » repose sur une épistémologie spécifique, une inscription théorique particulière et des méthodes d'enquêtes adaptées. Cette posture de recherche a notamment ceci d'inhabituel qu'elle présente des visés explicites de changements sociopolitiques et d'amélioration de l'existence des personnes handicapées. C'est tout d'abord le contexte social d'émergence de cette nouvelle posture scientifique qui sera présenté, puis les débats et dissensus autour de la circonscription et de la définition du handicap, leurs liens étroits avec le politique. Nous mettrons enfin en lumière les tenants et les aboutissants épistémologiques de la recherche « émancipatoire », ses principaux avantages ainsi que ses limites.

I. Un contexte d'émergence favorable aux innovations sociales

C'est dans les années 1960-70 que l'on trouve les racines de la recherche « émancipatoire ». A cette époque, aux USA, puis dans la vieille Europe, se développent et se propagent de nouvelles appréhensions du monde, une contestation des rapports dominants établis, des critiques relatives aux traitements de l'humain, une volonté d'inventer le quotidien (De Certeau, 1980), de proposer des alternatives. Le mouvement de lutte pour les droits civiques des noirs américains, ceux portés par les féministes, les gays et les lesbiennes, et de manière générale par des minorités, sont autant de témoignages de cette effervescence des sociétés d'alors. Une foison d'innovations sociales sera par ailleurs portée par ces mouvements sociaux.

Les champs du handicap et de la psychiatrie n'ont pas échappé à cette vague de controverses et d'utopies. De nombreuses critiques ont en effet porté sur les conséquences de l'institutionnalisation sur les individus, sur les effets de la ségrégation hors des centres urbains, sur les traitements psycho-pédago-thérapeutiques assimilés à du gardiennage, sur l'impact d'une socialisation spécifique, sur la non-participation des personnes handicapées et malades à la société civile et politique, entre autres choses...

C'est à partir de ce terreau riche d'idées que va se structurer au fil du temps une conception alternative du handicap, appelée communément le « modèle social ». Jusqu'alors, le handicap était principalement appréhendé par ce qui devait être appelé ensuite le « modèle médical », en opposition au « modèle social ». Cette prime intelligence du handicap reposait sur des nosologies de symptômes bien établies et des étiologies strictement biologiques. Le handicap était par conséquent affaire corporelle et individuelle. Une fois les soins prodigués, la société était exonérée de toute responsabilité. L'insertion sociale était conçue comme le fruit des efforts de l'individu, de sa volonté, à l'instar de tout un chacun. La société n'était pas questionnée sur ses capacités d'insertion, ni d'intégration, comme si la personne handicapée était à égalité de chance avec quiconque une fois son état séquellaire stabilisé.

Ce sont précisément ces points d'analyse qui vont être violemment contestés avec la structuration du modèle social dans les années 1990. De fait, pour les tenants de cette perspective, le handicap est avant tout un problème sociopolitique, et non pas un problème individuel. Le handicap est alors clairement appréhendé comme un échec des sociétés à réadapter les individus, à pourvoir aux besoins spécifiques de certains de leurs concitoyens. Plus avant, le handicap est même entendu comme un produit de nos sociétés, un construit social dans ses dimensions technologiques, écologiques, attitudinales, économiques, et autres... La personne n'est pas handicapée, mais elle est en situation de handicap. Autrement-dit, non seulement la société exclut, mais, en outre, elle naturalise ce procès d'exclusion sous couvert de différence biologique initiale. Dans ce modèle, les personnes handicapées sont reconnues comme n'étant pas traitées à égalité de chance, pas plus qu'elles ne sont traitées équitablement au regard de leurs besoins spécifiques. Cette perspective politise de manière forte les questions relatives au handicap. Le handicap devient alors une affaire de justice sociale.

II. De compréhensions biomédicales ou sociales du handicap, à une perspective interactionniste

Cette deuxième position théorique, aujourd'hui en vogue dans les milieux socioprofessionnels français, a fait elle aussi l'objet de controverses, pour deux raisons au moins. Tout d'abord parce qu'elle évacue l'expérience individuelle et collective du phénomène handicap : elle le donne donc à voir déformé, amputé. Et en effet, la question mérite d'être posée : le handicap est-il un fait extérieur et objectif qui s'impose ou bien une expérience qui se vit en situation ? De plus, ces deux termes de l'équation sont-ils nécessairement opposables ? Deuxième critique : la perspective du « modèle social » passe sous silence d'autres caractéristiques qui elles aussi font l'objet de discrimination et de stigmatisation. Par exemple l'origine ethnique, les orientations sexuelles, les appartenances religieuses, etc. Toute situation d'exclusion ne s'explique pas exclusivement par le handicap. L'exclusion ne se résume pas au handicap, pas plus que le handicap ne peut se dissoudre dans l'exclusion. Par ailleurs, il ne s'agit pas seulement d'additionner les spécificités stigmatisantes mais de penser les enjeux identitaires en procès.

C'est pourquoi une troisième piste théorique est aujourd'hui développée, en réponse à ces sévères appréciations. Elle vise à comprendre plus particulièrement les rapports dynamiques reliant la personne handicapée et la société dans laquelle elle s'inscrit. Le handicap devient une réalité changeante, processuelle, fruit des interactions. Ce sont les dimensions de la participation et de la citoyenneté qui sont principalement travaillées. Cette nouvelle approche théorique est enrochée sur l'interactionnisme symbolique, inspirée par la tradition ethnographique de l'Ecole de Chicago, d'auteurs tels que Goffman pour les usages du handicap, ou Becker pour ce qui est de penser la déviance. Elle ne se refuse pas non plus à des digressions pragmatiques. Elle se fonde sur l'expérience vécue des personnes handicapées et l'idée d'un changement social possible au regard des procès dynamiques innervants les interactions constituant le handicap. Le handicap devient un objet relatif, toujours contextualisé, irrémédiablement articulé à des situations, elles-mêmes inter-reliées. De ce point de vue, le handicap n'a rien de définitif ou de donné, contrairement à certaines déficiences. Le handicap est une création collective institutionnalisée.

III. Science et activisme politique

La recherche participant à produire des connaissances sur le handicap et donc alimentant le processus de production du handicap, la posture scientifique a été dévoilée comme partielle, malgré ses arguments de neutralité, d'objectivité et de mise à distance. Howard Becker n'interrogeait-il pas souvent sa pratique sociologique en disant : « *Whose side we are on ?* »

De là à arrimer la recherche à des prises de positions politiques, à nouer l'activité scientifique à une volonté de changement social, il n'y a qu'un pas, lequel a été rapidement franchi. A partir des années 2000, apparaissent des travaux liant une réflexion éthique sur les modalités de production de la connaissance et sur la place des personnes handicapées à une option résolue en faveur de l'interdisciplinarité et de la défense des droits de ladite population, avec la participation de personnes directement concernées. Ainsi, la recherche qui était jusqu'alors uniquement considérée comme un dispositif de production de connaissances, devint de surcroît une modalité pratique de développement, d'autonomisation et de responsabilisation des personnes handicapées. Autrement-dit, la recherche devint une opportunité en matière *d'empowerment* et *d'accountability*. Elle devint un dispositif émancipatoire.

Cette recherche « émancipatoire » repose très logiquement sur des principes épistémologiques spécifiques. Tout d'abord, le chercheur est pensé comme n'ayant pas la possibilité de s'abstraire du monde social étudié. Il y participe, il y interagit, volontairement ou non, irrémédiablement. Or le sens façonne le réel observé par le scientifique, et cette sémantisation ne peut prétendre à la neutralité. Aussi, cette nouvelle posture épistémologique impose l'énonciation d'où et comment le sens est construit. Le chercheur n'est pas dans le déni de son engagement sur le terrain ou dans le cadre de son activité professionnelle. Le scientifique assume son impossible neutralité en la surdéterminant par un espace de réflexivité spécifique. Par ailleurs, l'orientation qualitative est souvent privilégiée au regard des approches statistiques ou expérimentales, cela toujours pour des raisons épistémologiques. En effet, cette orientation permet d'appréhender les significations dans leur production *in situ*, au fil du quotidien. Ainsi, elle favorise une analyse des procès dans leur déroulement, et ne focalise pas sur les récurrences comme étant des structures. Ce parti pris permet de penser le changement à l'œuvre, y compris quand une apparente permanence s'impose à l'observation. En outre, un autre principe épistémologique mis en avant est la fréquence et la qualité des interactions entre le chercheur et les personnes handicapées comme gage d'une fiabilité des matériaux recueillis, d'une socialisation secondaire poussée du chercheur, et par la suite de la finesse des analyses produites. Enfin, la posture d'objectivité est délaissée au profit d'une volonté affichée d'influencer les politiques : le chercheur assume son projet de changement social.

En guise de conclusion

La recherche « émancipatoire », par ses fondements épistémologiques, pose de nombreuses questions. Une première série d'interrogations pourrait s'énoncer ainsi : quels sont les objectifs de la science ? Son sens ? Son utilité ? Sa pertinence sociale ? Ensuite, ce sont les canons de la scientificité qui demandent à être (re)définis. Sont-ils discutables ? Par qui ? Adaptables ? Dans quelle mesure ? Puis, vient la question de la place à accorder aux savoirs profanes, tels qu'ils sont produits au cœur de l'expérience de vie des personnes handicapées. Les sciences peuvent-elles rester en surplomb ? Quelle légitimité accorder ou non à ces connaissances expérientielles ? Quelle reconnaissance ?

Si la recherche émancipatoire présente de nombreux intérêts, notamment en termes de critique épistémologique des implications et conséquences des postures plus académiques – maintenir une neutralité dans un contexte d'inégalités ou de domination, c'est prendre le parti du statu quo - reste qu'elle n'est pas elle-même indemne de toute limite. De fait, il existe un risque certain d'une trop grande identification du chercheur au public observé. Par ailleurs, ces recherches dénonçant la stigmatisation sont en elles-mêmes contreproductives car contribuant à institutionnaliser le stigmate par sa simple désignation. Ensuite, le refus systématique de l'observation en secret des terrains peut parfois engendrer un manque important de fiabilité des matériaux recueillis. Enfin, focalisée sur les situations de terrain, l'analyse produite reste souvent engoncée dans des perspectives limitées et néglige des facteurs ou des liens de

corrélation avec des variables relevant de contextes macro, tout aussi importants pour comprendre les phénomènes observés.

Bibliographie

- ALBRECHT, A. SEELMAN, K. BURY, M. (2001), *Handbook of disability studies*, Thousand Oaks, Sage Publications.
- BARNES, C. (2003), « What a difference a decade makes : Reflection on doing “emancipatory” Disability Research », in *Disability and Society*, 18, 1, pp. 3-17.
- Becker, S.H. (2002), *Les ficelles du métier*, Paris, La découverte.
- CAMPBELL, J. & MIKE, O. (1996), *Disability politics – Understanding our past, changing our future*, New York, Routledge.
- CROW, L. (1996), « Including all of our lives : Renewing the social model of disability », in Barnes, C. et Mercer, G. éd. *Exploring the Divide. Illness and Disability*. Leeds, The Disability Press, pp. 55-73.
- DE CERTEAU, M. (1990, 1980 1^{ère} éd.), *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard.
- GARDIEN, E. (2012), *Des innovations sociales par et pour les personnes en situation de handicap*, Toulouse, Erès.
- GOFFMAN, E. (1975, 1963 1^{ère} éd. américaine), *Stigmates – Des usages sociaux du handicap*, Paris, éd. De Minuit.
- SHAKESPEARE, T. (1997), « Rules of engagement : Changing disability research », in Barton L. et Oliver, M., éd. *Disability Studies : Past, Present and Future*. Leeds, The Disability Press, pp. 248-254.
- ZARB, G. (1992), « On the road to Damascus : First steps towards changing the relations of disability research production », *Disability, Handicap and Society*, 7, 2, pp. 125-138.

“

**Quand l’anthropologie s’empare des
nouvelles technologies dans le secteur de la
santé et de la reproduction**

”

L'expérience de l'infécondité et celle du recours à l'AMP au Burkina Faso

Maryvonne Charmillot

Maître d'enseignement et de recherche en Sciences de l'éducation

Université de Genève

Maryvonne.Charmillot@unige.ch

L'objectif de cette communication est de mettre en évidence l'expérience et le sens que revêt l'épreuve de l'infécondité pour des femmes et des hommes, des couples, dans le contexte de l'Afrique subsaharienne. A partir d'entretiens compréhensifs réalisés à Ouagadougou (Burkina Faso) seront abordées les questions suivantes : que signifie d'être confronté à des problèmes d'infécondité dans un contexte où la reconnaissance sociale des individus est tributaire de la procréation ? Comment ces problèmes sont-ils appréhendés, vécus, de manière individuelle, au sein du couple, au sein de la famille ? Comment le recours à l'AMP intervient-il ? S'impose-t-il d'emblée ou fait-il suite à un parcours thérapeutique endogène (marabout, devin etc.) ? Est-il mis en perspective par rapport à d'autres moyens de "construire une famille", tel que l'adoption par exemple ? Quels sont les obstacles du recours à l'AMP (économiques, sociaux, culturels) et comment sont-ils contournés ou dépassés par les individus ? Quelles sont les représentations de l'infécondité, de la filiation, de la parentalité et de la place de l'enfant qui structurent ces expériences ?

“

**Savoirs et reconnaissance dans les sociétés
africaines contemporaines**

”

Reconnaissance professionnelle et dynamiques des savoirs : des artisanes burkinabè dans la mondialisation

Magalie Saussey
Chercheure associée Dynamiques rurales, UTM, Toulouse,
Membre du projet ANR SYSAV
magaliesaussey@yahoo.fr

Cette intervention analysera les modalités d'engagement des femmes dans des groupements de production de beurre de karité constitués pour une activité marchande à grande échelle. Ces derniers sont présentés par différents organismes, initiateurs et accompagnateurs de la démarche, comme des espaces d'action collective offrant la possibilité aux productrices de revendiquer des compétences spécialisées et ainsi d'accéder à une reconnaissance professionnelle et publique. Dans cette intervention, on se demandera si les formes de qualification promues et vulgarisées dans ces collectifs de production comme autant de nouvelles normes et valeurs (professionnelle, marchande et juridique) constituent des sources nouvelles de reconnaissance et d'équité pour les artisanes burkinabè.

Savoirs et reconnaissance dans les sociétés africaines contemporaines

Sarah Andrieu (coord.)

Post-doctorante

EHESS, Paris

sarahandrieu@free.fr

Pascale Moity Maizi (coord.)

MC en socio-anthropologie

Montpellier Supagro, UMR Innovation

pascalemoity@hotmail.com

Mots clés de l'Atelier : Reconnaissance, savoirs, apprentissages, patrimoines, Afrique

La reconnaissance des savoirs et de leurs porteurs en Afrique, qu'elle soit fixée par les institutions internationales à travers la notion de « savoirs locaux » (*indigenous knowledge*) créé au sortir de la Conférence de Rio en 1992, ou par les États au travers de politiques de valorisation des productions matérielles et à travers elles des « savoirs traditionnels », ou qu'elle soit enfin revendiquée par des acteurs en quête de respect, d'estime et d'un statut, constitue un questionnement central, bien que non systématisé, dans l'analyse de processus de production, de transmission et de patrimonialisation des connaissances et de leurs traductions matérielles et sociales, sur le continent. C'est en fait la question de la place et du statut des connaissances dans les sociétés africaines et dans leurs relations aux autres continents qu'aborde ici l'anthropologie. Quand elle prend pour objet les formes de production et de transmission des savoirs, elle s'attache en effet à explorer les tensions entre quête d'identité, de reconnaissance (professionnelle, sociale), de liberté, et logiques normatives ou institutionnelles régissant les rapports à la connaissance, au travail, à l'intérieur d'une société : les apprentissages sont alors des lieux privilégiés d'observation de ces tensions et des modalités de leur éventuelle résolution.

À partir des acquis récents de la philosophie politique (Honneth, 2000), de la sociologie et de l'anthropologie (Caillé, 2007 ; Payet et Battegay, 2008), cet atelier centré sur une Anthropologie de la Connaissance et des apprentissages, proposait une réflexion collective et comparative de situations diversifiées de transmission et d'élaboration de savoirs, observées dans différentes régions du continent en Afrique, permettant de traiter les relations entre connaissances et reconnaissance dans les sociétés africaines contemporaines, les enjeux divers qu'elles révèlent (politiques, patrimoniaux, sociaux...) et leurs traductions sociales.

Plusieurs axes ont guidé cette réflexion. Le premier s'attachait à rendre compte des formes que peut prendre la reconnaissance des savoirs lorsqu'elle est assignée par des institutions. Il s'agissait là de cerner le sens, les valeurs et les objectifs guidant notamment les institutions internationales et leurs relais locaux lorsqu'elles souhaitent protéger ou valoriser les savoirs « locaux », « endogènes », « coutumiers »... Le second axe, qui a regroupé plus de communications, s'est attaché aux effets de ces assignations de reconnaissance institutionnelle sur les statuts locaux des savoirs et sur les conditions d'exercice de leurs détenteurs. Quittant le domaine de la reconnaissance institutionnelle, le troisième axe d'analyse s'est penché un peu plus précisément encore sur les relations entre savoirs et formes de reconnaissance à une échelle micro-locale : il s'agissait de décrire des situations de



transmission/d'acquisition/de diffusion de connaissances permettant à un individu ou à un collectif d'être reconnu dans ses compétences à l'échelle de la famille, du quartier, de la ville ou à l'intérieur de son champ professionnel ; en analysant comment ces formes localisées de reconnaissance entrent en cohérence ou pas avec des formes d'assignation exogènes.

L'enjeu final était d'identifier, dans la comparaison de situations et d'acteurs, les grandes lignes de jonction ou de fracture entre logiques normatives et institutionnalisées de reconnaissance et conditions locales d'accès aux savoirs et à une reconnaissance statutaire. Cet atelier s'inscrivait donc plus largement dans une analyse critique des reconfigurations des rapports sociaux et de pouvoirs, reconfigurations induites par les multiples phénomènes de globalisation et de normalisation vécus par les sociétés africaines aujourd'hui, dans différents domaines d'actions et de compétences, les connaissances y constituant désormais un enjeu stratégique.

Il a attiré un public nombreux, et son organisation a permis en effet d'importantes discussions et débats dont on prévoit qu'elles se poursuivront :

i/ au travers d'un ouvrage collectif porté par les membres du projet SYSAV qui ont construit cet Atelier (lequel fut ainsi en quelques sortes une arène pour tester la pertinence des réflexions proposées) à paraître aux éditions Karthala fin 2012 ;

ii/ au travers de nouveaux projets de recherche.

“

Synthèses d'ateliers

”

« Les pratiques numériques »

Sophie Houdart (coord.)

Depuis leur transformation en objets publics au début des années 1990, les technologies numériques n'ont pas manqué de susciter l'intérêt des sciences sociales qui ont été promptes à reconnaître en elles une véritable *révolution*. L'analyse des pratiques numériques reste toutefois, dans ces perspectives, un champ à part (comme si le numérique, de par sa nouveauté, ne pouvait s'appréhender que par lui-même), et est dominée par des axes de recherche tentant d'en restituer la singularité radicale : hypertextualité, virtualité (nourrie aux deux mamelles de la *dématérialisation* et de la *délocalisation*) et gestion des données sont ainsi les trois mots d'ordre qui balisent le champ de réflexion des pratiques liées à l'ère numérique. Au cours de cette session, il s'agissait d'introduire, au moyen d'ethnographies, la possibilité d'envisager les choses autrement en conférant aux éléments constitutifs des technologies numériques à la fois une *ontologie* (entendons par là une certaine autonomie et des modes d'action spécifique) et une *matérialité* – une matérialité d'un certain type, qui engage ceux qui la manipulent dans des actions singulières, comme le recours à des logiciels ou des bases de données. Dès lors qu'on aborde les technologies numériques en considérant les qualités et propriétés de la matière numérique, surgissent sous un nouveau jour des questions comme celle de la *maniabilité* : Comment, par exemple, concevoir un espace d'accumulation que l'on puisse manier ? Comment infographie-t-on les objets ? De quelle nature sont les relations entre des êtres numériques ? Quelle espèce de concrétude ou de matérialité offrent les panoplies numériques ? Plutôt que sur l'opposition bancale entre réel et virtuel, entre vérité et falsification, ou suivant l'impact des technologies numériques sur les pratiques de savoir contemporaines, nous avons cherché à rendre compte de certains des modes d'existence des êtres numériques en les envisageant dans toute leur complexité.

Dans cette perspective, **Sophie Houdart** s'est intéressée à la constitution et aux usages des bases de données d'images servant à la composition de dessins en perspective, conçus par ordinateur, dans les agences d'architecture. Véritables catalogues destinés à « booster » l'imagination, ces bases de données affichent des procédés d'ontologisation du réel singuliers, en mettant sur un même plan des objets figuratifs hétérogènes : des éléments d'architecture, des cioux, des arbres, des artefacts et aussi des personnages humains. En suivant, **Nicoletta Tiziana Beltrame** a présenté ce que fait la numérisation à une base de connaissances muséale, en l'occurrence celle des objets exotiques du musée du quai Branly. Elle a montré comment le transfert des informations du papier au numérique implique une traduction des données qui sont ainsi reconfigurées. Les changements de matière et de place des données engendrent la création de nouvelles trajectoires de construction du savoir sur les collections du musée, grâce aux possibilités de manipulation permises par la matière numérique. Dans ce cadre, la technologie numérique, loin d'être perçue comme *medium* de l'action humaine dont il en serait l'extension, est traitée comme un milieu ambiant où coexistent des entités hétérogènes provenant de la sphère de l'infinitésimal qui, ensemble, sont constitutives de la société de l'information. Sur la base d'une ethnographie qu'il mène depuis cinq ans au sein d'un jeu web francophone franco-belge dénommé « *Mounthyhall, la terre des trölls* », **Manuel Boutet** a décrit comment, sur cet espace de jeu en ligne, la socialisation mêle rapports aux humains et aux techniques. Il a montré en particulier qu'un des modes de transmission entre joueurs des connaissances informelles sur le « face à écran » est la construction et le partage de styles. Les « styles » portent deux propriétés : l'absence de style suscite le soupçon chez le praticien

expérimenté ; et chaque style est une mise en concordance d'éléments hétérogènes. La dynamique stylistique est ainsi dans les mondes numériques l'un des outils de la construction des identités collectives, y compris dans leurs aspects hors ligne, sans nécessiter ni rencontre ni explicitation – lesquelles peuvent parfois détruire la spontanéité des rapports entre participants. **Christine Jungen** a ensuite présenté certains résultats de l'enquête qu'elle mène en Egypte auprès des institutions spécialisées dans la conservation d'archives ou de manuscrits. Elle a montré comment, dans ces institutions engagées aujourd'hui dans une numérisation à grande échelle de leurs fonds, la numérisation offre un éventail de possibilités et outils inédits pour copier, reproduire et manipuler un document. Elle a abordé les pratiques de numérisation comme des opérations de traduction (de matières, d'informations, de qualités) qui déstabilisent un document, en décentrent l'identité, en décalent les rapports entre fond/forme, original/copie, et fabriquent de nouvelles entrées pour saisir et « pénétrer » les documents. **Anouk Cohen** a montré comment, à Casablanca et à Rabat, les pratiques du livre, de la lecture, de l'écriture et de l'édition sont en train d'être redéfinies, notamment par l'émergence des nouvelles technologies. Elle a montré comment, lors de la phase de composition, un document change de matérialité en se voyant attribuer une nouvelle structure obtenue à partir de la réorganisation d'une substance numérique. Le travail de mise en page est réalisé par un compositeur qui n'agit pas seul mais doit tenir compte du caractère ainsi qu'obéir à la nature de la lettre et à l'autorité qu'elle exerce. Dans quelle mesure les caractères imposent-ils au metteur en page d'avoir recours à des pratiques spécifiques ? Et quelles sont-elles ? Au Maroc, le secteur du livre est bilingue, une particularité qui conduit à interroger l'autorité du caractère arabe et du caractère français et à voir dans quelle mesure ils interfèrent différemment sur les pratiques de mise en page. Enfin, **Isabelle Rivoal** a permis d'agencer pratiques numériques et politique. Le Liban contemporain se caractérise par des oppositions virulentes entre partis politiques. La parodie, les sketches, les insultes sont une dimension centrale de la politique au quotidien dans cette société où il n'y a d'existence sociale qu'en relation à des leaders (*za'im*). C'est dans ce contexte que la manipulation des outils numériques a pris une dimension importante pour les jeunes libanais. Sur la base de discours et images diffusés sur *YouTube*, elle s'est attachée à dégager les opérations de manipulation autour de la figure du leader et du jeu politique comme stratégies d'appropriation par les jeunes d'un positionnement politique. Elle a cherché à comprendre comment ces créations circulent selon un mode d'existence propre et agissent en construisant des modalités relationnelles particulières.

Une anthropologie de Paris est-elle possible ?

Anne Monjaret
Directrice de recherches, CNRS-CERLIS, UMR 8070
Université Paris Descartes
anne.monjaret@parisdescartes.fr

Cet atelier organisé sur deux sessions avait pour vocation d'amorcer une réflexion collective sur les manières dont les ethnologues français et étrangers ont approché la capitale, sur les terrains ou les thèmes qu'ils ont privilégiés, autrement dit, sur la fabrique anthropologique de Paris et les conditions de possibilité d'une anthropologie de Paris.

Il a réuni au final cinq intervenants, six étant initialement prévus. Ces derniers, ethnologues ou sociologues pratiquant l'ethnographie, ont tous des terrains dans Paris mais n'ont en revanche pas Paris comme terrain. Suite à notre appel, l'atelier a été l'occasion pour eux d'interroger autrement leur pratique, ce qui a, sans aucun doute, fait la richesse et la pertinence intellectuelles de cette rencontre.

Après une courte introduction visant à poser les objectifs de l'atelier, la première session « L'anthropologie de Paris : une anthropologie "at home" ou une anthropologie "exotique" ? : « approches et débats » a été ouverte par Guillermo Vargas Quisoboni (EHESS/LAS) qui a proposé de comprendre Paris à travers son expérience de chercheur étranger et ses deux terrains principaux, l'hôtel Drouot et le Musée national d'art moderne. Il a questionné Paris en tant que territoire d'une culture locale et, se situant entre une anthropologie « at home » et une anthropologie exotique, il a montré la fragilité de cette bipolarité. Puis, Sophie Corbillé (Université Paris-Sorbonne/CELSA) a enchaîné avec une communication présentant ses travaux sur les quartiers du nord-est de Paris et la façon d'être Parisien dans ces quartiers en voie d'embourgeoisement. Pour elle, si faire une ethnographie des quartiers gentrifiés a d'abord été faire une anthropologie/*dans*/Paris, elle s'est rendue compte, dans le cadre de la réflexion menée dans cet atelier, que c'était aussi participer à une anthropologie/*de*/Paris, ce qui l'a obligé à se poser la question de la production de l'identité de Parisien et des frontières de Paris.

La deuxième session « Processus de « fabrication » de Paris, d'un Paris » a été centrée sur une analyse des dynamiques culturelles parisiennes. Emmanuelle Lallement (Université Paris-Sorbonne / CELSA, associée au LAIOS-IIAC/EHESS) a mis l'accent sur la manière dont l'anthropologie peut saisir les processus de transformation de l'espace parisien à partir d'une analyse comparative d'opérations urbanistiques actuelles ou en cours de réalisation (Paris-Plages, projet Voies sur Berge) et d'opérations festives annuelles (Nuits Blanches, Fête de la Musique). Ces événements reposent sur une logique performative qui consiste à faire advenir une autre manière d'être en ville par le détournement organisé, collectif et souvent ludique voire festif des lieux. Sylvie Perault (PLC, UFR arts, département théâtre, Université Paris 8) a, elle, proposé de s'intéresser au Paris des revues du music-hall. Si Paris se définit par ses lieux culturels, ses monuments et ses spectacles, la revue occupe une place particulière puisqu'elle renvoie à un Paris imaginaire. C'est donc un Paris au passé revisité voire idéalisé et transfiguré auquel invite le music-hall actuel. Décor de music-hall, Paris est aussi décor cinématographique. C'est à cette dimension que s'est attachée Gwenaële Rot (Université Paris Ouest Nanterre La Défense, IDHE). Paris est une ville investie par les tournages. La capitale devient alors un lieu de travail approprié un temps par les professionnels du cinéma pour transformer le territoire choisi en décor de film, pour faire d'un « décor naturel », un lieu privatisé. Paris se met en scène et est mis en scène.

Chacune des séances a été suivie par un public fidèle d'une douzaine d'auditeurs qui a largement manifesté son intérêt pour la thématique, posant des questions, nourrissant la réflexion. Cet intérêt conjugué à celui exprimé par un certain nombre de collègues ne pouvant assister aux séances nous encourage à la création d'un réseau thématique qui permettra de poursuivre les échanges ainsi entamés.

Nourriture, Terre et Semences dans la globalisation

Élise Demeulenaere

Chercheure

UMR (CNRS-MNHN-Paris 7) « Eco-anthropologie & Ethnobiologie », l'Institut des Sciences
de la Communication CNRS
elise.demeulenaere@gmail.com

Birgit Müller

chercheure

LAIOS-CNRS École des Hautes Études en Sciences Sociales

bmuller@msh-paris.fr

Cet atelier visait à faire émerger une communauté de chercheurs travaillant sur les dynamiques agricoles et alimentaires contemporaines. Comme le soulignait l'appel à contribution, la nourriture et la production agricole qui la sous-tend, sont devenues à l'aube du XXI^e siècle, à la fois un objet et un vecteur de la globalisation. Nourriture, et en amont, terre et semences, sont des marchandises échangées à l'échelle mondiale, dont la production et la régulation sont affectées par des politiques agraires aussi bien nationales que mondiales. Elles sont dans le même temps un vecteur de sens pour des groupes et des sociétés en recomposition, et constituent des enjeux de mobilisation identitaire. Nous entendons par globalisation l'augmentation et le changement d'échelle des flux d'information, de marchandises, d'hommes... – phénomène qui a des répercussions à la fois dans les sphères économique, politique et culturelle.

L'appel invitait à se pencher autant sur les processus de standardisation et d'homogénéisation des pratiques de production et de consommation que sur la différenciation des choix agricoles et alimentaires, et sur les initiatives de valorisation et de réinvention du local (considérées comme un symptôme paradoxal de la globalisation) ; à s'intéresser autant aux dispositifs de commodification de l'agriculture et de l'alimentation (brevets sur les semences, accaparement des terres...), qu'aux mobilisations sociales et politiques, et aux filières de production et de commercialisation alternatives qu'ils font émerger. Le tout sans délaisser une perspective classique en anthropologie, à savoir l'étude des visions du monde et du futur qui sous-tendent les pratiques quotidiennes de production et de consommation de nourriture.

Seize communications ont été retenues parmi les réponses à l'appel à contribution. Quatre d'entre elles (dont les résumés figurent dans le programme) ont été annulées du fait d'empêchements de dernière minute de leurs auteurs (Ricardo de la Pava, Julien Blanc, Laure Empereur et Isabel Georges, Michel Streith).

L'atelier a été organisé en 4 sessions d'une heure et demie, avec un regroupement thématique qui a fait apparaître les thèmes suivants :

- Mouvements paysans / construction d'alternatives à l'agriculture industrielle.
- Labels, certification, tensions entre savoirs profanes et savoirs scientifiques.
- Transformations des pratiques agricoles et alimentaires locales dans un contexte de mondialisation.
- Différents modèles agricoles en tension.

Les communications de Valeria Sinischalchi, Elise Demeulenaere et Delphine Thivet avaient en commun de s'intéresser à des mouvements sociaux agricoles porteurs d'alternatives aux modèles agricoles dominants : le mouvement *Slow Food* créé dans les années 1980 en Italie,

et devenu en moins de vingt ans un mouvement international qui regroupe près de 100 000 membres ; le Réseau Semences Paysannes, issu en France de la contestation paysanne sur les semences ; les mouvements « paysans » réunis sous l'égide de la Via Campesina Brasil au Brésil. Les communications se sont intéressées au projet politique porté par ces mouvements, aux actions menées et à leur évolution dans le temps, et aux dimensions identitaires de ces mouvements, dans des contextes socio-politiques et économiques contrastés. Alors que la figure du « paysan » se construit en opposition à celle de l'exploitant agricole en France, le *camponês* brésilien développe un espace autonome par rapport au modèle de l'agrobusiness mais aussi par rapport à celui de l'agriculture familiale.

Deux communications se répondaient particulièrement bien sur le thème des labels et certifications. Laurence Bérard, qui travaille depuis de nombreuses années sur les productions alimentaires localisées, rappelle l'effet standardisant de la certification des indications géographiques, et souligne que son renforcement pour répondre aux exigences d'un marché qui se globalise rend de plus en plus difficile la prise en compte de la dimension culturelle de ces productions. Marie-France Garcia-Parpet s'intéresse aux transformations en cours dans le secteur de la certification en agriculture biologique, et souligne les tensions entre les petits organismes certificateurs militants de la première heure, et les multinationales de la certification dont l'activité se concentrait traditionnellement dans d'autres secteurs (la construction, l'industrie, la gestion des risques, les services et le management) et qui ont récemment investi ce marché. Christèle Dondeyne prolonge cette réflexion sur le développement de l'agrobiologie, en s'interrogeant sur la nature des savoirs et valeurs mobilisés dans la production des normes de production en agriculture biologique en Bretagne. Cette communication faisait la transition pour aborder la transformation des pratiques agricoles et alimentaires locales dans la globalisation. Ingrid Hall a abordé la question à partir de l'exemple de la conservation des semences de pomme de terre au Pérou, à la croisée entre des communautés paysannes andines, une ONG de développement, et des généticiens. Cindy Adolphe a exposé les conséquences au niveau local du développement de l'exportation d'une denrée phare de l'économie éthiopienne : le « café de Yirgacheffe ». Carine Chavarochette a exposé les pratiques agraires et rituelles des femmes d'une communauté évangélique maya alimentant le marché bio de San Cristobal de las Casas, Chiapas, Mexique. Jean-Pierre Hassoun s'est plus particulièrement concentré sur les transformations de la feuille de brick, depuis son entrée en provenance de Tunisie sur le marché français dans les années 1960 à sa commercialisation actuelle par la grande distribution.

Les deux dernières communications avaient pour ambition de conclure cet atelier, en abordant à une échelle plus macro les modèles agricoles en tension. L'historien des sciences Frédéric Thomas examine l'effet de l'entrée dans l'OMC du Vietnam sur l'économie domestique des semences, comme une illustration de l'imposition des standards internationaux sur les petites paysanneries. La conclusion de Birgit Müller s'attachait à caractériser les différentiels de temporalités entre une agriculture adaptée aux rythmes du sol et de la plante, et une agriculture inscrite dans le temps du marché.

Vers une ethnographie des actes citoyens ?

Alexandra Bidet (Coord.)

Chargée de recherche

CNRS, Centre Maurice Halbwachs (CMH)

alexandra.bidet@ens.fr

Erwan Le Méner (Coord.)

Doctorant

Observatoire du Samu social, Institut des Sciences Sociales du Politique (ISP)-CNRS

Responsable des études en sciences sociales

r1lemener@yahoo.fr

Le projet de l'atelier était de contribuer à nourrir les discussions sur une ethnographie de la citoyenneté, à partir d'un constat de départ : en anthropologie, en sociologie, en sciences politiques, se cherchent aujourd'hui des approches ethnographiques de la citoyenneté. Elles partagent l'idée que cela engage à travailler aux marges des approches classiques (celles des politistes, du sens commun, des sciences humaines, souvent trop enclines à déterminer *ex ante* ce qui est politique et ce qui ne l'est pas). En parlant plus précisément ici d'*actes* citoyens que de citoyenneté, l'idée était d'inscrire d'emblée dans le paysage des travaux qui mettent d'emblée à l'horizon d'une interrogation sur le politique les activités les plus ordinaires, au ras du sol de la vie quotidienne. Ils envisagent la possibilité d'une citoyenneté qui ne se donnerait pas d'abord ou pas seulement, à voir à travers les grands moments qui lui sont classiquement dévolus, ses lieux canoniques (de l'instruction civique à l'isoloir), ou les grammaires qui sont celles des professionnels de la « chose publique ». Une telle perspective amène à poser des questions qui peuvent sembler incongrues, par leur façon de mélanger passivité et activité, engagement et détachement ; à se demander ce qui se passe par exemple quand une personne se sent sollicitée par des éléments de son environnement, et se trouve *prise alors* dans un acte que l'on peut dire citoyen ? La notion d'actes citoyens présente de prime abord un double intérêt : intégrer dans le paysage certaines approches, allant d'une tradition d'anthropologie urbaine à l'étude de la démocratie comme mode de vie, style d'existence ; et offrir un mode opératoire – l'étude du comment plutôt que du quoi, l'étude des perspectives et de l'expérience des participants – pour saisir des phénomènes que l'on dirait plus facilement "citoyens" que "politiques". Il s'agit ainsi d'avancer en faisant fond sur une tendance à la remise en cause, avec « le tournant ethnographique », des cloisonnements disciplinaires, et sur les renouvellements mêmes de l'anthropologie (notamment l'abandon d'une vision monolithique de « la culture »). Les trois terrains d'enquête rassemblés dans cette perspective ont en commun (suite à deux empêchements de dernière minute) de s'inscrire sur la scène des rencontres urbaines, et de poser la question des publics ou des « concernements » – aussi fugaces soient-ils – qui s'y construisent. Ils ne partent pas d'une relation supposée à la citoyenneté mais de l'expérience sociale ordinaire, urbaine en l'occurrence, dans nos sociétés pluralistes, et de la façon dont elle nous amène à exercer – élaborer, entraîner, éprouver – une capacité d'agir politique.

“

Tables rondes

”

Anthropologie et linguistique : combinaisons de pratiques et conjugaison des connaissances : la transdisciplinarité en questionnement

Mélissa Nayral (coord., discutante),
Doctorante, CREDO, Université de Provence, (UMR 6574),
melissa.nayral@gmail.com

Anne-Laure Dotte, (discutante),
Doctorante, DDL, Université Lumière-Lyon2 & LACITO, (UMR 6574),
al_dotte@yahoo.fr

Leslie Vandeputte-Tavo (discutante),
Doctorante, CREDO, EHESS, (UMR 6574),
leslievdp@gmail.com

Notre table ronde « Anthropologie et linguistique, combinaisons de pratiques et conjugaison des connaissances : la transdisciplinarité en questionnement » se proposait d'effectuer des croisements de discussions entre la linguistique et l'anthropologie tout en cherchant à ouvrir, à partir de nos expériences de terrains personnelles situées en Mélanésie (Nouvelle-Calédonie et Vanuatu), des pistes de réflexion sur des interactions possibles entre ces deux disciplines.

Le débat fut ensuite nourri et alimenté par la présence et les interventions de plusieurs chercheurs en anthropologie et en linguistique, intéressés par des problématiques similaires, tels que Bertrand Masquelier (membre du LACITO, Maître de conférence à l'université Jules Verne d'Amiens), Luca Greco (membre de l'ILPGA, enseignant chercheur à Paris III-Sorbonne Nouvelle) ou encore Michelle Daveluy (Professeure attachée à l'Université d'Alberta à Edmonton, Canada).

Nous avons tenté, à travers nos interventions et la discussion qui a suivi, d'éclairer et d'alimenter plusieurs pistes de réflexion.

Dans un premier temps, le rapprochement de deux disciplines telles que l'anthropologie et la linguistique nécessite de s'interroger sur le concept d'interdisciplinarité. Il convient de questionner la combinaison des approches (méthodologique, théorique) et l'enrichissement qu'une telle démarche permet. Cependant, considérer l'interdisciplinarité comme inévitable, incite à réfléchir à la légitimité de l'anthropologie en tant que discipline autonome (de même qu'à celle de la linguistique).

Dans un deuxième temps, notre table ronde a permis de poser la question de la « posture linguistique », ou stratégie linguistique, du chercheur. On constate ainsi que les choix linguistiques ne se limitent pas aux seuls entretiens, mais concernent au contraire l'ensemble des rapports entretenus avec le terrain de recherche (prises de notes, relations avec les personnes sur le terrain, retour du terrain). On serait presque tentés d'affirmer qu'importe les choix linguistiques du chercheur à partir du moment où ceux-ci sont questionnés puis analysés. Si parler la langue vernaculaire de la population étudiée demeure un idéal en anthropologie, comme bien souvent en linguistique, cette démarche ne doit pourtant pas toujours être considérée comme effective dans la mesure où elle n'est pas toujours réalisable (possibilités matérielles, difficultés d'apprentissage, volonté des interlocuteurs, etc.) ni toujours indispensable selon les contextes (bilinguisme généralisé des locuteurs, langue véhiculaire, etc.). La réflexion, fondamentale, faite autour du positionnement linguistique nous permet de constater que comme les chercheurs, les locuteurs sont aussi en constante négociation de leur propre posture linguistique (variété de la langue adoptée par le chercheur, stratégie d'identification, etc.).

Durant la discussion, l'approche antonymique singulier/pluriel est apparue à plusieurs reprises, renvoyant à des locuteurs d'une seule langue (monolingues) ou de plusieurs (plurilingues) et à la nécessité, dans un contexte globalisant de contact entre les langues, de repenser les individus comme des locuteurs/ acteurs d'un « marché aux langues » plurilingue. Les individus sont dès lors dans une constante renégociation de leur « posture linguistique » face à des choix (linguistiques) opérés souvent de façon inconsciente.

Dans un troisième temps, nous sommes revenus sur l'« égalité » théorique et supposée entre les langues. Les attitudes des locuteurs face à leur(s) langue(s) varient en fonction du statut et du cadre socio-économique (notamment dans des situations diglossiques telles que nos terrains d'étude respectifs : Vanuatu et Nouvelle-Calédonie). Aucune langue ne peut être considérée comme l'unique outil universel de la connaissance et de la transmission des savoirs. La traduction est par exemple impossible dans les retranscriptions et cette vérité, souvent oubliée, permet de replacer la nécessité d'une réflexion sur les langues dans un travail anthropologique. Selon l'élégante formule de F. Laplantine énoncée lors d'un atelier du Congrès de l'Afea : « *dire différemment la même chose c'est dire autre chose* ».

Les revues en anthropologie

Sophie Chevalier (coord.),
MCF Université de Franche-Comté/LAU-IIAC,
Sophie.chevalier7@wanadoo.fr
Vanessa Manceron (coord.),
Chargée de recherche CNRS (UMR7206),
manceron@mnhn.fr

L'ambition de cette table ronde était de réunir des responsables et animateurs de revues afin de débattre et d'échanger autour du devenir des publications en anthropologie. Nous avons retenu trois thèmes : la diffusion des revues, leur classement et leur évaluation et leur ancrage disciplinaire.

Le problème de la diffusion des revues peut être abordé selon deux perspectives : la première est celle du support, papier et/ou électronique et du rôle des portails comme « revues.org » ; la seconde est celle de la langue de diffusion et de la nécessité d'élargir le lectorat au-delà du seuil francophone. Nous souhaitons également aborder la question très controversée de l'évaluation des revues, mise en œuvre récemment à travers les classements menés par les organismes nationaux, mais aussi européens. Enfin, nous voulions discuter de l'identité des revues qui se pose à deux niveaux : d'une part l'attachement à une aire culturelle qui interroge la spécialisation géographique dont la pertinence est aujourd'hui débattue ; d'autre part, l'ancrage dans l'anthropologie même, et l'ouverture à d'autres disciplines voisines.

Sept revues participaient à cette table-ronde, ainsi qu'un représentant du portail Revues.org : *Gradhiva* (Maira Muchnik) ; *Terrain* (Christine Langlois) ; *Ethnologie Française* (Martine Segalen) ; *Ethnographiques.org* (Sophie Chevalier) ; *Revues.org* (Pierre Mounier) ; *Cahiers d'ethnomusicologie* (Laurent Aubert et Christine Guillebaud) ; *Genèses* (Benoît de l'Estoile) ; *Journal de la société des Océanistes* (Isabelle Leblic qui a eu un empêchement de dernière minute) ; *Journal des anthropologues* (Monique Selim).

Après un tour de table pour se présenter, la discussion se lance sur le fonctionnement des revues, en particulier le peu de soutien financier institutionnel : les revues sont portées par les institutions qui les hébergent, et leur fonctionnement dépend le plus souvent du bénévolat des chercheurs/enseignants-chercheurs qui les animent et y consacrent beaucoup de temps. Les subventions sont rares et modestes.

Le modèle économique des revues et sa viabilité est une préoccupation importante, et elle se pose dans le rapport entre versions papier et électronique des revues. Ces deux versions semblent essentielles pour assurer la pérennité de celles-ci, en particulier grâce à la vente d'abonnements – intégrés dans des portails – aux bibliothèques universitaires. P. Mounier qui représente revues.org confirme la complémentarité des versions papier/électronique : le passage en ligne n'a pas vocation à faire disparaître le papier.

Puis les discussions portent sur le statut de la langue française qui préoccupe tous les intervenants : certaines revues ont décidé d'accepter des articles dans d'autres langues, en particulier en anglais ; en partie à cause du coût des traductions. Susan Rogers (prof. NYU) intervient en confirmant la perte de la langue française dans l'anthropologie américaine : il est « inutile » de publier en français pour sa carrière aux USA.

Ensuite, les participants parlent « politique éditoriale » : quel est le degré d'ouverture des revues à des jeunes chercheurs et à des opinions hétérodoxes ? Est-ce que la politique des numéros thématiques ne ferme pas trop les accès à la publication ? Un nouveau tour de table permet à chacun de présenter sa politique éditoriale et la façon dont elle s'intègre dans des modes de fonctionnement qui apparaissent étonnement différents.

Enfin, tous les participants soulignent l'utilité d'une telle table-ronde et souhaitent vivement qu'une occasion se représente pour poursuivre les discussions très intéressantes.

La question de l'éthique dans la pratique de la recherche anthropologique

Élodie Fache (coord.),
Doctorante en anthropologie,
CREDO, UMR 6574), Marseille,
felodie18@gmail.com

Frédérique Guyader (coord.),
Doctorante en anthropologie,
Institut de Recherche sur le Sud-Est Asiatique (IRSEA, UMR 6571, Marseille,
guyader_frederique@yahoo.fr

Cette table ronde résulte du constat de l'absence d'une réflexion générale et fédératrice parmi les anthropologues en France concernant l'éthique dans la pratique de la recherche. De nombreux pays (Canada, Nouvelle-Zélande, Australie, Etats-Unis) ont formulé des recommandations éthiques spécifiques à la profession. Les codes et comités d'éthique et les formations à l'éthique dans ces pays participent à asseoir l'éthique de la recherche et à structurer le métier d'anthropologue. Cette table ronde avait pour ambition de relancer le débat sur les conséquences positives ou négatives de l'absence de formalisation de l'éthique de la recherche en France. Les cinq interventions présentées proposaient cinq regards s'appuyant sur des terrains, aires culturelles et problématiques divers induisant des enjeux éthiques complémentaires.

Dorothee Dussy, chargée de recherches au CNRS et membre de l'IRIS, qui travaille sur l'inceste, sujet fortement relié à des questions de morale ou d'éthique sur toutes les scènes où il est discuté, a relaté une expérience de terrain s'appuyant sur plusieurs échanges avec un détenu. Elle a discuté la notion de trahison des informateurs et mis en avant l'importance du formulaire de consentement éclairé. Elle a envisagé les aspects positifs d'une hypercodification des pratiques de recherche en anthropologie, visant à ce que « *le façonnage de la conscience professionnelle, discuté et réfléchi collectivement, se substitue le plus possible à la morale personnelle* ».

Élodie Fache, doctorante en anthropologie au CREDO, mène une recherche sur la gestion aborigène contemporaine de l'environnement dans le nord de l'Australie. Afin de pouvoir mener son enquête de terrain dans une communauté aborigène, elle a dû faire une demande de permis de recherche, démarche contraignante mais qui a aussi été une source de réflexivité en amont de la recherche. Par ailleurs, Élodie Fache a partagé son expérience relative aux formulaires de consentement informé, dans un contexte d'enquête qui ne permettait pas de séparer vie quotidienne et moments de recherche. Son intervention a illustré les limites de la bureaucratisation excessive du consentement informé.

Laurent Dousset, maître de conférence à l'EHESS et directeur du CREDO, a fait part d'une réflexion concernant ses deux terrains d'enquête, l'Australie et le Vanuatu, et plus particulièrement ce qu'implique pour le chercheur d'être situé de force ou de gré dans une dialectique entre le local et le national. Il a mis en évidence que la prise de position nécessaire et exigée du chercheur est partisane et généralement dictée par le sentiment de dette envers les hôtes. Sans s'attacher à une définition de l'éthique, il insiste sur l'importance de former les étudiants à imaginer les enjeux et questionnements éthiques qu'ils rencontreront sur le terrain, pour qu'à terme la discipline se défasse « *du seul joug impossible à satisfaire de l'objectivité* ».

scientifique parfaite pour comprendre que l'anthropologie est forcément une science impliquée ».

Fabienne Héjoaka, doctorante en anthropologie à l'EHESS (CEAF) et associée à l'IRD (UMI 233 « TransVIHMI »), travaille sur l'expérience de la maladie vécue par les enfants vivant avec le VIH au Burkina Faso. Dans le cadre de son terrain, concerné par l'application d'une éthique biomédicale, prévaut ce qu'elle appelle une « culture de l'éthique ». En l'absence de formations et de cadres éthiques codifiés dans l'anthropologie française, elle a dû se plier aux normes et pratiques de l'éthique biomédicale. Cette situation préfigure la bureaucratisation de l'éthique à laquelle les anthropologues vont de plus en plus être confrontés et pourront difficilement déroger. Ceci l'amène à conclure que « *l'anthropologie doit s'approprier l'éthique et faire valoir sa spécificité* ».

Frédérique Guyader, doctorante en anthropologie à l'IRSEA, qui travaille sur l'influence du tourisme de masse sur les processus identitaires d'une minorité chinoise, s'est interrogée sur la confrontation de l'anthropologue à l'absence de règles ou de codes qui guideraient son positionnement face à ses interlocuteurs. L'absence de formalisation éthique sur son terrain lui est apparue comme signifiant implicitement qu'une prise de conscience de l'implication et des conséquences des échanges entre l'anthropologue et ses informateurs nuirait à la liberté du chercheur. Mais pour Frédérique Guyader, au-delà de la considération morale ou éthique, il est indispensable de mener une réflexion autour de ce que signifie « ne pas nuire à autrui ».

La discussion avec l'auditoire suivant ces cinq présentations a été animée et riche. Il est apparu nettement qu'il n'existe pas de consensus parmi les anthropologues en France concernant la question de la formalisation de l'éthique de la profession. Les expériences des chercheurs sont diverses et semblent conditionner les prises de position. Il a été conclu que la discussion commencée dans le cadre de cette table ronde devrait être poursuivie.

CONCLUSION GENERALE

Sophie Houdart
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)
CNRS : UMR7186, Université de Paris X - Nanterre
France
Vanessa Manceron
Laboratoire d'ethnologie et d'anthropologie comparée (LESC)
CNRS : UMR7186, Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Nanterre - France

Intitulé «*Connaissances : No(s) Limit(es)*», le 1^{er} Congrès de l'Afea a posé la question de la connaissance, de ses modalités de production et de sa place dans les sociétés contemporaines. Ayant pris acte de la réorganisation des institutions publiques d'enseignement et de recherche, de la modification du statut général de la science et, de manière plus spécifique de l'intérêt croissant porté aux modes d'obtention et de validation des savoirs en anthropologie, l'AFEA a choisi de réunir un grand nombre d'anthropologues et d'ethnologues principalement, autour des limites ou frontières de la connaissance. Se sont déclinées, de manière ouverte, des questions à la fois scientifiques et politiques, qui ont articulé des dimensions épistémologiques et réflexives. Anthropologie comme connaissance, Anthropologie de la connaissance : tels ont été les deux grands champs que ce congrès a souhaité associer.

Le Congrès a rassemblé 45 ateliers et 11 tables rondes. La profusion et la diversité des thématiques, des objets de recherche, des méthodologies et des terrains ont été remarquables, preuve du dynamisme et de la créativité de la discipline anthropologique aujourd'hui en France. Les questions posées par le Congrès au champ de la connaissance concernaient les contenus (émergence de nouvelles thématiques et de nouveaux objets), les opérations cognitives (catégorisation, symbolisation, perceptions, etc.), les modes de fabrication, appropriation et circulations des savoirs, leurs usages sociaux (opérations de détournement et d'emprunt), et enfin les enjeux et les effets produits (reconfiguration des rapports sociaux et de pouvoir, constitution d'altérités, les phénomènes de globalisation, de normalisation ou de dissidence).

Sur chacun de ces aspects, les contributions au Congrès ont pu porter un double regard : d'un côté une réflexion sur la manière dont l'anthropologie s'empare aujourd'hui de la connaissance d'elle-même (épistémologie, méthodologie, réflexivité) et de l'autre, comment elle interroge la connaissance comme phénomène social et culturel. Au regard de l'ensemble des contributions, la seconde dimension a été sensiblement mieux représentée que la première.

Quelques rapprochements thématiques peuvent être effectués. Parmi les thèmes les mieux représentés, on retiendra l'importance de la question du corps, de la santé, de la nature, des nouvelles technologies, des dynamiques urbaines, du politique, de l'art, de l'engagement et de l'action, des émotions, du droit et de la justice et de l'interdisciplinarité.

Il est notable que ces intérêts de recherche ne sont pas l'équivalent des anciens découpages en domaines de recherche. On serait bien en peine en effet de dégager ce qui relèverait d'une anthropologie du religieux, d'une anthropologie des techniques ou d'une anthropologie économique. On assiste à un brouillage inventif des champs de

recherche et des va et vient féconds entre les aires culturelles. La tendance consiste à cibler des objets-communs ou des objets-frontières, qui sont saisis au moyen de différents prismes méthodologiques et théoriques. Les traditions de recherche auparavant bien identifiées ont ainsi tendance à perdre leurs contours familiers au profit de recherches qui n'hésitent pas à croiser des questions, des objets et des concepts issus traditionnellement d'autres traditions de recherche.

Sur la question du corps par exemple, se sont déployées des recherches qui croisent la cognition et les émotions dans une démarche interdisciplinaire, ou bien des recherches qui posent le corps comme sujet de soin mais aussi comme élément d'un dispositif technique (imagerie médicale), ou bien enfin qui s'intéressent aux usages politiques et institutionnels du corps dans le cadre de la santé publique. Le corps apparaît tour à tour comme un objet de savoirs, comme un médium actif de la connaissance de soi, des autres et de l'environnement et comme un enjeu qui donne à voir les relations et les positions sociales. Les anthropologies, politique, de la santé, des techniques, des émotions, du genre, etc., se croisent, s'épaulent et se confrontent parfois.

On voit ainsi s'afficher un goût partagé pour la transversalité et l'interdisciplinarité, pour le rôle des nouvelles technologies dans la production et la circulation des savoirs, pour la question de l'engagement et des savoirs impliqués au plus près de la matérialité des faits, pour les supports matériels de la connaissance et ses modes de fabrication. Ces points sont suffisamment remarquables pour être soulignés. Ils donnent aujourd'hui le ton et montrent combien l'anthropologie est aujourd'hui féconde, inventive et dynamique.

Index des auteurs

Accolas, Sophie.....	279
Agier, Michel.....	472
Ahounou, Brice.....	279
Alaoui Btarny, Meriem.....	474
Andrieu, Sarah.....	665
Aparicio Wilhemi, Marco.....	234
Aterianus-Owanga, Alice.....	480
Auvray, Emmanuel.....	585
Baronnet, Bruno.....	147, 239
Bazin, Laurent.....	447
Bellier, Irène.....	135
Bidet, Alexandra.....	673
Blondet, Mariecke.....	100
Both, Anne.....	543
Bourdier, Frédéric.....	486, 505
Bourel, Etienne.....	88
Boutry, Maxime.....	499
Brisebarre, Anne-Marie.....	306
Calderon-Bony, Frida.....	390
Casciarri, Barbara.....	447
Cavignac, Julie.....	383
Charmillot, Maryvonne.....	663
Chauvier, Eric.....	545
Chevalier, Sophie.....	429, 676
Chevallier, Sophie.....	422
Cizeron, Marc.....	607
Claverie, Eric.....	578
Cloud, Leslie.....	182
Coiffier, Christian.....	493
Collard, Luc.....	613
Corbillé, Sophie.....	422, 429
Coretta, Assié.....	578
De Pablo, Elisabeth.....	249
Delavigne, Anne-Hélène.....	300
Demeulenaere, Elise.....	671
Derlon, Brigitte.....	396
Derycke, Sylvaine.....	358
Deslis, Jirasri.....	241

Diasio, Nicoletta.....	21
Dole-Louveau De La Guigneraye, Christine.....	257
Dotte, Anne-Laure.....	674
Duteil-Ogata, Fabienne.....	257
Duvillet, Samuel.....	593
Fache, Elodie.....	678
Furri, Filippo.....	457
Féménias, Claire.....	326
Gahlouz, Mustapha.....	73
Gardien, Eve.....	659
Gasquet-Blanchard, Clélia.....	431
Gatta, Federica.....	465
Girard, Tobias.....	99
Guitard, Emilie.....	407
Guyader, Frédérique.....	678
Hatchuel, Françoise.....	133
Hayem, Judith.....	447
Houdart, Sophie.....	667, 680
Ivanoff, Jacques.....	512
Jamar, David.....	455
Jeudy-Ballini, Monique.....	396
Julien, Marie-Pierre.....	51, 65
Kradolfer, Sabine.....	228
Lacascade, Yves.....	442
Lacaze, Emmanuelle.....	653
Lacroix, Laurent.....	217
Lafaye, Françoise.....	80, 95
Lallement, Emmanuelle.....	422, 429
Lamotte, Martin.....	452
Le Bonniec, Fabien.....	209
Le Gouill, Claude.....	199
Le Méner, Erwan.....	673
Leblan, Vincent.....	292
Lecadet, Clara.....	472
Lefevre, Betty.....	400
Leroux, Benoît.....	639
Leroy, Delphine.....	525
Lesage, Thierry.....	572

Levain, Alix-Kathleen.....	312
Level, Marie.....	15
Lopez Caballero, Paula.....	193
Manceron, Vanessa.....	324, 676, 680
Marsac, Antoine.....	623
Martin-Juchat, Fabienne.....	5
Martinez Perez, Christian.....	645
Martinus, Claire.....	352
Melenotte, Sabrina.....	172, 239
Mensitieri, Giulia.....	460
Mermier, Franck.....	416
Meunier, Marjorie.....	372
Milhé, Colette.....	557
Moity Maizi, Pascale.....	665
Monjaret, Anne.....	669
Munz, Hervé.....	58
Müller, Birgit.....	671
N'djambara, Mahamondou.....	341
Nava-Morales, Elena.....	390
Nayral, Mélissa.....	674
Nicolosi, Guido.....	37
Odier-Guedj, Delphine.....	115
Ortar, Nathalie.....	80, 84, 108
Oualhaci, Akim.....	601
Pacreau, Fanny.....	553
Palumbo, Maria-Anita.....	463, 472
Plancke, Carine.....	367
Provost, Gisèle.....	66
Puaud, David.....	469
Raveneau, Gilles.....	1, 110, 566
Remillet, Gilles.....	334
Rolland, Cathy.....	607
Rougeon, Marina.....	270
Roué, Marie.....	281
Salazar-Soler, Carmen.....	156
Salaün, Marie.....	166
Saussey, Magalie.....	664
Sayeux, Anne-Sophie.....	93

Scalettaris, Giulia.....	472
Segata, Jean.....	288
Shapiro, Samuel.....	629
Steinmann, Brigitte.....	378
Traimond, Bernard.....	550, 564
Trémon, Anne-Christine.....	534
Valentin, Virginie.....	125
Vallet, Anne-Claire.....	472
Vandepute-Tavo, Leslie.....	674
Vinel, Virginie.....	41
Wathelet, Olivier.....	28
Zammouri, Hédi.....	5

